Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica



TOMO 2 / I - Z

Herder

Basado en el
Lexikon für Theologie und Kirche, 3.ª edición

Fundado por
Michael Buchberger

Directores de la edición
Walter Kasper
Konrad Baumgartner
Horst Bürkle
Klaus Ganzer
Karl Kertelge
Wilhelm Korff
Peter Walter

Walter Kasper

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO DE EXÉGESIS Y TEOLOGÍA BÍBLICA

Marciano Villanueva Salas
(edición, presentación y traducción)

TOMO II
I - Z

Herder

Diseño de cubierta: Claudio Bado

ISBN de la obra completa: 978-84-254-2556-1
ISBN del tomo II: 978-84-254-2726-8

Imprenta: Liberdúplex
Depósito legal: B-16.908-2011
Printed in Spain, Impreso en España

Herder
www.herdereditorial.com

I

Idolatría

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Con el concepto de idolatría (no testificado en la Biblia hebrea como término sintetizador y abstracto) se señala de ordinario la adoración de otros dioses, junto a o en lugar del Dios único. Su designación (despectiva) como ídolos pone en claro que deben ser despojados de su dignidad divina. De acuerdo con ello, se encuentra en la Biblia una pluralidad de denominaciones sarcásticas (אֱלִילִים *[ᵆlîlîm]* –nada–, por ejemplo Sal 96,5; Is 2,8.18.20; עֲצַבִּים *[ᵃṣabbîm]* –cachivache–, por ejemplo 2 Sam 5,21; Os 4,17; 14,9; גִּלּוּלִים *[gillûlîm]* –pedrusco, montón de excrementos–, por ejemplo 2 Re 17,12; Ez 6,4ss.; שִׁקּוּצִים *[šiqqûṣîm]* –espantajo– por ejemplo 2 Re 23,24; Jr 4,1; 7,30, etcétera), que, unidos a los verbos corrientes para expresar la veneración cúltica («servir», «postrarse», «seguir las huellas»), aluden a la adoración tributada a un falso dios. El frecuente uso del plural en estas denominaciones es patente indicio de la antítesis concomitante entre el Dios Uno YHWH y los «muchos», a los que unas veces se menciona como «los otros» (primer mandamiento: Éx 20,3/Dt 5,7) y otras se les llama, con fórmulas explícitas, «los [dioses] extraños» (p. ej., Jos 24,20.23). En estos pasajes, a menudo no se establecen distinciones entre los «ídolos» mencionados y su imagen, mientras que al Dios verdadero se le adora, por el contrario, sin imágenes.

La investigación del pasado explicaba el problema de la idolatría en general como una caída de Israel ante los dioses del país de ↗ Canaán o por la influencia del panteón de las correspondientes grandes potencias (especialmente Asiria) y se consideraba que la norma del primer mandamiento le había sido prescrita a Israel ya desde los comienzos. Hoy día se discute hasta qué punto la crítica bíblica a la idolatría no es una retroproyección de la historia de Israel a épocas anteriores, cuando la idolatría no constituía todavía ningún problema (↗ monoteísmo). Por otro lado, la evolución hacia el monoteísmo parece postular situaciones o presupuestos que actuarían eficazmente como tendencias monolátrico-monoteístas (¿antiguas tradiciones sobre el éxodo, Elías, Oseas?). Para la época preexílica puede partirse de la existencia de varios lugares cúlticos compitiendo entre sí, con sus propias y divergentes tradiciones sobre epifanías de Yahveh (no a priori y por doquier carentes de imágenes ni monolátricas). Es preciso distinguir entre el culto de estos centros y las formas de expresión de la piedad popular, en las que pudo haber desempeñado un importante papel el culto a una diosa (Jr 44) (↗ Astarté). Aunque debe contarse con una tradición an-

tigua del culto a Yahveh sin imágenes, y también eventualmente con tendencias monolátricas tempranas de la veneración de YHWH, parece ser, con todo, que estos presupuestos o tendencias sólo llegaron a conceptuarse como características distintivas de la fe en YHWH en una época en la que Israel pugnaba por conseguir una consolidación interna, con ayuda, no en último término, de delimitaciones frente al exterior. Y todo esto acontece en la última etapa preexílica, durante el exilio y, sobre todo, en la fase postexílica. El *topos* de las «mujeres extranjeras» que inducen a la idolatría (cf. 1 Re 11; Nm 25,1ss.), así como la polémica bíblica contra la idolatría descrita como «prostitución» (זנה *[znh]*) ante sus dioses (Éx 34,15s.) o «alejamiento de YHWH» (Os 1,3; 4,12; 9,1; cf. en general Os 1-3; Jr 2-3; Ez 16; 23), señala la tendencia (actualizada por la investigación) a sobreacentuar, mediante el adecuado lenguaje metafórico, la participación femenina como la auténtica problemática. Al fondo se encuentra la significación de la familia (y, por tanto, de la mujer), sobre la que, desde la llamada reforma deuteronomista, pero más acentuadamente en la época postexílica, recae, en cuanto portadora de la fe en YHWH, una función de creciente importancia para la identidad de Israel.

◆ Bibliografía: H. D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im AT* (BWANT 92), St y otros, 1971; H. Assmann (dir.), *Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott,* Ms 1984; M.-Th. Wacker y E. Zenger (dirs.), *Der eine Gott und die Gottin* (QD 135), Fr 1991; W. Dietrich y M. A. Klopfenstein (dir.), *Ein Gott allein?,* Fri 1994; NBL 1, págs. 895s. (B. Lang); NHThG[2] 4, págs. 266-272 (M.-Th. Wacker); TRE 23, págs. 237-248 (W. H. Schmidt); B. Janowski y N. Lohfink (dirs.), *Religions-Geschichte Israels oder Theologie des AT?* (JBTh 10), Nk 1995.

Marie-Theres Wacker

2. Nuevo Testamento

Fuera del Nuevo Testamento y de la literatura paleocristiana, el término griego para idolatría, εἰδωλολατρία, es muy poco frecuente en los escritos del judaísmo temprano y no figura en los LXX. Se trata de un concepto polémico de la predicación misional del cristianismo primitivo sobre el terreno histórico-religioso de los dos primeros mandamientos del decálogo, es decir, que se da por supuesto el ↗ monoteísmo configurado por el judaísmo temprano y el cristianismo y dirigido contra el ↗ politeísmo. Εἴδωλον significa propiamente imagen, copia; εἰδωλολατρία sería, por consiguiente, veneración o adoración de las imágenes. La imagen de los dioses pagana que representa la divinidad no representaría, por consiguiente, desde el punto de vista del monoteísmo, otra cosa sino a sí mismo, es simplemente un ídolo, una copia. En Rom 1,18-32

la idolatría es impiedad, injusticia, mentira y la raíz de todo mal. La idolatría es la negativa a reconocer a Dios y resulta, por consiguiente, inexcusable. En los catálogos de vicios (1 Cor 5,10s.; 6,9s.; Gál 5,19ss.; Col 3,5; 1 Pe 4,3; Ap 21,8; 22,15) se ataca la idolatría y se la sitúa en el mismo nivel que la lujuria, las bajas pasiones, las rivalidades, la envidia, la ebriedad, la gula, los celos, la magia y cosas parecidas. Pablo tiene la misma visión que el judaísmo: los dioses no existen (1 Cor 8,4; 10,19; Gál 4,8), son hechuras humanas (Rom 1,23). De ahí que, aunque el judaísmo prohíbe comer, como impura, la carne cultualmente ofrecida a los dioses, Pablo estima, por el contrario, que, dado que los ídolos son nada, la carne ofrecida a ellos no es ningún tipo de idolatría y está, por tanto, en principio, permitida. Pero para no escandalizar a los débiles en la fe y en la conciencia, que consideran idolatría comer esta carne, los fuertes deben renunciar a ella (1 Cor 8,1-13; 10,23-11,1). Por otra parte, el apóstol rechaza estrictamente la participación en los banquetes cúlticos idolátricos, porque tras los ídolos están los demonios, con los que el cristiano no tiene ningún contacto (1 Cor 10,14-22).

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 936-941 (H. Hübner); D. Barthélémy, *Dieu et son image,* P 1973, págs. 109-134; Ch. Heil, *Die Ablehnung der Speisegebote durch Paulus* (BBB 96), F 1994.

Thomas Kaut

Idumea

↗ Edom.

Iglesia

1. La Iglesia en el espejo de sus testimonios bíblicos. 2. Fundamentación de la Iglesia. 3. Formas y estructuras de la Iglesia en devenir. 4. Nuevas vías para la comprensión de la Iglesia.

1. La Iglesia en el espejo de sus testimonios bíblicos

Los escritos neotestamentarios no hablan de los orígenes históricos de la Iglesia y de su reclamación teológica desde una distancia histórico-crítica sino que la describen tal como se va co-realizando y adquiriendo crecientes perfiles propios, a partir del fundamento puesto por Jesús mediante su proclamación del ↗ reino de Dios y de la llamada de los discípulos. Aunque de este modo se sitúa el peso principal del testimonio neotestamentario sobre el origen de la Iglesia en la obra de la vida de Jesús y en el camino que esta Iglesia comenzó a recorrer después de Pascua bajo la acción eficaz del Espíritu del Resucitado, no por eso puede dejarse de lado, para su correcta comprensión, la pregunta acerca de los presupuestos y los antecedentes judíos en el Antiguo Testamento, así como lo concerniente a los condicionantes sociohistóricos de su devenir.

2. Fundamentación de la Iglesia

El término «iglesia» (ἐκκλησία) cuenta en el Nuevo Testamento con

un total de 114 pasajes (como comparación, βασιλεία τοῦ Θεοῦ o τῶν οὐρανῶν aparece 96 veces), lo que le convierte en una de las palabras más frecuentes, cargada, además, de fuertes connotaciones teológicas. La significación de ἐκκλησία no se refiere sólo a la «Iglesia total» sino también a la ↗ comunidad, es decir, a la Iglesia en un lugar concreto, por ejemplo 1 Cor 1,2: τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ) y algunas veces también a la ↗ comunidad doméstica (así Flm 2). Para la introducción de este término como designación de la comunidad de los que creen en Cristo debe recordarse en primer lugar el uso lingüístico del Antiguo Testamento, y más en concreto el de los LXX. Al sintagma ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ, frecuente en el Nuevo Testamento, le corresponde en el Antiguo el de «asamblea del pueblo de Yahveh» (קְהַל יהוה *[qᵉhal JHWH]*). La palabra neotestamentaria «Iglesia» o respectivamente «comunidad de Dios» asume el concepto veterotestamentario de ↗ pueblo de Dios como asamblea popular convocada por Yahveh y reunida ante él y lo prolonga (cf. Heb 2,12 con la cita de Sal 22,23 LXX). Con todo, en el Nuevo Testamento la ἐκκλησία convocada por Dios y congregada en su presencia no aparece como simple prolongación historicosalvífica del pueblo de Dios del Antiguo Testamento (cf. Rom 9,25s.), sino como nueva fundación escatológica de Dios en virtud de la actuación salvífica de Cristo «por nosotros» (Rom 8,34).

La Iglesia surge a partir del movimiento misional del cristianismo primitivo y más en concreto de la proclamación del evangelio, primero a los judíos y después a los gentiles, y de la «obediencia de fe» (Rom 1,5) a la llamada de Dios que brota del evangelio. La Iglesia es el pueblo de Dios escatológico, convocado de entre todos los pueblos, que, hasta la parusía de Cristo, intenta dar respuesta a la reclamación de Dios sobre su creación y conferirle validez en el mundo.

A la fundamentación *teo*lógica le corresponde así una fundamentación *cristo*lógica, en cuanto que la acción divina fundamentadora acontece en Jesucristo, y más en concreto en su muerte y resurrección. Con esta acción fundamentadora divina deben coordinarse los primeros planteamientos que pueden percibirse ya en las acciones terrenas de Jesús. Llama a los discípulos a su seguimiento y elige de entre ellos a ↗ Doce «para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar» (Mc 3,14). Este número de doce permite descubrir que su misión estaba destinada a las doce tribus del pueblo de Israel. La comunidad de discípulos agrupada en torno a Jesús se convierte en el modelo anticipado del pueblo de Dios escatológico que, después de Pascua, se realiza, de acuerdo con el cometido y la promesa del Resucitado (Mt 28,18ss.; Lc 24,46-49; Hch 1,8) bajo la forma universal de ἐκκλησία de judíos y gentiles.

A partir de esta génesis de la Iglesia, que debe ser entendida en tér-

minos plenamente históricos, se comprende también la «sentencia fundacional» de Jesús de Mt 16,17ss. Aunque no puede ignorarse la pretensión del evangelista de presentar una exposición acorde con los hechos reales, debe también tenerse muy presente su intención literaria configuradora. Sólo aquí, en el v. 18 y en el pasaje vecino de 18,17 (ahora en el sentido de «comunidad» referida a la comunidad local concreta), se encuentra, en el conjunto de los evangelios, la palabra ἐκκλησία con la significación de «Iglesia total». La investigación exegética ha aludido, con razón, a la peculiaridad literaria del *logion*, sólo transmitido en toda su integridad por Mt (vs. 17-19), no por Mc ni por Lc (así especialmente Vögtle), y aún más a la tensión entre la idea de Iglesia, que «no es una característica de Jesús» y la proclamación, tan propia de él, del reino de Dios. Pero una interpretación crítica histórica puede admitir que la proclamación del reino de Dios de Jesús siguió siendo para sus discípulos, también después de Pascua, el horizonte global de comprensión en el que surge la Iglesia como portadora de aquella proclamación. La sentencia de Jesús acerca de la «edificación de mi Iglesia» sólo alcanza su singular significado en virtud de su referencia a Pedro. Esta afirmación –con su clara afinidad intencional con la sentencia de la misión que el Resucitado encomienda a Simón Pedro en Jn 21,15ss. – es una mirada anticipada sobre la Iglesia postpascual en la que Pedro se ha convertido en garante de la «tradición apostólica» en virtud de la llamada de Jesús. Para esto le capacitan, a él y a «los Once», las palabras alentadoras de Jesús tal como se consignan al fin del evangelio («Estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo», Mt 28,20b), así como la promesa a la Iglesia de que «las puertas del Hades no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18d).

3. Forma y estructuras de la Iglesia en devenir

a) El devenir de la Iglesia se sitúa desde el principio bajo la *acción del Espíritu Santo.* Así lo ve sobre todo Lucas en los Hechos – en correspondencia con la actuación de Jesús por la fuerza del Espíritu (cf. Lc 4,18.21). En el acontecimiento de Pentecostés (Hch 2) consigue la comunidad reunida de los discípulos orientación e impulso para su misión a los pueblos. Es el Espíritu Santo quien dirige los pasos y los caminos de los misioneros que anuncian el evangelio y quien conduce a la Iglesia a numerosos oyentes de la palabra. Pablo contempla desde otra perspectiva, aún más originaria, el don del Espíritu otorgado a los creyentes como elemento constitutivo del ser de la Iglesia. Así, de modo especial en 1 Cor 12: en el bautismo y la fe son incorporados, por medio del único Espíritu, como miembros en un solo cuerpo, el ↗ *cuerpo de Cristo* (12,27). La concepción de la Iglesia inserta en la metáfora del cuerpo de

Cristo es más tarde expresada, en Col y Ef, con ayuda de esta misma metáfora, en un concepto: la Iglesia *es* el «cuerpo de Cristo» (Col 1,24; Ef 1,22s.), «edificado» en virtud de los «dones» del Resucitado y de los servicios prestados por cada uno de sus miembros (Ef 4,7-16).

b) Con el concepto de la Iglesia como cuerpo de Cristo se pone bajo clara luz no sólo su carácter de comunidad sino también, y sobre todo, su vinculación –de fundamental importancia– a Cristo. A través de esta vinculación recibe también la Iglesia su acuñación específica de «ser-pueblo-de-Dios». La Iglesia no es ↗ *pueblo de Dios* simplemente a causa de una continuidad ininterrumpida con Israel. También aquí aflora la relación, henchida de tensión, de la primera Iglesia entre los judíos de Jerusalén y los centros de la misión paulina. Sólo en contadas ocasiones se aplicó inmediatamente a los cristianos, en la época inicial, el concepto de pueblo de Dios, por ejemplo en Rom 9,25 (asumiendo a Os 2,25) y 1 Pe 2,9s. (cf. Éx 19,5s.), y siempre en contextos cristológicos. Los cristianos son «pueblo de Dios» en cuanto «santificados en Cristo» y «llamados a ser santos» (1 Cor 1,2 y otros), como «elegidos de Dios» a causa de «la entrega de su Hijo» (Rom 8,32s.). Estas denominaciones, emparentadas con la teología veterotestamentaria del pueblo de Dios, reflexionan, cada una a su propia manera, sobre la temática del nuevo comienzo de la historia del pueblo de Dios en el acontecimiento Cristo, en el que asimismo ha fundamentado Dios la «nueva alianza» (1 Cor 11,25; Lc 22,20), también aquí con valencia eclesiológica.

c) La forma interna, espiritual, de la Iglesia no queda reducida al espacio interior sino que se exterioriza en los contextos de su entorno social y frente a él. Forman parte de este entorno judíos y gentiles, que no son elementos extrínsecos a la Iglesia. Bien al contrario, esta Iglesia se convierte en comunidad formada precisamente por judíos y gentiles y ha reconciliado en sí ambas partes, a partir –según Ef 2,13– de la obra de reconciliación de Cristo.

El problema de la aceptación de los gentiles no en virtud de la circuncisión y de la ley, sino en virtud de la fe en Jesucristo, y la consiguiente convivencia de judíos y gentiles en una sola Iglesia, fue el tema en torno al cual giró el llamado ↗ Concilio de los apóstoles, h. el 48 d.C. (cf. Hch 15,1-29; Gál 2,1-10). Las decisiones allí adoptadas se mantuvieron en vigor en el curso ulterior de la evolución de la Iglesia. Pero ya los caps. 9-11 de Rom permiten advertir claramente que debía darse por descontada la oposición de un Israel que no reconocía a Jesús como Mesías, si bien la intención básica de este pasaje no es acentuar la exclusión de Israel, sino justamente su salvación final por la insondable misericordia de Dios.

La Iglesia se muestra hacia el exterior también, y no en último término, a través de las estructuras mi-

nisteriales cada vez más perfiladas (ordenamiento eclesial, cargos y ministerios eclesiásticos), que no están únicamente al servicio de su organización y dirección, sino que también fueron exigidos e impulsados por los crecientes enfrentamientos con las herejías en el interior y las persecuciones en el exterior.

4. Nuevas vías metafóricas para la comprensión de la Iglesia

Además de los conceptos figurativos de «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios», existen otras metáforas, directa o indirectamente aplicadas a la Iglesia, que expresan aspectos característicos o incluso elementos parciales esenciales de la realidad teológica de la Iglesia. Figura aquí de manera destacada, como abundante generadora de motivaciones, la metáfora básica de la «construcción» o el «edificio». La utilización eclesiológica de esta imagen en 1 Cor 3,9-15.16s. es, desde la óptica de la historia de la tradición, anterior incluso a la sentencia de Mt 16,18: («... edificaré mi Iglesia»). En 1 Cor 3,9 Pablo yuxtapone dos imágenes: «Sois *labranza de Dios, edificio de Dios»*. Mientras que la primera, tomada de las labores agrícolas, remite al compromiso apostólico de los «colaboradores de Dios» (1 Cor 3,5-9a), la segunda encuentra en los versículos siguientes otra aplicación, con fuerte insistencia en la idea del «fundamento» sobre el que se construye y en la solidez del edificio alzado por los constructores (los apóstoles). Con la metáfora de cierre de *«templo de Dios»* que «sois vosotros» (1 Cor 3,16ss.) recuerda Pablo a la comunidad aquella dignidad («santidad»), otorgada por el Espíritu, que deben tener presente y deben mantener con espíritu de corresponsabilidad (cf. también 6,19, aquí referido al cuerpo propio y personal de cada creyente: 2 Cor 6,11).

La tradición paulina de la Iglesia como «edificio» repercute en otros escritos neotestamentarios (tardíos). Así, en 1 Pe 2,5, en un contexto parenético: «Servid también vosotros de *piedras vivas* para edificar una *casa espiritual...»*. Cf. asimismo Heb 3,6: «Cristo... en su calidad de Hijo, está al frente de su *propia casa:* casa que somos nosotros». Como testimonio de una comprensión de la Iglesia declaradamente «católica» en el Nuevo Testamento, en 1 Tim 3,15 se encuentra la denominación de la Iglesia como «casa de Dios (οἶκος Θεοῦ) expresamente identificada con la «Iglesia de Dios viva», *«columna y soporte de la verdad»*. Si, de acuerdo con las cartas pastorales, la «casa de Dios» necesita instituciones y ordenamientos que garanticen su funcionamiento, a quien sirve, en definitiva, es a «la verdad» (a saber; a la «palabra de Dios», 2 Tim 2,9.15).

Para la concepción joanea de la Iglesia resultan singularmente instructivos los discursos metafóricos del *pastor y la grey* (Jn 10) y la *viña y los sarmientos* (15). Ambos ponen bajo clara luz la vinculación, apor-

tadora de consistencia, de la Iglesia a Cristo. Así, en términos expresos, la sentencia aclaratoria: «Sin mí, nada podéis hacer» (15,5). En Jn 15,12-17 añade el evangelista, mediante el tema de la amistad, de inspiración helenista, su propio acento eclesiológico, en estrecha conexión con el mandamiento del amor al prójimo: la Iglesia como «comunidad de amistad» (Klauck).

Del ámbito de la familia conyugal, cercana, en cuanto a la motivación, a la metáfora de la casa, puede mencionarse, en fin, la característica de la Iglesia como *esposa de Cristo* (Ap 19,7.9; 22,17; cf. Ef 5,25-27; en Ap 21,2.9 aparece la Iglesia como consumación de la imagen de la ↗ Jerusalén celeste) y como *familia de Dios* (cf. Mc 3,33ss. par.). Aquí se inscribe también el discurso, que aparece en varios escritos neotestamentarios (p. ej., Rom 8,16; Jn 1,12; 1 Jn 3,1s.) acerca de los *hijos de Dios.*

◆ Bibliografía: R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT,* Fr [2]1963; *Mysterium Salutis* 4/1, págs. 101-122 (H. Schlier; trad. española Ma 1969ss.); K. Kertelge, *Gemeinde und Amt in NT,* M 1972; J. Blank, *Vom Urchristentum zur Kirche,* M 1982; J. Guillet, *Entre Jésus et l'Église,* P 1985; M. Merklein, *Jesus und Paulus,* Tu 1987, págs. 296-318; HFTh 3, págs. 49-96 (G. Lohfin); TRE 18, págs, 211-216 (K. Berger); NHThG 3, págs. 104-119 (H. Frankemölle); NBL 2, págs. 481-486 (J. Hainz); H.-J. Klauck, *Gemeinde zwischen Haus und Stadt,* Fr 1992, págs, 95-123; J. Roloff, *Die Kirche im NT,* Go 1993; Ch. G. Müller, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel,* F 1995; R. Kampling y Th. Söding (dirs.), *Ekklesiologie des NT. FS K.Kertelge,* Fr 1996; P. Barnett, *After Jesu,* vol. 1: *The Birth of Christianity: The First Twenty Years,* GR-C 2005; S. Savarimuthu, *A Community in Search of its Identity: Mt 21:28-22,14 in a Subaltern Perspective,* Delhi 2007; J. Cazeaux, *Les Actes des Apôtres: L'Église entre le martyre d'Étienne et la mission de Paul,* LD 224, P 2008.

Karl Kertelge

Iliria

Concepto bajo el que se engloban diversas tribus de origen indogermano que se fueron asentando a lo largo de las costas del Adriático oriental y en la mayor parte de la región occidental de los Balcanes. La primera presencia de estas tribus (la protoiliria) se remonta al Bronce Antiguo (a finales del III milenio a.C.), mientras que las tribus ilirias en sentido estricto pudieron formarse a finales del Bronce. Lo más tarde en el s. V a.C. se fundó un reino ilirio que, derrotado en la guerra romano-macedónica, desapareció el año 167 a.C. En el transcurso del s. I cristiano quedaron definitivamente sometidos a los romanos, aunque la romanización de su cultura progresó con muchas dificultades.

Aparte la actividad misionera del apóstol Pablo (cf. Rom 15,19; 2 Tim 4,10), no existen para esta región indicaciones o vestigios arqueológicos de los inicios del cristianismo. Los puntos de apoyo arqueológicos más antiguos se remontan al s. III d.C.

◆ Bibliografía: J. ZEILLER, *Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie,* P 1906; A. STIPČEVIĆ, *Illiri,* Zagreb 1989; J. J. WILKES, *The Illyrians,* O 1992.

Branko Kirigin

IMAGEN

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

Ya la simple documentación lingüística del hebreo bíblico (con más de 10 términos distintos para el concepto de imagen) pone de manifiesto su gran importancia en el Antiguo Testamento. De todas formas, los contextos en que estos vocablos aparecen indican la diferencia entre la concepción de Israel y la de las restantes culturas del Oriente antiguo, pues estas últimas visualizan en las imágenes concepciones religiosas o teológicas, mientras que en la mayoría de los ejemplos veterotestamentarios se trata de enfrentamientos con ellas (p. ej., en la polémica sobre las imágenes). A todo ello viene a añadirse el fenómeno, singular en el Oriente antiguo, de que en el culto israelita las imágenes están prohibidas. Para comprender en sus justos términos el alcance de esta prohibición, que se sitúa en el centro mismo de la temática veterotestamentaria de las imágenes, debe tenerse especialmente en cuenta que los diferentes vocablos hebreos se vinculan semánticamente a los diferentes modos de la fabricación de las imágenes o a su función (o su esencia) y nunca se las entiende como metáforas, recuerdos, representaciones o cosas parecidas. Tanto las múltiples alusiones del Antiguo Testamento a las obras de arte (p. ej., Éx 25ss.35ss.; 1 Re 6 y otros) como los hallazgos aportados por la arqueología palestina en este campo justifican la pregunta acerca de la significación exacta de estas prohibiciones o de las relaciones con las imágenes. Las cambiantes formulaciones en pasajes centrales del Antiguo Testamento –a menudo vinculadas con la prohibición del culto a dioses extraños en la cabecera de textos legislativos (p. ej., Éx 20,4 par. Dt 5,8; Éx 20,23; 34,17; Lv 19,4; 26,1; Dt 27,15)– insinúan una dilatada historia en la evolución de esta prohibición en conexión y dependencia con el origen del ↗ monoteísmo. Esta prohibición nunca fue entendida como rechazo de obras o representaciones artísticas, sino que tuvo siempre el sentido práctico de la promoción (teórica) de la veneración única del Dios YHWH. Así lo confirma también la utilización peculiar de elementos visuales en la profecía veterotestamentaria (cf. por ejemplo Jr 6 con Is 40

y las visiones de Ezequiel). La más antigua formulación de la prohibición de imágenes se encuentra en el texto fundamental del ↗ decálogo (Dt 5,8): «No te harás ninguna imagen esculpida». En ella se expresa, además, una pieza central de la reflexión teológica acerca del colapso del reino del Norte a mediados del s. VII a.C.: en el relato de la teofanía del Sinaí se califica por vez primera como pecado, a través del relato del becerro de oro, la veneración de imágenes (Éx 32). Es muy probable que esta crítica esté dirigida al culto del toro –sobre todo en Betel– y a la ambivalencia, inconciliable con la monolatría intolerante de aquella época, inherente a todo a tipo de imágenes y símbolos en el culto. En una etapa posterior, la prohibición de imágenes se independizó y se amplió parcialmente hasta incluir todas las representaciones en el ámbito cúltico, tal como pone ante los ojos la más amplia parénesis sobre esta materia del Antiguo Testamento, la de Dt 4. Como intención positiva de la prohibición de imágenes puede señalarse la preservación de la indisponibilidad del Dios que se revela, ya que esta independencia es inconciliable con la concreción estática vinculada a todas las imágenes. El Antiguo Testamento sale al encuentro de la ausencia de una individualidad de Dios accesible a la comprensión humana mediante la revelación de su nombre (↗ nombres de Dios), en conexión con la protección frente al peligro de su abuso (Dt 5,11) mediante prácticas mágicas equiparables al culto de las imágenes. La época posterior del Antiguo Testamento devuelve a la inmanencia, mediante la llamada ↗ imagen y semejanza de Dios, la trascendencia de Dios derivada de la prohibición de imágenes. Se percibe otro tipo de enfrentamiento con las imágenes en las polémicas contra las imágenes de los dioses (sobre todo en el Deuteroisaías). Este rechazo, basado en la burla racionalmente fundamentada (sobre todo en virtud de sus alusiones al carácter inerte, muerto, sin vida, de estas imágenes y a la materia de que están hechas) no es exclusivo de Israel, pero es aquí donde adquiere una forma propia gracias a su posterior vinculación con tradiciones sobre prohibiciones de imágenes.

◆ Bibliografía: C. DOHMEN, *Das Bilderverbot,* F ²1987 (bibliografía); S. SCHROER, *In Israel gab es Bilder,* Go 1987 (bibliografía); O. KEEL y C. UEHLINGER, *Götinnnen, Götter und Gottessymbole,* Fr 1992 (bibliografía).

2. NUEVO TESTAMENTO

También en el Nuevo Testamento aparece la problemática de las imágenes, aunque con un espacio mucho más reducido que en el Antiguo Testamento (donde ocupa una posición central), lo que es indicio de la relación hermenéutica existente entre ambos Testamentos. El Nuevo Testamento tiene siempre, en efecto, al Antiguo Testamento

como presupuesto de validez permanente y confirma o repite, por tanto, las formulaciones veterotestamentarias. Y así, aunque no se cita la problemática de las imágenes del Antiguo Testamento, todo el Nuevo Testamento la da por supuesta. Dos ámbitos delimitan el campo de problemas neotestamentario acerca de la prohibición de imágenes. El enfrentamiento neotestamentario con la idolatría bajo todas sus formas se desarrolla a partir inmediatamente del contexto veterotestamentario de la prohibición de imágenes y de la polémica sobre las imágenes de los dioses. En el terreno de la terminología se utiliza además el concepto de εἴδωλον (y sus derivados) que los LXX habían empleado ya para designar a las imágenes inertes y carentes de vida de los dioses. Empalmando con los LXX, se recurre también, como término técnico para el culto a las imágenes, al vocablo εἰκών sobre todo cuando se hace necesario distinguir entre una divinidad y su representación en el contexto de las imágenes de dioses. A partir de aquí, el campo semántico no se limita sólo a la prohibición de imágenes sino que abarca prácticamente todas las acciones y actitudes, de connotación negativa, en la fe y en el culto. Se vincula también a la idea veterotestamentaria de la ↗ imagen y semejanza de Dios un segundo espacio en la temática neotestamentaria sobre las imágenes que encuentra su expresión terminológica en el término εἰκών. La posible combinación –a través del concepto– entre datos veterotestamentarios y el universo griego de las ideas (sobre todo en la relación modelo-copia), cristaliza en las numerosas y multiformes utilizaciones en la literatura epistolar neotestamentaria. Se formulan de esta manera numerosos aspectos cristológicos, antropológicos, eclesiológicos y escatológicos de la relación Cristo-Iglesia/creyente-Dios. El enfrentamiento, ya iniciado en la primera etapa cristiana, sobre la imagen de Cristo se concentra, sobre el trasfondo de la prohibición de imágenes veterotestamentaria, en la concepción neotestamentaria de Cristo como la imagen visible del Dios invisible (Col 1,15; 2 Cor 4,4).

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 936-941 (H. Hübner); págs. 942-949 (bibliografía) (H. Kuhli); H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenist. Kult*, Ms 1982.

Christoph Dohmen

Imagen y semejanza de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Problemas filológicos. El enunciado cumbre de la antropología veterotestamentaria, según el cual el hombre ha sido creado a imagen y como semejanza de Dios (no de YHWH), no aparece hasta después del exilio, y en el Antiguo Testamento hebreo sólo en el Escrito sacerdotal (P: Gn 1,26.27; 5,1; 9,6). Dios ini-

cia la última obra de la creación, formal y estructuralmente destacada, a saber, el género humano, tras plural deliberación, en cuyo origen se deja traslucir un consejo en la asamblea de los dioses. El pasaje central de Gn 1,26 utiliza dos sustantivos y dos proposiciones בְּצַלְמֵנוּ *[b= ṣlm= nw]* y כִּדְמוּתֵנוּ *[k= dmwt= nw]*. La formulación guía es la primera (*b= ṣlm= nw*, cf. 1,27; 9,6). *ṣlm* significa «estatua»; *b=* no debe entenderse como *bet normae* (*a*, o *según* nuestra imagen; así ya Gn 1,26.27 LXX: κατά), sino como *bet essentiae* (Jenni): creado [para ser] imagen de Dios. La finalidad de la aposición explicativa *k= dmwt= nw* es discutida. Semánticamente, y como consecuencia del cambio de la preposición en Gn 5,1 (cf. 5,3), *b=* y *k=* son aquí de hecho intercambiables. Dado que el hebreo no puede expresar una gradación de la igualdad (igual, o respectivamente casi semejante o más o menos igual o parecido) (Jenni), *k= dmwt= nw* no designa ni una debilitación ni una acentuación de la afirmación de la igualdad con Dios. Es discutible que la explicación de Jenni, según la cual en *k= dmwt*, como preposición compuesta, *dmwt* no añade ningún matiz que vaya más allá de *k=*, sea suficiente para Gn 1,26 (semejante a nosotros), porque en 5,1 *dmwt* tiene otro tipo de preposición: *b*. En la inscripción aramea de *tell* Fekheriye, del s. IX a.C., los términos *ṣlm* y *dmwt* no designan, en un contexto diferente, aspectos complementarios (Dohmen), sino que funcionan como sinónimos (Gross). Y esto mismo es también probable en el caso del hebreo de Gn 1,26. En la Patrística y en la Edad Media fueron copiosas las especulaciones basadas en las diferentes significaciones de εἰκών/ὁμοίωσις, *imago/similitudo*.

b) Significación. Gn 1,26 explicita la imagen y semejanza, mediante una frase final, como dominio sobre los animales. רדה *[rdh]* no implica un ejercicio ilimitado del poder, sino responsabilidad activa del hombre soberano como administrador de Dios, en virtud de la bendición divina, para la totalidad del universo creado (Janowski). Esta soberanía, inicialmente proyectada como incruenta (1,29: alimentación vegetariana), incluye, después del diluvio, el sacrificio de animales, de modo que el dominio se convierte en terror (Gn 9,2.3). Pero quedan excluidos los homicidios, porque los hombres son imagen y semejanza de Dios (9,5.6). Así pues, P (el Escrito sacerdotal) da una definición funcional de esta imagen y semejanza (Barr). No han conseguido consolidarse las tentativas de los últimos cien años (Jónsson) por llenar de significación ontológica la relación singularmente estrecha a tenor de la afirmación de la imagen y semejanza con Dios (Albertz) (cf. ya la exégesis del judaísmo temprano y rabínico) (Schreiner), porque no son las adecuadas para las características propias de Gn 1. Ciertamente P ha coordinado entre sí, de acuerdo con la concepción de los tem-

plos del Oriente antiguo, la creación del mundo y la construcción de la Tienda santa (Zenger), pero no puede demostrarse la existencia de una referencia también a la imagen y semejanza, sobre todo porque P sólo habla de ella en Gn 1 y 9, en el contexto de la humanidad global.

c) Paralelos en la historia de las religiones, cuya transmisión en la historia de la tradición permanece oscura, confirman la interpretación de la imagen y semejanza con Dios en el sentido de la tarea de dominio soberano asignada al hombre. Desde aproximadamente el año 1780 a.C. hasta los ptolomeos, se expresó en Egipto, con variedad de términos, esta soberanía como imagen de Dios, en la que se apoya su función como representante de Dios en la tierra (Ockinga). Dado que en Egipto no existen referencias a la creación (excepción: la doctrina para el faraón Merikare, h. 2100 a.C., que atribuye la imagen y semejanza a todos los hombres), a partir del descubrimiento de la tabilla neobabilónica VAT 17019 (h. 1000-500 a.C.) (Mayer), que narra la creación de los hombres *lullû* trabajadores y a continuación la del rey como hombre-*māliku,* se prestó renovada atención a la tradición mesopotámica (Van Seters, Müller), sobre todo porque en la Asiria de los siglos XIII y VII a.C. al rey se le llama imagen *[ṣalmu]* de Dios (Dion). Aunque el Antiguo Testamento no conoce el título de imagen de Dios como denominación del rey, este telón de fondo de la ideología de la realeza encaja con el hecho de que, tras el hundimiento de la monarquía, Gn 1 habla de la igualdad y semejanza con Dios de todos los hombres (también Sal 8,6-9, con insistencia en la dignidad óntica del hombre).

d) Conclusiones. A través de la idea de la igualdad y semejanza como representación divina, P acentúa la tarea del hombre en su mundo (en su entorno). La mirada se dirige desde el hombre a los seres sometidos a él, no desde el hombre a Dios. Aquí P reconoce en Gn 1,27 su función de actuar, en cuanto *varón* y *mujer*, como imágenes de Dios. Sin afirmar, a modo de inclusión, la bisexualidad de Dios (Levin), P subraya la igualdad fundamental, acorde con la creación, de ambos sexos. Son los autores griegos (también neotestamentarios) que hablan de εἰκών quienes cambian esta dirección: entienden la imagen y semejanza conceptualmente como aplicada a la relación *modelo-copia* (de ahí el κατά de Gn 1 en LXX; Si 17,3). Sab 2,23 busca la imagen y semejanza en el hombre (que según 7,26 le adviene a la sabiduría) en una cualidad divina, la de la inmortalidad y la incorrupción.

◆ Bibliografía: J. Barr, «The Image of God in the Book of Genesis. – A Study of Terminology», BJRL 51 (1968), págs. 11-26; W. Gross, «Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Kontext der Priesterschrift», ThQ 161 (1981), págs. 244-264; B. Ockinga, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägyp-*

ten und im AT, Wi 1984; DBS 10, págs. 365-403 (P.-E. DION); W. R. MAYER, «Ein Mythos von der Erschaffung des Menchen und des Königs,» Or 56 (1987), págs. 55-68; E. ZENGER, *Gottes Bogen in den Wolken,* St [2]1987; G. A. JÓNSSON, *Gen 1:26-28 in a Century of Old Testament Research,* Lund 1988; J. VAN SETERS, «The Creation of Man and the Creation of King», ZAW 101 (1989), págs. 333-342; H.-P.MÜLLER, «Eine neue babylonische Menschenschöpfungserzählung im Licht keilschrift. und biblis. Parr.», en ÍDEM (dir.), *Mythos-Kerygma-Wahrheit,* B-NY 1991, págs. 43-67; TRE 22, págs. 464-474 (R. ALBERTZ); E. JENNI, «Pleonast. Ausdrücke für Vergleichbarkeit: Neu Wege der Psalmmenforschung», en K. SEYBOLD y E. ZENGER (dirs.), Fr-B-V 1994, págs. 201-206; C. LEVIN, «Tatbericht und Wortbericht in der priesterschriftl. Schöpfungserzählung», ZThK 91 (1994), págs. 115-133.

Walter Gross

2. NUEVO TESTAMENTO

Las raíces neotestamentarias de la concepción dogmática de la imagen y semejanza se encuentran en el complejo-εἰκών, y más en concreto en las categorías: *a)* Cristo como imagen de Dios, *b)* los creyentes en su relación a Cristo, imagen de Dios, y *c)* el varón como imagen de Dios.

a) Cristo como imagen de Dios. 2 Cor 4,4 habla de Cristo, imagen de Dios, en el contexto de las reflexiones sobre el conocimiento de la ↗ gloria de Dios concedido a los creyentes (v. 6). El tema viene preparado y contextualmente determinado desde la perspectiva historicosalvífica por ideas sobre la revelación y la epifanía. El himno de Col 1,15-20, tomado de la tradición, celebra la significación soteriológica de Cristo, el primogénito de entre los muertos (1,18b) y se sirve para ello, como apoyo, del tema de la imagen de Dios destacado al principio (v. 15). La joven Iglesia define, con ayuda de un bien conocido esquema mental judío, la relación de Cristo con Dios y con la creación. La copia-imagen de Dios participa del dominio sobre el cosmos. En el exordio retórico al principio de la Carta a los hebreos (1, 1-4) se le llama al Hijo resplandor de la gloria de Dios e impronta de su esencia (1,3). Los sorprendentes conceptos filosófico-helenistas ἀπαύγασμα y χαρακτήρ son sinónimos del paulino εἰκών.

b) Los creyentes en su relación con Cristo, imagen de Dios. Rom 8,29 y 1 Cor 15,49 tratan de la imagen y semejanza en un contexto referido a la consumación futura. Por voluntad de Dios, los creyentes se configuran según la imagen de su Hijo o respectivamente, en lugar de la imagen del hombre terreno (Adán), llevan la del hombre celeste (Cristo). Sobre la base del esquema modelo-copia, se da una cercanía a Cristo otorgada por gracia y ordenada a la consumación, ya sea en forma de participación en la existencia gloriosa de Cristo o como equiparación mística a quien es, en

persona, imagen de Dios. El esquema Adán-Cristo aducido en 1 Cor 15,49 confirma esta situación, trazada para el complejo-εἰκών. La imagen y semejanza es «expresión para el hombre en su plenitud, que se manifiesta como inmortalidad, incorrupción, gloria y δύναμις (15,43s.53s)» (TRE 6, pág. 497). Aparece una conciencia acusadamente cristiana en 2 Cor 3,18, en la idea de una transformación de los creyentes en la «imagen misma» en la contemplación de la gloria del Señor con el rostro descubierto. Pablo expresa así el proceso de la configuración de la imagen en una vivencia «carismático-extática» tal vez visionaria, que avanza paso a paso (cf. Rom, 8,29). En un contexto parenético, en el marco de la argumentación «hombre viejo-hombre nuevo», aparece en Col 3,10 el lema «según la imagen de su creador». Se les recuerda a los interpelados su imagen de Dios, graciosamente renovada en Cristo (cf. Gn 1,26s.), y se les incita al correspondiente comportamiento ético.

c) El varón como imagen de Dios. A lo largo de un razonamiento que analiza el problema de la obligación de llevar el velo impuesto a las mujeres, en 1 Cor 11,7 se limita la semejanza de Dios al varón en cuanto imagen de la gloria de Dios y cabeza de la mujer. – En su argumentación, de tipo midráshico, hace suyo, como *argumentum ad hominem,* un proverbio preacuñado: a tenor de las concepciones judías de aquella época, el cabeza (de familia) es el «lugar» de la semejanza de Dios (TRE 6, pág. 497). Pero sólo desde los presupuestos sociales modernos puede percibirse aquí una tendencia misógina.

El Nuevo Testamento da por supuesta la fundamentación de la semejanza divina en la teología de la creación y la desarrolla en dirección a una renovación y confirmación cristológica. El concepto εἰκών proporciona aquí el marco cronológico e histórico-cultural preacuñado.

◆ Bibliografía: THWNT 2, págs. 393-396; EWNT 1, págs. 942-949 (bibliografía); TRE 6, págs. 491-498 (J. JERWELL).

Josef Ernst

IMMANUEL

(Hebreo עִמָּנוּ אֵל *['immānū 'ēl]*, «Dios con nosotros», Vulg. Emmanuel), nombre de un niño, cuyo nacimiento de una עַלְמָה *['almāh]*, «virgen» o «mujer joven»), anunciado por el profeta Isaías, constituía, según Is 7,14b, la señal dada a ↗ Ajaz o respectivamente a la casa de David, en el marco de un episodio durante la guerra sirio-efrainita. Frente a la interpretación, directamente mesiánica, predominante e incluso única en el pasado desde muchos puntos de vista, que aplicaba la sentencia a Jesús (Mt 1,23), en la exégesis científica veterotestamentaria de los últimos decenios, y en el marco de las numerosas y diversas soluciones propuestas, se ha llegado a un cierto consenso que identifica a Immanuel

con el hijo y sucesor de Ajaz. Según esto, con el anuncio del nacimiento de un hijo en el contexto de un oráculo dinástico se le anunciaba al rey Ajaz por anticipado el desenlace favorable de la amenaza militar que proyectaban sobre Judá el Estado arameo de Damasco, el reino del Norte y el poder asirio. Esta interpretación es la que mejor encaja con el estado actual del texto, así como con la posición personal del profeta en Is 7,1-17, dentro del llamado «memorial de Isaías» (Is 6,1-8,18*), y sitúa asimismo la yuxtaposición de tendencias de castigo y de salvación en Is 7,1-17 en un punto de equilibrio relativamente satisfactorio, aunque siguen existiendo considerables dificultades: la presencia de un relato ajeno, la estructuración de Is 7,13-17 como sentencia de castigo contra la casa de David, los problemas de crítica literaria de Is 7,14b-17 y otras numerosas observaciones textuales abren de par en par las puertas a otras interpretaciones. En lo que respecta sobre todo al carácter del relato ajeno, hay que preguntarse si Is 7,1-17 fue redactado en la época de Isaías y/o sólo refleja este periodo, o si, por el contrario, el acontecimiento debe leerse sobre el negativo de la catástrofe del 587 a.C.: en este segundo caso, la señal consistiría o bien en que se anuncia el final de la casa de David como consecuencia de la errónea política de los davídidas, paradigmáticamente representada en Ajaz (Immanuel sería entonces el sucesor del trono en cuyo nombre se renueva probablemente la garantía de permanencia en favor de la dinastía [v. 9b], pero cuyo destino documenta la ruptura entre Dios y el linaje de David sobre el telón de fondo de vs. 11-13 [tu Dios-mi Dios] a cuyas consecuencias se alude), o bien en que a la dinastía que ha fallado a los ojos de Dios se le contrapone un antípoda, el soberano mesiánico de los últimos tiempos (cf. Miq 5,2). Frente a esta explicación, para la mayoría de los investigadores actuales el v. 15, redaccionalmente valorado y mesiánicamente interpretado, es el puente hacia la intelección mesiánica del Immanuel en la época neotestamentaria.

◆ Bibliografía: J. Werlitz, *Studien zur literarkrit. Methode,* B 1992 (bibliografía); NBL 7, págs. 227ss. (M. Görg); R. Stahl, *«Immanuel» –Gott mit uns? Mitteilungen und Beiträge* (ed. por la Facultad de Teología de Leipzig, Forschung.–Stelle Judentum), 8 (1994), págs. 19-36 (bibliografía).

Jürgen Werlitz

Imposición de las manos

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El gesto de la imposición (hebreo סמך *[smk],* más bien «apoyar con fuerza») la o las manos sobre la cabeza de una persona o de un animal forma parte de varios procesos rituales. Los testimonios pertenecen a la

capa sacerdotal del Pentateuco y a su campo de irradiación. Deben distinguirse cuidadosamente los siguientes contextos y formas del gesto: *a)* sacrificio de animales (holocausto, sacrificio de la comunidad [hebreo זֶבַח שְׁלָמִים -*zæbaḥ šelāmīm*] y sacrificio por el pecado): inmediatamente antes de la inmolación, el oferente (sacerdote o laico) apoya *una* mano (¿la derecha?) en la cabeza del animal que será sacrificado (Lv 1-4). *b)* Rito del macho cabrío: el Día de la Expiación, el sumo sacerdote, tras la confesión de los pecados, transfiere, mediante la imposición de *ambas* manos, la culpa a un macho cabrío, que a continuación es llevado al demonio del desierto ↗ Azazel, es decir, no es sacrificado (Lv 16). *c)* Investir de un cargo: en la consagración de los sacerdotes (Éx 29; Lv 8), las manos se imponen sobre la víctima del sacrificio *no* sobre el sacerdote. El ritual de la consagración de los levitas conoce, en cambio, dos imposiciones de manos diferentes: los israelitas imponen las manos sobre los levitas (¿los levitas como «ofrenda» de Israel?) y los levitas sobre los animales del sacrificio. En Nm 27,15-23 (Dt 34,9) Moisés instituye a Josué como sucesor suyo mediante la imposición de las manos. *d)* Los testigos de una blasfemia imponen las manos sobre el transgresor antes de la lapidación (Lv 24,14; Dt 13,34).

En el Antiguo Testamento no se ofrece una explicación de la imposición de las manos. Se proponen como alternativas de interpretación, todas ellas inseguras, las siguientes: *a)* transferencia de los pecados (sólo aplicable al caso del macho cabrío, no a los sacrificios); *b)* identificación del oferente con el animal ofrecido en sacrificio, especialmente la realización simbólica de la entrega de la vida del sacrificante (que no encaja en los sacrificios comunitarios); *c)* acto de entrega a la muerte sacrificial; *d)* declaración de propiedad (con la que se le computa la víctima al ofertante; según la tradición, el sacrificante debe realizar por sí mismo este acto singular; *e)* designación del destinatario de una acción ritual.

En otros contextos conceptuales (p. ej., con los verbos שׂים *[śjm]* y שׁית *[šjt]* en lugar de סמך *[smk]*), la imposición de las manos es señal de lamento en 2 Sam 13,19 y gesto de bendición en Gn 48,13-18.

No se sabe si el «rito de ordenación» neotestamentario se deriva directa y exclusivamente de Nm 8; 27; Dt 34 (y Gn 48) o si existen otras influencias (del judaísmo temprano).

◆ **Bibliografía:** AncBD 3, págs. 47s.; NBL 2, págs. 27s.; THAT 2, págs. 161s.; ThWAT 5, págs. 883-889; TRE 14, págs. 415s. • R. Rendtorff, *Leviticus* (BK.AT 3/1), Nk 1985, págs. 32-48 (bibliografía); R. P. Knierim, *Text and Concept in Leviticus 1:1-9* (Forschungen zum AT 2), Tu 1992.

Georg Steins

2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento utiliza la expresión ἐπιτιθέναι τὰς χεῖρας (o

ἐπίθεσις τῶν χειρῶν) como giro fijo y establecido para la imposición de manos. Este uso lingüístico aparece ya en los LXX (a menudo como traducción del hebreo סָמַךְ יָד עַל *[sāmak jad al]*, Gn 48,14; Nm 8,10; 27,18.23; Dt 34,9). La expresión χειροτονεῖν (originariamente «elegir por votación a mano alzada», cf. 2 Cor 9,19; Did 15,1) sólo figura con el significado de «instituir en el cargo mediante la imposición de las manos» en Hch 14,23.

En la literatura helenista está ampliamente testificada la imposición de las manos (o tocar con la mano) con fines terapéuticos (Serapis, Asclepio, Apolonio de Tiana).

El Nuevo Testamento conoce la imposición de las manos como *gesto de curación y de bendición:* Jesús cura mediante la imposición de las manos (Mc 6,5; Lc 4,40; 14,13; cf. Mc 5,23; 7,32; 8,23) o tocando a los enfermos con la mano (Mc 1,41; 8,25; Mt 20,34). Pone las manos sobre los niños y los bendice (Mc 10,13-16). En su nombre, y enviados por él, sus discípulos (y más en especial los ↗ Doce: Mc 6,13) prolongan las curaciones mediante la imposición de las manos (Mc 16,17s.; Hch 14,3; 28,8; cf. Sant 5,14) o tocando con la mano (Hch 3,7; 5,12; 9,17.41).

La *transmisión* o *comunicación del espíritu* mediante la imposición de las manos, ya mencionada en Dt 34,9, ha sido recibida y confirmada en el Nuevo Testamento: *a)* para la iniciación cristiana, y *b)* para comisiones ministeriales. *a)* Hch 8,14-18 indica que la comunicación del Espíritu mediante la imposición de las manos de Pedro y Juan tiene una significación complementadora del bautismo (↗ confirmación). Según Hch 19,3-7, el bautismo «en el nombre del Señor Jesús» y la imposición de las manos con la que se transmite el Espíritu Santo sustituyen el bautismo de Juan. Heb 6,2 enumera las enseñanzas sobre bautismos (lit.: «abluciones») y la imposición de las manos como parte constitutiva de la catequesis cristiana fundamental. *b)* Pablo y Bernabé, elegidos por el Espíritu, son comisionados por la comunidad, mediante la oración y la imposición de las manos, para anunciar el evangelio (Hch 13,1ss.). Hch 6,1-7 ofrece un paradigma de la evolución y la transmisión protocristiana: mediante la oración y la imposición de las manos, los doce apóstoles instituyen a siete hombres, elegidos por la comunidad, «de buena reputación, llenos de espíritu y sabiduría», para «el servicio de las mesas» (cf. Nm 27,15-23). Hch 14,23 informa de la designación de presbíteros mediante la imposición de las manos de Pablo y Bernabé: el texto refleja el orden ministerial vigente en la época de la redacción de este escrito. En las Cartas pastorales exhorta Pablo a su discípulo Timoteo a no descuidar el carisma que se le ha concedido (en este caso la gracia del ministerio) «mediante intervención profética con la imposición de las manos del presbiterio») (1 Tim 4,14; 1,18) y a que «reavive el don de Dios

que hay en ti por la imposición de mis manos» (2 Tim 1,6). La alta estima del carisma del ministerio prohíbe una precipitada imposición de las manos (1 Tim 5,22). Según Hch y las Cartas pastorales, la oración y la imposición de las manos (para la comunicación del carisma ministerial) son los elementos constitutivos básicos de la instalación en un ministerio eclesial para la preservación de la transmisión apostólica.

◆ Bibliografía: LThK² 4, págs. 1344s. (N. Adler); ThWNT 8, págs. 160ss. (Ch. Maurer), 9, págs. 417s., 420-423 (E. Lohse); TRE 14, págs. 415-422 (bibliografía) (A. T. Hanson); RAC 13, págs. 482-493 (C. Vogel). • N. Adler, *Taufe und Handauflegung,* Ms 1951; H. von Lips, *Glaube-Gemeinde-Amt,* Go 1979; O. Knoch, «Die Funktion der Handauflegung im NT», LJ 33 (1983), págs. 222-235; K. Scholtissek, *Vollmacht im AT und Judentum,* Pb 1993, págs. 124-129.

Klaus Scholtissek

Incienso

(Hebreo קְטֹרֶת *[qᵉtoræt],* לְבֹנָה *[lᵉbonāh],* griego λίβανος, θυμίαμα, latín *thus, incensum)* es la resina seca del árbol *Boswellia carteri,* que crece básicamente en la altiplanicie etíope del Tigre. Otras especies prosperan en las zonas costeras de Omán y del Yemen *(Boswellia sacra)* y en la India. Cuando esta resina se quema con brasas de carbón en recipientes adecuados (incensarios) despide un aroma balsámico. Desde la Antigüedad se le atribuyen propiedades apaciguadoras (sobre los dioses y los hombres). Existen testimonios de su empleo en Egipto y en Oriente desde el III milenio a.C. (en el culto, en la medicina y en la cosmética).

Desbordando el círculo del culto privado (Ez 8,7-13), en la época postexílica (h. el 500 a.C.), las mezclas aromáticas (Éx 30) entraron también en el culto oficial de Israel a Yahveh, en un primer momento como aditamento a las ofrendas de alimentos (Lv 2,1s.) –aunque todavía no en el sacrificio expiatorio (Lv 5,11; Nm 5,15)– y más tarde fue también esparcido sobre los panes de la presencia en el templo (Lv 24,7). Éx 30 prescribe finalmente las ofrendas de incienso de la mañana y la tarde sobre el único altar del incienso del templo postexílico. El término es usado también en sentido metafórico, sobre todo en la literatura sapiencial.

◆ Bibliografía: PRE Suppl. 15, págs. 700-777 (bibliografía) (W. W. Müller). • D. Martinetz y M. Pfeifer, *Der Weihrauch. Geschichte, Bedeutung, Verwendung,* Rb 1997 (bibliografía).

Michael Pfeifer

Incredulidad

a) Los conceptos. El Antiguo Testamento no conoce un término técnico para la idea de la incredulidad,

pero sí un amplio círculo de significados que el Nuevo Testamento da por supuestos. El campo semántico neotestamentario concuerda ampliamente con el del judaísmo temprano: ἀπιστία significa infidelidad y también –y acentuadamente en el Nuevo Testamento– incredulidad en el sentido de rechazo del evangelio (Rom 11,20), de ↗ endurecimiento (Mc 16,14) o duda (Rom 4,20); ἀπιστέω significa ser infiel (Rom 3,3) o incrédulo (Lc 24,11); ἄπιστος (Hch 26,8) es la persona dubitativa, que no concede crédito, tanto en el sentido de duda desconfiada (Jn 20,27; Mc 9,19) como en un sentido técnico, como denominación de los paganos (1 Cor 7,12 y otros).

b) Comprensión fundamental. La Sagrada Escritura no conoce la incredulidad como duda teórica acerca de la existencia de Dios, sino como negación de su unicidad (Is 42,6-20) o de su poder y su justicia (así la opinión de los «necios» en Sal 10,4; 14,1: «No hay Dios»). En el Nuevo Testamento, sobre esta base y en transformación cristológica, la incredulidad es negación de la filiación divina de Jesús (Jn 20,27) o duda sobre su poder de hacer venir el reino de Dios (Mc 6,1-6a) o sobre la magnitud de su amor para perdonar los pecados (2 Tim 2,13). Su concepto opuesto es la ↗ fe en la unidad (diversamente acentuada en el Antiguo y el Nuevo Testamento) de confianza y conocimiento, de confesión y aceptación totalmente orientados a Dios, a sus instituciones y sus mensajes, a su creación y a su plan en la historia y, en el Nuevo Testamento, como síntesis de todo, a su Hijo que, según Heb 12,2, es el «iniciador y consumador de la fe». Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento la incredulidad es, sobre todo, rechazo, difamación y desconocimiento como alternativas libremente elegidas frente a esta fe.

c) Incredulidad y culpa. El conocimiento del Dios único se acerca, en la teología sapiencial vetero y neotestamentaria (Sab 13; Rom 1,18-32) al pensamiento estoico que confía, en principio, en la razón humana creada por Dios. El quebrantamiento del mandamiento principal es considerado como la fuente de todo mal, porque es Dios quien da y garantiza la ley moral (Sab 14,12-24; Barsi 54, 17s.; Rom 1,18-3,20; Sant). De ambas cosas depende que la incredulidad, cuando afecta a la relación fundamental con Dios o su Cristo, pueda ser entendida como ↗ culpa, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo. Sobre todo Jn aplica esta secuencia de ideas a la cristología (Jn 16,9; cf. 8,21-24; 15,22-25): Quien rechaza al que revela el amor de Dios (3,16) permanece en las tinieblas del odio. En toda la Escritura es válido: del mismo modo que la fe se presenta unida a la verdad y a la justicia, así, a la inversa, la incredulidad aparece vinculada a la mentira y a la injusticia. Criticar esta concepción como des-

calificación de quienes piensan de otra manera o tienen otras creencias es introducir categorías modernas en el horizonte de la comprensión bíblica. De hecho, el discurso sobre la incredulidad como el pecado básico se hace con la intención de superarla: la incredulidad no es una fatalidad o un destino sino una situación de la que cada individuo es responsable y que, merced a la gracia de Dios, puede y debe superarse por la palabra de Jesús (Jn 20,27). Cuando se establece una estrecha conexión entre la incredulidad y el endurecimiento (Is 6; Rom 9ss.), el acento no recae en la relativización de la responsabilidad humana sino que lo que se pretende es presentar el aspecto negativo de la incredulidad como consecuencia del castigo divino y, por tanto, y por otro lado, fundamentar aún más en la justicia de Dios las promesas de una superación definitiva (Rom 11).

d) La incredulidad en la realización existencial del creyente. Encierra una extraordinaria densidad existencial el grito de petición de ayuda que dirige a Jesús, con lágrimas, aquel padre angustiado, en el relato de la curación milagrosa de Mc 9,14-29: «¡Creo! ¡Ayuda a mi incredulidad!». Fe e incredulidad aparecen en este pasaje, al igual que en el resto de la Sagrada Escritura, como magnitudes contrapuestas, pero la fe incluye la confesión de incredulidad que grava, como duda e inseguridad, la debilidad humana y aún más la súplica por su superación. Bajo esta modalidad, la incredulidad es una experiencia radical del ser cristiano, aunque ciertamente bajo el signo de la fe. Mt habla abiertamente de la tensión entre disposición al seguimiento y tentación precisamente a propósito de la «poca fe» de los discípulos (8,26; 14,31; 16,8).

La incredulidad con que, según el Nuevo Testamento, tropezaron los misioneros del cristianismo primitivo necesita una cuidadosa diferenciación. En el caso de los judíos, Pablo la achaca a que «tienen celo por Dios», pero les falta el conocimiento de Jesucristo (Rom 10,2). En el caso de los paganos obedece a una contradicción con la voz de su conciencia que pide ser disipada mediante la proclamación del evangelio (Rom 1,16-25). En ambos casos, estas difíciles cuestiones requieren en nuestros días la mediación de una cuidadosa valoración de los datos bíblicos.

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 290-295 (G. Barth); A. Vergote, *Religion, foi, incroyance,* Bl 1983.

Thomas Söding

Infancia de Jesús, Historia de la

A diferencia de Mc y Jn, Mt 1-2 y Lc 1-2 ofrecen textos que hablan del origen, el nacimiento y la infancia de Jesús, llamados historias o evangelios de la infancia. Mucho más importante que la pregunta –lastrada por múltiples problemas– acerca

de su valor histórico, es la relativa a su teología. Los relatos mateano y lucano tienen muy pocos detalles comunes (aunque de fundamental importancia teológica), que el kerigma Cristo postpascual relaciona con el origen y los inicios de la vida de Jesús: filiación divina y davídica, generación en virtud del espíritu, concepción virginal. Pero el nacimiento en Belén en tiempos de Herodes el Grande y la residencia en Nazaret tienen fundamentos tan opuestos que es preciso atribuirlos a diferentes fuentes históricas.

a) Los elementos específicos de la *exposición mateana* son la ↗ genealogía de Jesús que, a través de David, llega hasta Abrahán, y las cuidadosas citas bíblicas (1,22s.; 2,5s.15.17s.23), por medio de las cuales se presentan las promesas a Abrahán y las profecías mesiánicas como cumplidas en el acontecimiento Cristo. Se discute hasta qué punto se ha recurrido a fuentes. En razón de las repetidas instrucciones a través de sueños (1,20; 2,12.13.19.22) y la casi permanente analogía con la biografía de Moisés, que interpreta a Jesús como el nuevo profeta prometido en Dt 18,15-18, Strecker, Brown y otros investigadores asumen la existencia de una fuente unitaria de la que bebe Mt 1,18-2,23. Opinan lo contrario Pesch y Vögtle: el anuncio del nacimiento de 1,18-25 es, según estos autores, una redacción mateana. Dado que las hipótesis crítico-literarias hasta ahora expuestas no son, en general, convincentes, se admite que el cap. 2 (visita de los ↗ reyes magos, matanza de los niños inocentes, huida, regreso) proceden de una fuente que Mt ha reelaborado profundamente.

b) La *historia de la infancia lucana* –compuesta al estilo de las biografías helenistas, con comparaciones tendentes a marcar superaciones– contiene himnos que constituyen reflexiones teológicas *(↗ Magnificat, ↗ Benedictus, Gloria in excelsis Deo, Nunc dimittis);* en ellos se alaba a Jesús como libertador mesiánico, portador de la paz y la salvación de los pueblos, en quien han llegado a su cumplimiento la alianza de Abrahán y los anuncios proféticos. Es posible que Lc haya encontrado ya previamente fijado por escrito el rosario de relatos, a excepción de la perícopa de Jesús a los doce años. Esta fuente prelucana se fundamenta, en 1,5-25.46b-50a.57-67.76-79, en una historia de la infancia de Juan Bautista, conservada en tradiciones judías, que veían en él a Elías redivivo y al mediador escatológico de la salvación. La redacción prelucana se completó con tradiciones que celebraban a Jesús como el Hijo de Dios y de la virgen y redentor engendrado por el Espíritu Santo, superior al profeta Juan Bautista. La perícopa de Simeón abre la perspectiva de la misión a los gentiles. El cumplimiento de la ley y la piedad del templo remiten, por su parte, a tradiciones judeocristianas. Las noticias biográficas

y el apotegma, biográficamente elaborado, sobre el niño perdido fijan el contexto cronográfico del evangelio de Lc y podrían deberse a la redacción lucana.

◆ Bibliografía: G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit,* Go 1962; J. Daniélou, *Los evangelios de la infancia,* Ba 1968; A. Salas, «La infancia de Jesús (Mt 1-2) ¿Historia o teología?», BiblEscBib 1, 1976; A. Vögtle, «Offene Fragen zur lukan. Geburts- und Kindheits-Geschichte», en ídem, *Das Evangelium und die Evangelien,* D 1971, págs. 43-56; ídem, *Messias und Gottessohn,* D 1971; R. E. Brown, *The Birth of the Messiah,* Lo 1977 (trad. esp.: *El nacimiento del Mesías,* Ma 1982); R. Pesch (dir.), *Zur Theologie der Kindheitsgeschichten,* M 1981; Th. Kaut, *Befreier und befreites Volk,* F 1990; W. Radl, *Der Ursprung Jesu. Traditionsgeschichliche Untersuchungen* Zu Lk 1-2, Fr 1996; Ch. W. Jung, *The Original Language of the Lukan Infancy Narrative,* JSNT Sup. 267, Lo-NY 2004.

Thomas Kaut

c) Entre los *evangelios apócrifos sobre la infancia* merecen citarse, como los más antiguos, el *Protoevangelio de Santiago* (s. II) acerca de María y el nacimiento y la infancia de Jesús y la *Historia de la infancia de Tomás (Evangelium Thomae de Infantia Salvatoris),* acerca de los milagros llevados a cabo por Jesús niño.

◆ Bibliografía: Santos Otero, *Los Evangelios Apócrifos,* Ma [8]1993.

Karl Hoheisel

Infierno

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano

La concepción del infierno como lugar de un castigo eterno después de la muerte no figura en el Antiguo Testamento, pero sí aparece el material de ideas a partir de las cuales pudo evolucionar bajo la influencia de la teología de la ↗ apocalíptica judía. Entran aquí: *a)* la ↗ gehena (γέεννα). El originario valle de Hinón גֵּי הִנֹּם *[gē hinnom],* Jos 15,8; 18,16; 2 Re 23,10) fue entendido en el s. II a.C. como el lugar en el que, tras el Juicio Final, se muestra el infierno de fuego (Henet 90, 26s.; 26,4; 27,1ss.; 54,1-6; 56,3s.). Las anteriores sentencias de juicio y castigo sobre el valle (Jr 7,32; 19,6) ejercieron sin duda influencia en esta interpretación, pero el factor determinante fue el planteamiento apocalíptico. En la época subsiguiente, el nombre perdió su referencia geográfica y pasó a designar directamente el infierno de fuego del fin de los tiempos; *b)* el reino de los muertos: שְׁאוֹל *[šᵉʾōl],* Hades [ᾅδης]). Es el lugar donde moran, sin distinción, todos los muertos, convertido más tarde –aunque sin desplazar nunca del todo su significación originaria– en el lugar de estancia de los justos y de los pecadores, en distintos espacios, hasta el Día del Juicio (Henet 22) y, finalmente, en el lugar del castigo de los pecadores

del fin de los tiempos (Henet 63,10; Sal 2,1; 17,4; SalSa 14,9; 15,10). *c)* El abismo (תְּהוֹם *[tᵉhōm]*, ἄβυσσος). En el Antiguo Testamento se designa con esta palabra el agua protooriginaria o los torrentes de las aguas, y también el mundo de los muertos (Sal 71,20) y, más tarde, la cárcel de los espíritus desobedientes (Jub 5,6; Henet 10,4-13; 18,11s. y otros).

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento aparece una aceptación arrefleja y asistemática de estas concepciones, con la diversidad que mostraban en el judaísmo temprano. La *tradición jesuana* conoce la amenaza de la gehena, con la que se pretende acentuar la gran importancia de las exigencias formuladas (Mt 5,22; 5,29s. par. Mc 9,43; Mt 10,28 par. Lc 12,5; Mt 18,9 par. Mc 9,47; Mt 23, 15.33). Fuera de estos pasajes, en el Nuevo Testamento sólo figura en Sant 3,6. – Lc 16,23 presenta el hades (el abismo) como lugar de castigo. En las lamentaciones sobre las ciudades galileas (Mt 11,23 par. Lc 10,15), el hades no significa solamente la profundidad del ↗ mundo subterráneo sino que se le debe entender también como alusión a la reprobación escatológica. – En el abismo están temporalmente retenidos los malos espíritus (Lc 8,31; Ap 9,1s.11; 11,7; 17,8; 20,1.3). – Además de estas concepciones espaciales, expresiones tales como «fuego eterno» (Mt 3,12 par. Lc 3,17; Mt 18,8; 25,41; Jds 7), «el gusano que nunca muere» (Is 66,24 en Mc 9,48) o el «llanto y crujir de dientes» (Mt 8,12; 13,42.50 y otros) dan por supuesto este lugar. El mundo conceptual neotestamentario no se deja reducir a una línea semántica simplificada. El término *infernus* lleva asociada la idea del poder de la muerte como un poder hostil a Dios. Ap 1,18 anuncia su sometimiento al Resucitado y su aniquilación definitiva al final de los tiempos (20,13s.). A la Iglesia se le promete protección frente a este poder (Mt 16,18). – Las sentencias explícitas sobre el infierno son escasas en la literatura neotestamentaria. Faltan totalmente por ejemplo en los escritos paulinos. Pero es evidente que la posibilidad de una escatología negativa de la salvación podía expresarse con otras formas lingüísticas.

◆ **Bibliografía:** Bill 4, págs. 1016-1165; ThWNT 1, págs. 9, 146-150, 655s.; HDG 4/7a, págs. 37-41; EWNT 1, págs. 8s., 72s., 574ss. (bibliografía); D. Marguerat, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Ginebra 1981; C. Milikowsky, «Whit Gehenna?», NTS 34 (1988), págs. 238-249.

Horacio E. Lona

Inmortalidad

La creencia de que tras la ↗ muerte biológica el hombre sigue viviendo (de alguna manera) es una de las convicciones básicas de la mayoría de las religiones. En la Biblia, la inmortalidad es un atributo exclusivo

de Dios (1 Tim 6,16), que se diferencia de la inmortalidad concedida a los hombres después de su muerte mediante la resurrección y la glorificación.

La esperanza en la inmortalidad se orienta hacia la resurrección, para reproducir la imagen de Cristo (Rom 8,29) y estar junto a él (Flp 1,23). Si la ↗ resurrección acontece a través de la transformación, si lo mortal se reviste de inmortalidad (1 Cor 15,51-54) significa que se ha alcanzado un estadio definitivo en el que quedan excluidas otras existencias en proceso de muerte y nueva vida (reencarnación).

La ↗ vida eterna como contenido de la esperanza de la resurrección no significa una prolongación ilimitada de la vida después de la muerte. Debe aquí tenerse presente la diferencia entre βίος y ζωή. El hombre tiene ya en el momento presente vida eterna en virtud de la comunión con Dios (en la fe y la eucaristía, Jn 6,47-51). La muerte ya ha sido vencida: el hombre ha pasado ya de la muerte a la vida a través del amor (1 Jn 3,14). Nada, ni siquiera la muerte, puede separarnos del amor de Dios en Jesucristo (Rom 8,38s.).

En la tradición cristiana, la esperanza más allá de la muerte se halla vinculada a la idea de la inmortalidad del ↗ alma, aunque, a diferencia de las concepciones platónicas, no es entendida como una realidad preexistente, sino que se inscribe en la esfera de lo creado.

◆ Bibliografía: A. M. Dubarle, «La esperanza de la inmortalidad en el Antiguo Testamento», *Concilium* 60 (1970), págs. 30-42; J. Pieper, *Tod und Unsterblichkeit*, M ²1979; G. Greshake y G. Lohfink, *Nahewartung-Auferstehung-Unsterblichkeit, Untersuchung zur chr. Eschatologie*, Fr y otros, ⁵1986; J. Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Rb ⁶1990 [trad. esp., *Escatología*, Ba ²2008]; Ch. Herrmann, *Unsterblichkeit der Seele durch Auferstehung*, Go 1997.

Heino Sonnemans

Inocentes, Matanza de los

Mt 2,16ss. es el único evangelio que transmite la información de la matanza de todos los niños varones de menos de dos años (con referencia a Mt 2,7) de Belén y de su entorno por orden del rey ↗ Herodes, con la intención de dar muerte al Mesías. La narración mateana se cierra con una alusión a la lamentación de Raquel, inconsolable por la muerte de sus hijos (cita de Jr 31,15 o respectivamente 38,15 LXX).

Las fuentes históricas independientes de Mt no conocen ningún asesinato masivo de este género. Existen paralelos con Éx 1,15-22, donde Moisés escapa a la sentencia de pena capital decretada por el faraón.

◆ Bibliografía: R. T. France, «Herod and the children of Bethlehem», NT 21 (1979), págs. 98-120.

Doris Gerstl

INSPIRACIÓN

a) La idea de que existen escritos inspirados se remonta en la historia de la cultura hasta la Antigüedad griega y romana. Los autores del judaísmo temprano (Filón, Mos. II, 188-191; spec. IV, 49; Josefo, c. Ap. I,37) aceptan y desarrollan esta concepción. En los escritos neotestamentarios tardíos (2 Tim 3,16; 2 Pe 1,20s.) se llegó a una primera concreción cristiana. Proporcionaron impulso para ello los interrogantes planteados a propósito del carácter vinculante para la fe en Cristo de los escritos veterotestamentarios, entendidos como ↗ palabra de Dios. Su alcance incluía «toda escritura inspirada por Dios», el objetivo se exponía a través de los conceptos de «enseñanza», «refutación», «educación en la justicia» y se describía el marco teológico global como adquisición de la sabiduría necesaria para la fe salvadora en Jesucristo (2 Tim 3,15s.). El criterio interno es que está «inspirada por Dios» (θεόπνευστος) o impulsada por el Espíritu Santo (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερομένη). Se cualifica, pues, a las «Sagradas Escrituras» (2 Tim 3,15), en razón de su origen, como dadas por Dios, atribuidas, en lo que concierne a la redacción literaria, a hombres que hablan por encargo de Dios y ordenadas, en cuanto a su significación, a la transmisión de la salvación. El apoyo decisivo del modelo de inspiración es la fe, testificada en el Antiguo Testamento, en un Dios que habla a su pueblo y la confianza en la palabra vivificante que ha puesto en labios de hombres llamados por él y a quienes ha confiado la tarea de consignarla en «escritos (ἁι γραφαί). El medio que garantiza la verdad permanente a lo largo de un dilatado proceso de formación es el Espíritu de Yahveh, vinculado en los escritos del judaísmo temprano a la concepción griega del πνεῦμα y cuya eficacia fue relacionada también con los «libros santos» (1 Mac 12,9; 2 Mac 8,23; Filón, Abr. 61; decal. 8,37; Mos II 1-44 y otros). El «Espíritu» y la «palabra», como par conceptual, empujan hacia una condensación en «espíritu y escritura». Según Is 34,16 existe una estrecha correlación entre libro, boca y espíritu del Señor. Pablo pudo recurrir a estas concepciones en la secuencia «sus profetas» – «prometer» – «escrituras santas» y referirlas a la fe en Cristo como a su consumación (Rom 1,2). 2 Pe hizo suya esta idea y la profundizó hasta llegar a las ἱερὰ γράμματα (2 Pe 3,15). Al fondo latía la convicción de que el que habló en el pasado a los padres por medio de los profetas es el mismo que nos habla ahora por medio del Hijo (Heb 1,1s.). Pero hasta 4 Esd 14 y los escritos neotestamentarios tardíos no puede descubrirse la presencia de una teoría refleja de la inspiración.

b) Deben ponerse límites a un estrechamiento subjetivista de la inspiración entendida como un sentirse individualmente afectado a través

de la guía global de Dios, impulsada por el espíritu. Por otro lado, la teoría de la inspiración fundamentada en la Biblia no conoce las objetivaciones que se desarrollaron más tarde en el curso de la discusión especulativa. La inspiración de la Escritura mantiene una conexión dinámica con el carisma profético y el apostólico «que se materializa y se prolonga en el proceso de conversión de la palabra de Dios en libro» (H. Haag). Las reflexiones en torno a un acontecimiento de elección y de capacitación impulsado y guiado por Dios (P. Stuhlmacher) se remontan desde un escrito redactado por hombres hasta la palabra de Dios que, en el encuentro personal, capacita para cada nuevo testimonio. La Iglesia que cree, que confiesa y que interpreta configura el gran marco dentro del cual tienen lugar estos procesos espirituales. Lo que ha sido ya establecido como fundamento en la fijación del canon proporciona impulso para nuevos encuentros en la historia de Dios con los hombres.

◆ Bibliografía: ThWNT 6, págs. 341-350; P. Benoit, *L'Inspiration: Initiation Biblique,* P [3]1954, págs. 6-44; L. Alonso Schökel, *La palabra inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje,* Ba [2]1969; LThK[2] 5, págs. 703ss. (A. Bea); *Mysterium Salutis* 1, 351 (H. Haag; trad. española, Ma 1969ss.); P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des NT,* Go 1979, págs. 47-55; J. Ernst, *Mein Wort brennt wie Feuer,* Pb 1984, págs. 24-29; A. Vögtle, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungs-Geschichte,* Fr 1985, págs. 305-328; B. Lang, *Die Bibel,* Pb 1990, págs. 202-210; NBL 2, págs. 233ss. (M. Limbeck); NHThG 2, págs. 408ss. (M. Limbeck); A. Izquierdo, *Scrittura ispirata, Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione promosso dall'Ateneo Pontificio Regina Apostolorum,* Ciudad del Vaticano 2002.

Josef Ernst

Intereses

Tasa o remuneración que se percibe por el préstamo de dinero, fijada de ordinario en un tanto por ciento anual. El Antiguo Testamento no establece distinciones entre los intereses y la usura (p. ej., Éx 22,24; Lv 25,36; Dt 23,20s.; Neh 5,7; Sal 15,5; Prov 28,8; Ez 18,7ss.; 22,12), sino que mezcla ambos términos como sinónimos. Está prohibido el cobro de intereses por préstamos dinerarios a conciudadanos judíos, pero se pueden cobrar por préstamos o incluso por créditos a extranjeros. En el Nuevo Testamento por un lado se acentúa esta prohibición (Lc 6,34), pero por otro lado se condena al siervo que no ha sabido obtener intereses con su dinero (Lc 19,23; Mt 25,27).

◆ Bibliografía: G. Enderle (dir.), *Lexikon der Wirtschaftsethik,* Fr 1993, págs. 1339-1344.

Joachim Wiemeyer

Interpretación existencial

Método desarrollado por R. Bultmann a partir, entre otros factores, del análisis del ser de M. Heidegger, para poner de relieve el sentido existencial de los textos, y más en concreto el de los textos bíblicos. El conocimiento se basa, según Bultmann, en una relación vital con el contenido de los textos y presupone una comprensión previa de este contenido, a partir de la cual, y en el curso de la interiorización del problema que plantea la referencia objetiva, lleva a un «hacia dónde o hacia qué de la información». Uno de estos «hacia dónde o hacia qué», posible en cualquier tipo de textos, pero impulsado de manera especial por los textos bíblicos, es la pregunta que siempre preocupa a los hombres sobre la singularidad y la finalidad de su existencia que, en cuanto pregunta consciente e inconsciente sobre Dios, incluye un pre-conocimiento de Dios. La interpretación existencial sugiere al hombre, en el marco de un entramado conceptual desmitologizante y adecuado a la historicidad de la existencia, entender la comprensión de la existencia humana contenida en los textos como posibilidad de su propia autocomprensión y –en el caso concreto de los escritos bíblicos– como ser en la fe para una decisión existencial puesta en práctica como su propio ser.

◆ Bibliografía: R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* (trad. esp. *Creer y comprender,* I-II, Ma 1974-1976); J. Florkowski, *Teología de la fe en Bultmann,* Ma 1973.

Martin Evang

Investigación histórico-crítica

1. Historia. 2. Valoración.

Denominación característica de la exégesis científica de la Escritura de la Edad Moderna. El recurso a los métodos científicos de la literatura y la historia (↗ Exégesis 3, Los métodos) han perseguido tres objetivos esenciales: el análisis filológico de los textos bíblicos, la reconstrucción crítica del proceso histórico que estos métodos tematizan o dan por supuestos y la interpretación del sentido histórico de sus enunciados.

1. Historia

Siempre ha existido, ya desde la Antigüedad, y tanto en el judaísmo como en el cristianismo, una cuidadosa investigación filológica de la Biblia (↗ Masora, masoretas, Orígenes, Jerónimo). Se ha mantenido asimismo siempre vivo el interés por la historia de Israel y de la primitiva Iglesia (Eusebio de Cesarea). La alta estima tributada a la interpretación alegórica (↗ alegoría) nunca entorpeció los esfuerzos en pro del sentido literal (Escuela antioquena). Pero de una investigación genuinamente histórico-crítica de la Biblia sólo puede hablarse con propiedad a partir de la Ilustración. Habían proporcionado ya firmes

impulsos en esta dirección el humanismo *(ad fontes)* y la Reforma *(sola Scriptura)*. Aunque hubo, en los inicios del movimiento, importantes contribuciones católicas (R. Simon), la evolución se llevó a cabo en muy amplia medida en el campo de la teología protestante. El proceso afectaba al mismo tiempo y por un igual a los dos Testamentos. La exégesis de la Ilustración cuestionó en especial la credibilidad histórica de muchos textos bíblicos y se esforzó por establecer una concordia, mediante una crítica bíblica racionalista, entre un cristianismo «racional» y la Escritura. La época de florecimiento de la investigación histórico-crítica se inició con la «irrupción del pensamiento histórico en el s. XIX» (P. Hünermann). La importancia de la escuela de la crítica literaria radica en el desarrollo de las grandes teorías acerca de las fuentes (hoy en parte cuestionadas) en el Antiguo Testamento (Pentateuco [Wellhausen]; Isaías) y en el Nuevo (prioridad de Mc [K. Lachmann]; fuente de los ↗ *logia* [Ch. H. Weisse]; Pseudoepigrafía [F. Ch. Baur]). Bajo la influencia de la filosofía de la historia hegeliana, esta escuela se dejó aprisionar, en sus tentativas de reconstrucción, por numerosos prejuicios confesionales e históricos (investigación de la vida de Jesús). La aportación de la escuela de la historia de las religiones (F. Delitzsch, W. Wrede, W. Bousset) radica en la exploración de numerosas fuentes escritas paleoorientales, helenistas y del judaísmo temprano del entorno de los escritos bíblicos. A esta escuela, influida por la teología liberal (A. von Harnack) le resultó difícil captar lo *proprium* del Antiguo Testamento y del Nuevo. En la escuela de la ↗ historia de las formas (A. Gunkel, M. Dibelius, R. Bultmann), cuyos inicios están vinculados a la teología dialéctica (K. Barth), se investigaron, con excelentes resultados, las leyes de la formación de la tradición oral y escrita. Por lo demás, en la exégesis neotestamentaria, la historia de las formas llevó, bajo la influencia de la teología existencial de Bultmann, a una relativización de la historia (interrogantes acerca del Jesús histórico). La escuela de la ↗ historia de la redacción demostró ser pionera en el ámbito de la investigación sinóptica (H. Conzelmann, W. Marxsen, G. Bornkamm), aunque en un primer momento estuvo excesivamente fijada en la diacronía. Las tendencias actuales se centran sobre todo en la observación y valoración de los métodos lingüísticos y sociológicos, que resultan de utilidad exegética en la medida en que ni relativizan el factor histórico ni funcionan al servicio de la teología.

2. Valoración

Si la Biblia es la palabra de Dios en palabras humanas, entonces la investigación histórico-crítica de las formas lingüísticas, la historia del origen, la intención histórica y las repercusiones prácticas de los tex-

tos bíblicos tienen *per se* dignidad teológica (*Dei Verbum,* 12). La investigación estrictamente metodológica, interdisciplinariamente responsable, de la historia de Israel, de Jesús y del protocristianismo no sólo es irrenunciable, en beneficio de la credibilidad misma de la comprensión eclesial de la Escritura, sino que viene reclamada teológicamente por la cosa misma. De hecho, la exégesis histórico-crítica ha llevado, tanto en la Iglesia católica como en la protestante, a un gran enriquecimiento de la piedad y de la teología bíblica, porque a una con la distinción entre el sentido originario de la Escritura y la realidad de la fe de la Iglesia, apareció también en el primer plano la gran riqueza de las teologías bíblicas, tal como se revelan en la multiplicidad de los diversos escritos, capas y enunciados. Pero también se llegó, por otro lado, a un distanciamiento entre la exégesis científica de la Escritura y la exégesis eclesial. Han contribuido a ello no sólo el placer por las hipótesis y la a veces deficiente conciencia de los problemas hermenéuticos de la investigación histórico-crítica de la Biblia, sino también la excesiva cientificación (incluida la especialización) de la exégesis y su concentración en el pasado.

◆ Bibliografía: TRE 6, págs. 346-409 (J. W. Rogerson, B. J. Diebner, O. Merk). • W. G. Kümmel, *Das NT. Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Fr-M ²1970; P. M. Beaude, *Tendences nouvelles de l'exégèse,* P 1979; W. Vogles, «Les limites de la méthode historico-critique», LavalTP 36 (1980), págs. 173-194; H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des AT,* ²1982; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des NT,* Go ²1986; Th. Sternberg (dir.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* Fr-Bs-V 1992; Th. Söding, «Wissenschaftliche und kirchliche Auslegung», en W. Pannenberg y Th. Schneider (dirs.), *Verbindliches Zeugnis,* Go-Fr 1995, págs. 72-121; P. Basta, *Gezerath Shawah: Storia, forme e metodi dell'analogia biblica,* R 2006; G. Braulik, *Studien zu den Methoden der Deuteronomiumsexegese,* St 2006; J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism,* Louisville 2007; J. A. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture: In Defense on the Historical-Critical Methode,* NY-Mahwah 2008.

Thomas Söding

Ira de Dios

Las numerosas sentencias de la Sagrada Escritura sobre la ira de Dios, que se articula como aversión frente a todo mal (Am 1-2) y se dirige contra quienes quebrantan la ↗ alianza (Os 8,1-14) y retienen cautiva la ↗ verdad (Rom 1,18), permiten conocer que no se trata –a pesar de que a veces se la siente como enigmática (Gn 32,23-33; Éx 4,24ss.; cf. Éx 33,20) – ni de un estallido de ciego furor de un déspota caprichoso ni de un poder demoniaco fu-

nesto (Os 11,9; Miq 7,18; Sal 30,6; 103,9s.), sino de la manifestación de la santidad de Dios y de la implantación de su reclamación de dominio absoluto (Sal 5,5ss.; Ef 5,1-6), frente a la cual la racionalización de la ira de Dios impide transformarla en una doctrina de rígida venganza (Job: discursos de los amigos) o en un atributo de Dios. Como reacción divina contra el comportamiento erróneo de los hombres y contra la *hybris* de la autoabsolutización, la ira de Dios no se manifiesta solamente en cada uno de los aislados golpes de venganza sino también en la amenaza global que pende sobre el hombre y su mundo (Is 13,13; 34,1-4; Heb 10,31) y remite a la fractura entre Dios y el hombre abierta, según la protohistoria, con el ↗ pecado original como abandono por parte de la humanidad de la línea de la evolución querida por Dios (Gn 3). Desde entonces, la ira de Dios abarca la situación universal del hombre efímero (Sal 90,9-12; 102,11s.) y la convierte en un tiempo de juicio y castigo (Is 26,20s.; Mt 3,7; Ef 2,3), en el que cualquier desdicha y cualquier calamidad puede ser atribuida a la ira de Dios (Am 3,6). Como quiera que todo lo terreno está a disposición del Dios creador como instrumento de su ira, el creyente sufre a menudo bajo la impresión de estar entregado desamparado a la condenación (Job 16,9ss.; 19,11; Lam 3; 1 Mac 1,54-64). El hecho de que, incluso en el castigo de la culpa humana, la ira de Dios excluye, como consecuencia última, la aniquilación de la creación, está relacionado con el ↗ arrepentimiento de Dios como aquel sí frente a todo lo por él creado, por encima de su juicio y su castigo (Gn 6,6; 8,21s.). Las repercusiones historicosalvíficas se manifiestan en la longanimidad de Dios que impide la irrupción de su ira, que posterga el castigo (Éx 32,13; Jr 18,8; Am 7,3.6) y abre de este modo espacio para la ↗ penitencia y la ↗ conversión (Jr 26,3.13; Jon 4,2; 2 Pe 3,9), para la purificación de los piadosos y para la amonestación de los impíos (Job 33; 36,1-14). Sólo la negativa a la conversión (1 Pe 3,20) hace inevitable la ira del castigo de Dios y remite al Día de Yahveh (Is 13,9-12) o al día de su ira (Am 5,18ss.; Sof 1,15; Lam 1,2), que trae el ajuste de cuentas definitivo y cuyas tribulaciones configuran el juicio final (Rom 2,5ss.; Ap 6,17; 14).

El judaísmo temprano convirtió las repercusiones de la ira de Dios en el juicio final (Sab 5,20; Henet 55,3; 90,18; Sib 3, 556,561) en un tema específico. Tan sólo la inquebrantable voluntad salvífica de Dios puede poner fin a la relación de ira y transformarla en transición hacia una nueva existencia (Os 2,14-23; Is 11,1-10; Jr 31,31-34). – La revelación escatológica y la encarnación visible de la voluntad salvífica, en la que queda incluida la ira de Dios, es, según el testimonio del Nuevo Testamento, Jesucristo (Jn 3,16; Rom 5,8.10; 9,22ss.). Dado que Cristo es el cumplimiento y la consumación

de la ley (Rom 3,25ss.) y que ésta sólo puede ser conocida y valorada en su auténtica significación a través de la nueva alianza (Rom 3,31), la ley ya no puede, en cuanto tal, determinar la relación del hombre a Dios, sino que, cuando hay ley, provoca la ira de Dios (Rom 4,15). En Cristo se escinde la humanidad entre los que quedan liberados de la ira de Dios porque se dejan redimir por su misericordia (Jn 5,24; 1 Tes 5,9) y aquellos otros que, porque rechazan al Salvador Cristo, permanecen bajo la ira de Dios (Mt 3,7ss.; 25,41; Jn 3,36).

◆ Bibliografía: ThWNT 5, págs. 392-448; ThWAT 1, págs. 376-389 (J. Bergmann, E. Johnson); EWNT 2, págs. 1293-1297 (W. Pesch); R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschenleid,* Tréveris 1983; W. Gross, «Zorn Gottes – ein bibl. Theologumenos», en W. Beinert (dir.), *Gott – ratlos vor dem Bösen,* Fr 1999, págs. 47-85; S. Joo, *Provocation and Punishment: The Anger of God in the Book of Jeremiah and Deuteronomistic Theology,* BZAW 361, B-NY 2006.

Renate Brandscheidt

Isaac

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El nombre de Isaac (יִשְׂחָק/יִצְחָק *[jiṣḥāq/jiśḥāq],* de «reír», a causa de la risa de ↗ Sara [Gn 18,12s.15; 21,6a] o de Abrahán [Gn 17,17] y de la gente [Gn 21,6b]) es la forma apocopada de *jiṣḥāq-'el* («El/Dios ríe»). Según Gn 26*, Isaac era un nómada de las regiones marginales, asentado junto a Berseba, que supo asegurarse allí, para su clan, los derechos del agua del pozo (Gn 26,*19-33 JE) y alzó en aquel lugar un altar (Gn 26,33ss. JE) a su Dios protector personal, el «Dios del padre» (?), con el atributivo *paḥad jiṣḥāq* («Terror [numinoso] de Isaac», cf. Gn 31,42.53 E JE]). En Gn 26,6.12-23 podrían reflejarse conflictos entre los hombres de Isaac y los de Guerar por la propiedad de terrenos. Las narraciones originarias sobre Isaac (Gn 26,*7-35) fueron agrupadas por vez primera por el yehovista –en un marco teológico (Gn 26,2b.3a: promesa de ayuda y de bendición)– en una unidad cerrada e insertadas en la serie de sagas de Jacob (Gn 25,19-35.32). Esta serie conocía ya, en su formación elohísta (E) a Isaac como el hijo único del matrimonio legítimo de Abrahán (Gn 21,1*.6aβ.10.12; 22, 1-14.19). Según el yahvista, Isaac nació (Gn 21.2a.6aα.b.7) después de la huida de ↗ Agar (Gn 16,1-14). Sólo en el yehovista es Isaac el hijo de la promesa (Gn 18,1-16). El riesgo que se cernía sobre la antepasada de la estirpe –un relato inicialmente independiente– fue trasladado más tarde a Isaac y ↗ Rebeca (Gn 26,7-11 JE). Y otro tanto cabe decir de la saga del sacrificio del hijo, sustituido en Moria por un carnero (Gn 22,*1-14.19 E). Según Gn 35,27ss. (Escrito sacer-

dotal [P]) Isaac murió a la edad de 180 años y fue sepultado en el panteón familiar de ↗ Mamré.

La importancia atribuida a Isaac en todas las capas del Pentateuco radica en que es el padre de ↗ Jacob y de ↗ Esaú (Gn 25,21-28 J, JE; 27 E, JE). A diferencia de Abrahán, la figura de Isaac aparece poco perfilada: se destaca no lo que Isaac hace, sino lo que Yahveh hace por él (Gn 17,19 P: alianza de Yahveh con Isaac), en él (Gn 22,1-19 E, JE, redacción del Pentateuco: como cordero llevado al sacrificio sin saberlo y portador de la esperanza de Abrahán) o por medio de él (Gn 27 E, JE: bendición de Jacob en lugar de Esaú): Isaac, hijo de la promesa, es un hombre de la bendición divina bajo la escolta y la compañía protectora de Yahveh (Gn 26, 2-3.12.24.28s. JE), un instrumento de la bendición de Yahveh (Gn 27 E, JE). Isaac tuvo especial importancia para Israel como portador de la promesa y padre del antepasado nacional. Fue, al parecer, en el reino del Norte donde mejor se conservó su recuerdo (cf. Am 7,9.16 y también Berseba: Am 5,5; 8,14), lo que explica el interés del elohísta. En el Pentateuco Isaac figura en la triada de los patriarcas a la que se reveló Yahveh (Éx 6,3 P) o a la que se le prometió bajo juramento la tierra (Dt 1,8; 6,10.18 y otros). Son pasajes deuteronomistas: Gn 50,24; Éx 32,13; 33,1; Nm 32,11; también: Gn 35,12; Éx 6,8 P). Junto con Abrahán, Isaac se cuenta en la época postexílica entre los garantes de la alianza de Yahveh con Israel (cf. Éx 2,24; Lv 26,42; Dt 29,12; 2 Re 13,23; Sal 105,9 par. 1 Cró 16,16). Hay asimismo alusiones a Isaac en la literatura veterotestamentaria tardía (Tob 4,12; 2 Mac 1,2; Si 44,22; Bar 2,34; Dn 3,35 LXX). Jdt (8,26) recuerda la prueba de Isaac (Gn 22).

◆ Bibliografía: BHH 2, págs. 775s.; NBL 2, págs. 237, 240; ThWAT 7, pág. 735; TRE 16, págs. 292-296; J. J. Stamm, *Beiträge z. hebr. und altorient. Namenkunde* (OBO 30), Fri-Go 1980, págs. 9-14; E. Blum, *Die Komposition der Väter-Geschichte* (WMANT 57), Nk 1984; H. Schmid, *Die Gestalt des Isaak* (EdF 274), Da 1991; I. Fischer, *Die Erzeltern Israels* (BZAW 222), B-NY 1994.

Lothar Ruppert

2. Nuevo Testamento

Al igual que en el Antiguo Testamento, también en el Nuevo Isaac figura, junto con ↗ Abrahán y ↗ Jacob, entre los patriarcas tribales. Esta tríada sirve en el Nuevo Testamento sobre todo como aposición de identificación: el Dios de Jesús es el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob (Mc 12,26s. [Éx 3,6]; cf. Mt 1,2). *Este* Dios «ha glorificado a su siervo Jesús» (Hch 3,13; cf. 7,32). Según la promesa de Jesús, «muchos vendrán de Oriente y de Occidente a ponerse a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el reino de los cielos» (Mt 8, 11s. par.). En el enfrentamiento a propósito de la verdadera descen-

dencia de Abrahán, acentúa Pablo en Gál 4,21-31 y Rom 9,6-13 tanto la fidelidad como la libertad de la elección de Dios: la promesa a Abrahán no se aplica de una misma manera a toda su posteridad, porque sólo los descendientes de Isaac son «hijos de la promesa» (Rom 9,7s [Gn 21,12 LXX]). También en la secuencia de los testigos de la fe de Heb 11 es mencionado Isaac como portador de la promesa: en virtud de su fe en el Dios capaz de resucitar a los muertos le recuperó Abrahán «en cierto sentido» de entre ellos (Heb 11,9.17-20). La escena en la que Abrahán ata a Isaac (Gn 22,9) y su repercusión en la historia del judaísmo temprano ejercieron una moderada influencia en la interpretación cristológico-soteriológica de la muerte de Jesús en el cristianismo primitivo (cf. Rom 8,32 [Gn 22,12.16 LXX]; probablemente también Jn 1,29; 3,16). Aunque se mantiene la diferencia entre las ataduras de Isaac y la muerte de Jesús, Jub 17,15s. y otros testimonios judíos establecen una conexión entre el sacrificio de Isaac y el sacrificio de la *passah* o respectivamente permiten descubrir puntos de contacto para una interpretación teológica expiatoria precristiana del sacrificio de Isaac.

◆ Bibliografía: TRE 16, págs. 296-301 (R. ALBERTZ, M. BROCKE); AncBD 3, págs. 462-470 (R. MARTIN-ACHARD). ◆ J. DANIÉLOU, «La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif», BIB 28 (1947), págs. 363-393; J. SWETNAM, *Jesus and Isaac,* R 1981; M. KRUPP, *Den Sohn opfern?* Go 1995.

Klaus Scholtissek

ISABEL

a) Los LXX traducen por Ἐλισάβεθ el hebreo אֱלִישֶׁבַע *[ʾælīšæbaʿ],* «mi Dios es plenitud»), nombre de una mujer de la tribu de Leví mencionada en Éx 6,23 como mujer del sumo sacerdote Aarón, hija de Aminadab y hermana de Najsón (antepasado de Jesús según Mt 1,4 y Lc 3,32a.).

b) En Lc 1, Isabel es descendiente de Aarón, mujer del sacerdote Zacarías, pariente de María, la madre de Jesús, pero sobre todo es la madre de Juan Bautista, a quien dio a luz, a pesar de su esterilidad y de su avanzada edad, por gracia de Dios. La fuente del círculo del Bautista subyacente en Lc 1 interpreta al hijo de Isabel como *Elias redivivus* (Mal 3,23), que prepara los caminos del pueblo de Dios del fin de los tiempos (Lc 1,17.76). En esta leyenda personal, Isabel y Zacarías encarnan el Israel de los últimos días que sigue a la predicación del Bautista.

c) En la reelaboración cristiana, Isabel se convierte, en virtud de su salutación profética a María y al fruto de su vientre (acogida en el *Avemaría*) y de su macarismo a la madre creyente de Jesús (Lc 1,45) en representante del Israel que acepta la fe en Jesucristo.

◆ Bibliografía: M. NOTH, *Die israelit. Personennamen im Rahmen der gemeinsemit. Namengebung* (BWANT

46), St 1928; J. D. Fowler, *Personal Names in Ancient Hebrew* (JSOT.S 49), Sheffield 1988; T. Kaut, *Befreier und befreites Volk* (BBB 77), F 1990.

Thomas Kaut

Isacar

↗ Tribus de Israel.

Isaías, Libro de Isaías

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) El libro de Isaías (del hebreo יְשַׁעְיָהוּ *[ješa'jāhū]*, con formas secundarias «Yahveh salva», «salvación de Yahveh», «Yahveh es salvación»; LXX Ἠσαίας, Vulg. Isaias) es, con sus 66 capítulos, el más extenso de los escritos de los profetas, tanto anteriores como posteriores, y asume, en esta categoría, el primer lugar en el canon hebreo. En su forma actual presenta una composición de complejidad extrema, que conduce, en varios recorridos, a través del castigo, a la salvación, y se resiste a una visión global orientada por la lógica y los detalles. Si se inicia su lectura por las últimas páginas, el escrito espera la salvación de Yahveh de los tiempos del fin para los piadosos de la comunidad (o de una de las comunidades) cultual de Israel en ↗ Sión, en la que se incluyen los piadosos de los pueblos extranjeros, junto al juicio y el castigo definitivos de los malhechores de dentro y fuera de la comunidad (65s.). Todo este conjunto ha sido considerado por las posteriores transmisiones de la tradición fijada por escrito, de acuerdo con el título mismo del libro en Is 1,1, como visión de Isaías, hijo de Amós, en el s. VIII a.C. La conexión fundamental que, según esto, se daría entre los caps. 40-66* y los caps. 1-39* está externamente testificada por vez primera hacia el año 180 a.C., en Si 48,22-25, donde se designa a Isaías –y a partir de aquí luego de múltiples maneras hasta el momento actual– como el mayor de los profetas de Israel. En esta visión global, el libro ha tenido una enorme repercusión histórica. En contra de la presentación del canon, que hace que el profeta histórico pronuncie palabras decisivas en el curso de acontecimientos ocurridos varios siglos después, ya a finales del s. XVIII (y con algunas excepciones en épocas anteriores, como la de Mose Ibn Esra) la ciencia de la crítica histórica inició la andadura hacia el descubrimiento de la disparidad de los complejos Is 1-39* y 40-66* (J. G. Eichhorn, J. C. Doederlein) que, a finales del s. XIX, señalaba con creciente precisión que el libro constituye una especie de biblioteca, compuesta por tres profetas diferentes, originariamente independientes, cada uno de ellos con su propia historia de tradición: caps. 1-39* del profeta histórico Isaías (= Protoisaías); caps. 40-55*, de otro profeta anónimo del s. VI a.C., al que, de acuerdo con su posición en

el libro, se le denomina convencionalmente como Deuteroisaías (Segundo Isaías); caps. 56-66, el llamado Tritoisaías (Tercer Isaías), del s. v a.C. (B. Duhm). Con esta articulación tripartita se da la mano una exégesis preferentemente orientada a la *ipsissima vox* de cada uno de los profetas que, en el momento actual, se mueve, en los tres campos citados, hacia disentimientos cada vez más profundos. Las posiciones extremas han oscilado desde un máximo de material garantizado por la crítica histórica hasta soluciones minimalistas en la crítica de la redacción y en la crítica de las tendencias (que llegan incluso hasta la negación de la presencia de material auténtico en los caps. 1-39), de modo que hasta hace poco se daba por perdida la unidad del libro (al menos como hipótesis), que sólo ha podido ser nuevamente restablecida en el marco de la exégesis sincrónica de un *canonical approach*. Con un punto final de la evolución todavía abierto, parece ahora posible, desde el punto de vista crítico, alcanzar un consenso (en contra de una explicación fundamentalista que siempre encuentra seguidores) acerca de que el libro de Isaías, en su forma actual, tiene (al menos) dos puntos de cristalización (R. Rentorff): la actividad del profeta histórico del s. VIII a.C., cuya herencia, en visión retrospectiva, se ha conservado en la parte sustancial de Is 1-39, y textos que, al final del exilio babilónico, intentan controlar la situación en el exilio después del año 587 a.C. (Is 40-66*). El libro en su forma actual puede ser el resultado de un proceso complejo y con varias capas, en el que estos dos núcleos básicos de la tradición, al principio cada uno por su lado, acabaron por confluir y fueron transmitidos como un solo libro.

b) En lo que respecta al punto de cristalización más antiguo de Isaías 1-39, existe por el momento un cierto consenso en que, a excepción de algunas pequeñas unidades de transmisión en 13-23 (p. ej., 22,1-15*), este punto debe buscarse exclusivamente en los caps. 1-11 y en el llamado círculo asirio de los caps. 28-32. Se registra, en cambio, un amplio consenso desde hace ya mucho tiempo, en que por ejemplo Is 24-27, el llamado «gran Apocalipsis», Is 34s. o «pequeño Apocalipsis» e Is 36-39, los relatos de Isaías sobre Ezequías tomados de 2 Re 18-20, no se remontan a Isaías. Pero apenas existe posibilidad de acuerdo acerca de la exacta delimitación del restante material auténtico. Se discute, por ejemplo, acerca de los textos que hablan de un futuro soberano salvífico (↗ Mesías; Is 9,1-6; 11,1-9*), de la inviolabilidad de Sión (Is 8,9s.; 14,24-27 y otros) y de un resto portador de la salvación (para el conjunto, cf. R. Kilian y también O. Kaiser). La cuestión fundamental consiste, según esto, en si la proclamación de Isaías debe ser entendida como simple profecía de castigo o de endurecimiento, que ha sido consignada literariamente en algunas «maldiciones» o lamentaciones (5,8-24*;

31,1ss. y otros) y oráculos de castigos (2,7-21*; 3, 16s. y otros) y/o textos en la línea de la misión de endurecimiento (6,9s.), o si la predicación isaiana contiene ya la yuxtaposición –característica del libro– de castigo y salvación, bien porque tras la proclamación de conversión oral y frente a su fracaso Isaías haya consignado por escrito, con mirada retrospectiva, su mensaje como anuncio de endurecimiento (cf. la hipótesis de retroproyección y memorial escrito sobre Is 6,1-8,18* en O. H. Steck y C. Hardmeier), bien porque ha contado con el exterminio de la clase dirigente y la conservación de un pequeño resto fiel (ambivalencia, según H. Wildberger), o bien, en fin, porque, en el curso de su predicación, y con la mirada puesta en el castigo y la salvación de Sión y del pueblo de Dios, se haya producido un cambio de opinión en el profeta respecto de Asiria como instrumento del castigo de Yahveh (G. Fohrer).

Debe, por consiguiente, dejarse abierta la pregunta de si a partir de los textos agrupados en Is 1-39 es posible extraer *algunas conclusiones histórico-biográficas* sobre la persona del profeta Isaías: según los datos del libro, fue llamado por vez primera o respectivamente comisionado para una misión especial el año de la muerte del rey Ozías (Is 6,1) (h. el 736 a.C.) y prolongó sus actividades hasta poco después del 701 a.C. (22,1-15*), es decir, durante casi 40 años, en Judá/Jerusalén, bajo los reinados de Ozías, Jotán, ↗ Ajaz y ↗ Ezequías de Judá, todos ellos marcados por la política mundial del Imperio neoasirio. Según 8,3 estaba casado con una mujer que, en un relato profético en primera persona, es llamada profetisa. Según 7,3 y 8,1-4 (cf. 8,16ss.), tuvo al menos dos hijos, a los que puso nombres simbólicos. La asignación a un concreto estamento social (tesis del patriciado, por ejemplo), sólo puede contemplarse en un terreno especulativo. Si, de acuerdo con 8,1 y 30,8, sabía escribir, debe asumirse su formación en una escuela sapiencial. 2 Re 18-20 par. Is 36-39 no añaden ninguna información a los rasgos legendarios sobre la figura histórica de Isaías y pertenece enteramente al reino de la leyenda el relato sobre su martirio bajo el rey Manasés (MartIs).

Los materiales parecen estar ordenados, al menos en parte y de una manera genérica, según puntos de vista cronológicos (cf. Is 6,1; 7s.; 14,28; 20; 28-31) y diversas fases de actividad de Isaías, la más tardía en la guerra siro-efrainita, hasta el 701. A esto corresponde también la conclusión de Is 1-39 en virtud de los caps. 36-39, aunque su inserción está probablemente relacionada con 40-66*. Las tres grandes secciones Is 1-12; 13-23 (o respectivamente 27); 28-35 se pueden encajar aceptablemente bien en el esquema escatológico de los oráculos contra el pueblo de Dios – oráculos contra los pueblos extranjeros – oráculos salvíficos, tal como aparecen en Ezequiel

y Jeremías (LXX). El hecho de que no pueda comprobarse estrictamente depende, por un lado, de la historia anterior (colecciones o composiciones antecedentes) y, por otro, de la historia posterior (anexión de Is 40ss.). Forman parte de la historia precedente la retransmisión de la sección central, la edición ampliada de colecciones, posiblemente durante el reinado de Josías (H. Barth, J. Vermeylen), pero más probablemente sólo acometida a gran escala en la época del exilio (O. Kaiser, R. Kilian, W. Werner), que se extiende, a lo largo de varios impulsos, hasta entrada la época persa.

c) La sección fundamental de Is 40-66 surgió en la situación del exilio, en el curso de la victoria, que ya empezaba a perfilarse, del rey persa Ciro (h. 550-540 a.C.). Se la adscribe a un profeta cuya actividad debió desarrollarse en Babilonia. Con todo, ni se menciona un autor como tal ni se encuentran en su legado textos que se hayan servido de géneros típicamente proféticos. De ahí que se hayan discutido tanto su autocomprensión como su identidad, esto último hasta el extremo de renunciar a una persona singular y concreta en favor de la tesis de un círculo de autores (D. Michel).

La unidad literaria de Is 40-55 se daba hasta fechas recientes por comprobada, salvo algunas pequeñas ampliaciones y el problema específico de los cantos del ↗ Siervo de Yahveh (aunque cf. ya K. Elliger, H.-C. Schmitt, K. Kiesow, R. P. Merendino). Pero los análisis crítico-literarios e histórico-redaccionales más modernos (O. H. Steck, R. G. Kratz, J. van Oorschot) insinúan que sólo puede contarse con un sector nuclear para 40-48 (aunque de otra opinión H.-J. Hermisson). La composición del grupo de capítulos, con prólogo (40,1-11), el complejo Jacob-Israel (40,12-48,22), el complejo Jerusalén-Sión (49,1-55,7) y el epílogo (55,8-13), para la que se atribuyen esenciales funciones de agrupación a los cantos del Siervo de Yahveh y a los llamados himnos (C. Westermann, T. N. D. Mittinger. F. Matheus) es, según esto, redaccional y posterior al exilio.

El mensaje central del Deuteroisaías, que desarrolló su actividad en el exilio, radica en la proclamación –desplegada en oráculos salvíficos, anuncios de salvación, controversias y discursos de juicio y castigo– de la voluntad salvífica de Yahveh, que ha demostrado ser, a través de la creación y de la historia, el Único (↗ monoteísmo) y del giro –que ya está emergiendo– del destino de los exiliados por medio del rey persa Ciro, del que Yahveh se sirve como de un instrumento para el derrocamiento de Babel y la vuelta al hogar de los *golá* (nuevo éxodo). La herencia literaria del Deuteroisaías pudo tal vez ser recogida por un grupo teocrático de los regresados que, en la época subsiguiente, ocupó probablemente una plaza entre los cantores del templo (O. H. Steck). Con el fin del exilio en su sentido pro-

pio (el año 538, tal vez en virtud de un decreto de Ciro), y el retorno (al principio sólo de un pequeño grupo de exiliados) no quedaban en modo alguno eliminadas las repercusiones del exilio en Jerusalén y Judá y fue preciso seguir desarrollando un trabajo de convicción acerca de la próxima salvación de Dios entre los que habían permanecido en el país (cf. también 60-62).

d) Is 55-66 nunca ha tenido una gran historia propia. La composición, claramente planificada y articulada en tres partes (56-59; 60-62; 63-66), es el resultado de un complejo proceso de reescritura cuyos inicios se sitúan en el núcleo básico de los caps. 60-62. La hipótesis de una figura profética individual para el Tritoisaías (así por vez primera B. Duhm) como discípulo del Deuteroisaías en la Jerusalén postexílica (K. Elliger) ha sido ampliamente abandonada (aunque cf. K. Koenen) en favor de una explicación histórico-redaccional (C. Westermann) en el sentido de un acoplamiento de fragmentos y complementaciones o respectivamente de la hipótesis de la reescritura, o reducida a la sección fundamental de 60-62 (J. Vermeylen. S. Sekine, especialmente O. H. Steck y en fechas recientes W. Lau; para la categorización cf. O. Kaiser). Pero si se tienen en cuenta las referencias literarias a Is 40-55, esta sección debería explicarse más bien como reescritura a cargo de hombres doctos en la Escritura. Los 11 capítulos reflejan de una manera ampliamente paradigmática la historia de la escatología judía hasta desembocar en la ↗ Apocalíptica (O. Kaiser). Sus enunciados sirven –al menos en los estadios finales (cf. especialmente 56,1-8 y sobre esto R. Rendtorff)– para establecer una conexión entre los complejos 1-39 y 40-66* para un gran Libro de Isaías.

e) Por encima de la pluralidad, que se articula en etapas históricas, el libro de Isaías presenta una unidad centrada en el problema de la relación entre castigo y salvación para Sión y para el pueblo de Dios (y luego también para los restantes pueblos). El castigo anunciado en Is 1-39* se sitúa en la época postexílica y condiciona la pregunta de la voluntad salvífica fundamental de Dios. La pregunta recibe una respuesta positiva en Is 40-55; 60-62, con efectos retroactivos sobre el curso de la transmisión de Is 1-39 (p. ej., 1*; 12; 34s.). La expectativa, que aquí se amplía hasta convertirse en un juicio universal, lleva a una concepción que ya no distingue entre el pueblo de Dios y los restantes pueblos, sino entre piadosos y malvados. Existe la posibilidad de salvación, con independencia del origen. Ya en el libro de Isaías se espera el inicio del reino de Dios (52,7-10). Entendido al principio como *brutum factum*, los transmisores posteriores se atuvieron a él con firmeza y, ante el problema del retraso de la salvación, fueron añadiendo crecientes delimitaciones (conversión y un estilo de vida agradable a Dios). El libro se convertía

así, consecuentemente, en elemento esencial de la proclamación del cristianismo primitivo.

◆ Bibliografía: *Comentarios a los caps. 1-39 (respect. 66):* B. DUHM (HK), Go [5]1968; G. FOHRER (ZBK), 2 vols., Z [3]1991; H. WILDBERGER (BK.AT), 3 vols., Nk 1972-1982; O. KAISER (ATD), 2 vols., Go, vol. 1, [5]1981, vol. 2, [3]1983; R. KILIAN (NEB), 2 vols., Wu 1986-1994. • *A los caps. 40-55 (respect. 66):* P. VOLZ (KAT), Hi 1974; C. R. NORTH, O 1964; G. FOHRER (ZBK), Z 1964, [2]1986; K. ELLIGER (BK) vol. 1, Nk 1978; C. WESTERMANN (ATD), Go [5]1986; H.-J. HERMISSON (BK. AT), vol. 2, Nk 1987ss.; W. GRIMM (Calwer Bibel-Kmtr.), St 1990. • *A los caps. 56-66:* W. KESSLER, *Botschaft des Alten Testament,* St [3] 1986. • *También* TRE 8, págs. 510-530 (D. MICHELL); 16, págs. 636-658 (O. KAISER); R. KILIAN, *Jesaja,* Da 1983; H.-J. HERMISSON, «Deutero-J-Probleme», VF 31 (1986), págs. 53-84; R. RENDTORFF, *Das AT. Eine Einführung,* NK 1983, págs. 201-212; O. KAISER, *Grundlegung der Einleitung in die kanon und deuterokanon. Schriften des AT,* vol. 2, Gt 1984, págs. 29-66; J. BLENKINSOPP, *Isaiah 40-55,* NY-Lo-Toronto 2002; ÍDEM, *Isaiah 56-66,* NY-Lo-Toronto 2003; J. GOLDINGAY y D. PAYNE, *A Critical and Exegetical Commentary on Isaiah 40-55,* vol. 1, *Introduction and Commentary on Isaiah 40.1-44.23;* vol. 2, *Commentary on Isaiah 44.24-55.13,* Lo-NY 2006; A. L. H. M. VAN WIERINGEN, *The Reader-Oriented Unity of the Book of Isaiah,* A 2006; B. M. ZAPFF, *Jesaiah 55-66,* Wu 2006; ÍDEM, *Jesaja 40-54,* Wu 2006.

Jürgen Werliz

2. NUEVO TESTAMENTO

El nombre del profeta Isaías aparece testificado 23 veces en el Nuevo Testamento. En 13 de ellas se dice explícitamente que era «profeta», que hablaba proféticamente. En su «libro» (Lc 3,4; 4,17) se encuentran textos que aluden a Jesús (Mt 4,14 y otros) o a Juan Bautista (Mt 3,3; cf. Jn 12,38). Están «escritos» (Mc 1,2; Lc 3,4), «dichos» (Jn 12,39.41), «pueden leerse» (Hch 8,28.30). Según Pablo, Isaías «dice» (Rom 10,16.20; 15,12); «clama» (Rom 9,27) o «predice» (Rom 9,29). Lo escrito en el libro de Isaías es «profecía» (Mt 13,14; 15,7; Mc 7,6), «habla por medio del Espíritu» (Hch 28,25) y es aplicable primero a Israel (Rom 10,21) o respectivamente a los padres (Hch 28,25). Pero, al mismo tiempo, alude al futuro (Rom 9,27.29; Jn 12,41) y remite, en virtud del πληρόω en Jn 12,38 o de los «cumplimientos de la Escritura» de Mt (4,14; 8,17; 12,17; 13,35 [cf. 13,14: compuesto con ἀνὰ]) a las promesas. Son también numerosas las referencias neotestamentarias al libro de Isaías (en especial a los cantos del ↗ Siervo de Yahveh), aunque no siempre se las puede precisar de forma inequívoca.

◆ Bibliografía: R. H. GUNDRY, *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel,* Le 1967; W. ROTHFUCHS,

Die Erfüllungszitate des Matthäus-Evangelium, St 1969; EWNT 2, págs. 309s.; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus,* Rb 1986 (Excurso 2, págs. 76-82).

Alexander Sand

Isis y Osiris

↗ Egipto, 2. Historia de la religión.

Ismael

(Hebreo יִשְׁמָעֵאל *[jišmā'(')ēl],* «Dios oye»). Según la fuente geográfica del s. VII a.C., recogida en el Escrito sacerdotal de Gn 25,13ss., era una confederación de tribus del desierto siro-arábigo que, como la mayoría de sus miembros, está testificada bajo el nombre de **Šama'il* en textos asirios (↗ Asiria) de la primera mitad del s. VII a.C. En las tradiciones narrativas se le presenta como hijo de Abrahán y, por consiguiente, como hermano de ↗ Isaac, primo de ↗ Moab y de Amón y tío de ↗ Edom. El vaticinio tribal de Gn 16,12*, introducido secundariamente en un «oráculo de nacimiento», es ciertamente preexílico. En Gn 16,1-12* (Documento K^{D} o J/J^{s}) se menciona a ↗ Agar como madre de Ismael, aunque debe dejarse sin respuesta la pregunta de si se trata aquí de un uso lingüístico de la época persa (Agar = todo el norte de Arabia) o de un Agar anterior (Agar = Arabia oriental). El Escrito sacerdotal asume este texto críticamente y, en lugar de marcar distancias entre Ismael e Israel, acentúa, por el contrario, su cercanía (Gn 16,15ss.27; 25,9). Contra esta evolución polemiza de nuevo Gn 21,9-21 (K^{Ds} o J^{ss}). En ciertos textos, Ismael es el representante de los árabes y a través de ellos se intenta definir, en el Israel posterior, la relación que puede o debe mantenerse con estos vecinos.

◆ Bibliografía: E. A. Knauf, *Ismael,* Wi ²1989.

Ernst Axel Knauf-Belleri

Israel. El Israel bíblico

1. Historia. 2. Teología bíblica. 3. Nuevo Testamento.

1. Historia

a) Fuentes. La exposición de la historia del Israel bíblico depende de la elección y la valoración de las fuentes. Se perfila aquí una tendencia a situar, junto al Antiguo Testamento como principal fuente literaria para la historia de Israel, también, como fuente primaria, los datos aportados por la arqueología, la epigrafía y la literatura del Oriente antiguo. Ya en las Cartas de El-Amarna (Dinastía XVIII) se citan varios topónimos cananeos (Guézer, Meguido, Jerusalén), y en la estela del faraón Meneftá (h. 1220 a.C.; TUAT 1, 546-552) figura la mención explícita de Israel. Los documentos mesopotámicos señalan, desde el III milenio a.C., costumbres en el campo del derecho, de la economía y de la articulación social que, con algunas

reservas, pueden ser asumidas como aplicables también al Israel de los primeros tiempos. Indican, por ejemplo, convergencias exactas las inscripciones de Salmanasar III (mención de ↗ Ajab de Israel [TUAT 1/4, 361; 853 a.C.] y Jehú, de la casa de Omrí [ibídem 363, 366s.; 841 a.C.), la estela de Mesá (mención del nombre del rey israelita Omrí [KAI n. 181; 840 a.C.]), las listas de tributarios de Tiglat Piléser III (mención del nombre de Menajén de Samaria y de Ajaz de Judá [TGI[3] n. 28; hacia 740 a.C.]), el relato de Sargón sobre la destrucción de ↗ Samaria (TGI[3] n. 29) y la inscripción de Siloé (KAI n. 189; 701 a.C.). La carta de ↗ Laquis, n. 3 (KAI n. 193) habla de la embajada del general judío Konjahu para solicitar la ayuda de Egipto contra los babilonios. Una crónica de ↗ Nabucodonosor menciona la conquista de Jerusalén (la «ciudad de *la-aḫu-du*», TUAT 1/4 403s.) el año 597 y finalmente las listas babilónicas citan al rey judío Joaquín (TUAT 1/4, 412s.). Son más inseguras las convergencias de *tell* Dan (s. IX, conjunción de Jazael de Damasco, Jorán de Israel y Ocozías de *bjtdwd*).

Para los testimonios arqueológicos del Bronce Medio II (a partir del 1950 a.C.) y hasta la Edad del Hierro III (332 a.C.), cf. Weippert.

b) Los inicios del Israel bíblico. A partir de una creciente devaluación de las fuentes bíblicas como testimonios históricos (crisis del ↗ Pentateuco), hoy día ya no se sitúa el origen de la historia de Israel en la primera mitad del II milenio a.C., en la época patriarcal (J. Bright; M. Metzger), ni en el s. XIII a.C. con el éxodo (W. W. Hallo), ni al final del Bronce Reciente II, con la conquista de Canaán (A. Alt; M. Noth). Sólo concediendo un cierto valor histórico a las fuentes del Antiguo Testamento consiguen algunos investigadores reconstruir, recurriendo a tradiciones paleoorientales y a consideraciones de tipo cultural-arqueológico, la época anterior a la conquista con la ayuda de la narración repetitiva de las tradiciones bíblicas (S. Herrmann; H. Donner). De acuerdo con su aserto programático «la historia comienza donde comienza la historiografía», J. A. Soggin sitúa el inicio de la historia de Israel en la gran monarquía davídico-salomónica, pero se enfrenta a una datación cada vez más tardía de sus fuentes (sobre todo del yahvista). Finalmente, a partir de la consolidación de la administración mediante un sistema de funcionarios y de la creciente convergencia de la documentación históricamente relevante, se ha situado el inicio, lo más pronto, después de la división del reino e incluso más tarde (J. H. Hayes y J. M. Miller). La investigación reciente, sobre todo la angloparlante, cuestiona, en principio, el Antiguo Testamento como testimonio de una historia de Israel, porque como literatura tendenciosa sólo proporcionaría datos fiables a partir del exilio (N. P. Lemche; G. W. Ahlström; R. B. Coote y K. W. Whitelam;

H. M. Niemann). Pero este enfoque tropieza con graves dificultades, porque no tiene en cuenta la arqueología. *c) La época preestatal.* Parece justificado situar los inicios de la historia de Israel a finales del s. XIII a.C., dado que su nombre aparece mencionado en la estela de Meneftá, aunque de todas formas la estela se limita a constatar la existencia de una formación tribal o familiar sedentaria en la montaña de Efraín, compuesta probablemente por *ḫapiru* (↗ hebreos) huidos de las ciudades antes de la coalición fundamental con el grupo de Moisés (*shasu*; NBL 2, pág. 248 [M. Görg]). Sólo es posible formular más afirmaciones acerca de Israel a finales del II milenio con la ayuda de conclusiones analógicas a partir de la investigación etnográfica y etnosociológica. Con la mirada puesta en la cultura urbana de Palestina del Bronce Reciente y bajo la impresión de un modelo del Pentateuco condicionado y determinado por tradiciones históricas, M. Noth adaptó el modelo greco-itálico de la anfictionía, que debería abarcar justamente el sistema de Doce Tribus de Israel y elementos específicos de derecho tribal. Pero esta hipótesis ha sido abandonada debido a consideraciones cúlticas (¿un santuario central?) e histórico-sociológicas (desurbanización y retorno a las formaciones tribales a finales del Bronce Reciente II). En su lugar se propone bien el modelo de revolución (coalición de pequeños campesinos hebreos vagabundeando estacionalmente en torno a las ciudades con fugitivos de las ciudades cananeas, G. E. Mendenhall), para una conquista de Canaán por la fuerza de las armas, o bien el modelo evolutivo (N. O. Lemche), que se inclina por una ocupación básicamente pacífica a lo largo del tiempo.

Parece ampliamente indiscutida en la protohistoria de Israel la presencia de elementos de población de baja extracción social, con estatus seminómada y escasa diferenciación artesanal. Con un género de vida nómada, en parte dentro y en parte fuera del territorio nuclear palestino, entraron en contacto con la civilización urbana mediante migraciones (transmigración; W. F. Albrigh) o cambio de pastos (trashumancia, A. Alt), en la medida en que no abandonaban por su propia voluntad, como *outlaws,* las ciudades para establecerse en las zonas marginales de las tierras cultivadas (cf. las pruebas arqueológicas de *khirbet* el-Meshash, *tell* Esdar, Izbet Sartah, Gilo y otras).

Bajo la presión de la teología veterotestamentaria de la alianza en Éx 33s. y Jos 24, M. Weber ha introducido, como nuevo modelo, el de la confederación (C. Schäfer-Lichtenberger), aunque no cuadra bien con las relaciones de parentesco, tan acentuadas en el Antiguo Testamento, de los primeros israelitas. Recurre también a estas relaciones (sobre todo para la época de los jueces) la tesis etnosociológica de «historia segmentada» (F. Crüsemann; R. Neu), que en-

cuentra ya precedentemente etnias estructuradas esencialmente desde la base del parentesco, que actuaban sin una instancia central (acéfalas).

Los relatos bíblicos sobre los patriarcas, el éxodo y la conquista de Canaán pueden integrarse en muy buena medida en estos modelos, aunque persisten algunas tensiones residuales (éxodo). Según esto, los patriarcas habrían sido transmigrantes, en cuyo origen mesopotámico (↗ Ur, ↗ Jarán) insiste llamativamente el Antiguo Testamento. Los contactos con la población cananea sedentaria estuvieron parcialmente marcados por notables fricciones (Gn 32,23ss.), pero fueron sedimentando lentamente en la integración de los nuevos grupos étnicos, en primer lugar a lo largo del eje geográfico ↗ Penuel-Sucot-Siquén (Gn 32; 34). Las migraciones intrapalestinas de los patriarcas pueden ser descritas según el modelo de la trashumancia, mientras que el relato del éxodo y de la marcha por el desierto combina aspectos evolutivos y revolucionarios con los de la transmigración. Según esto, la conquista de la tierra debe interpretarse como un proceso de cambio o transformación social intracananeo (A. H. J. Gunneweg). La mejor explicación de la época de los jueces y del sistema de las Doce Tribus (Gn 49; Jos 24; Jue 5; cf. R. Smend) es la ofrecida por el modelo de la «historia segmentada».

d) La transición a la monarquía. El sistema tribal segmentado de la época de los ↗ jueces estuvo sometido a la constante crisis existencial derivada de la latente amenaza de la Pentápolis filistea (Pueblos del Mar). Tras un pasajero alivio de la situación en la batalla de Tanac (↗ Débora) contra los cananeos (Jue 4s.), la derrota de Afec, en el año 1054, frente a los filisteos (1 Sam 4), que implicó la pérdida del ↗ arca de la alianza, empujó hacia la formación del Estado. Pensada inicialmente como una prolongación del cargo de juez *(šōped)* (primeros pasos en ↗ Gedeón y ↗ Abimelec, Jue 8s.), la realeza de ↗ Saúl *(nāgīd, mælæk),* apoyada en el campesinado y el ejército, adquirió pronto carácter institucional y dinástico, necesitado de legitimación teológica (1 Sam 10,25). Debido a una serie de carencias religiosas y psíquicas, Saúl no consiguió mantenerse por mucho tiempo y sucumbió en la batalla de Gelboé (1 Sam 10,25).

Con la formación del Estado, la redacción literaria escrita de la tradición (historia del arca: 1 Sam 4-7; historia de la ascensión de David: 1 Sam 16-2 Sam 5; 7-8; L. Rost; A. Weiser) alcanzó una cierta consolidación que informa fiablemente sobre la proclamación de David como rey primero sobre las tribus del Sur (2 Sam 2) y luego también, mediante unión personal, sobre las del Norte (2 Sam 5). Sus grandes logros fueron la transformación de la neutral ↗ Jerusalén jebusea para convertirla en residencia real (2 Sam 6), la expansión de Israel en gran reino con la anexión de los Estados limítrofes de Transjordania, la integra-

ción de las sufragáneas filisteas y de las ciudades-Estado cananeas junto con su aparato administrativo respetando su autonomía relativa, la forja de una política exterior estabilizadora (Tiro) y los preparativos para la construcción del ↗ templo. Por otra parte, dio muestras de evidente debilidad en la regulación de su sucesión (intrigas palaciegas por el trono: 2 Sam 9-20; 1 Re 1-2). Su hijo ↗ Salomón mantuvo la misma política de gran reino y, aunque con algunas ligeras pérdidas territoriales, llevó adelante los planteamientos de David: relaciones políticas y comerciales internacionales (construcción del puerto de Esión Gueber), edificación del templo, consolidación interna mediante la construcción de fortalezas y ciudades fortificadas (Jasor, Meguido, Guézer). Pero dejó sin resolver el problema de una política fiscal desequilibrada (1 Re 4).

Los problemas típicos de aquel gran reino se hicieron más virulentos en la época siguiente: la relación de la realeza con la monolatría de Yahveh, la crisis de identidad derivada de la multinacionalidad del reino, la pérdida de las libertades individuales tradicionales, la construcción del templo único y la presencia de Yahveh.

e) La etapa de los reinos divididos se inició con la rebelión de los círculos norisraelitas conservadores, que no reconocieron como sucesor a Roboán, hijo de Salomón, sino que proclamaron a Jeroboán, jefe de la leva, rey de las tribus del Norte (926 a.C.; 1 Re 12,20). Poniendo en práctica una política consecuente, Jeroboán culminó la separación mediante la construcción de los santuarios a Yahveh de ↗ Betel y ↗ Dan e impuso así un distanciamiento respecto de la adoración de Yahveh de las tribus meridionales de Judá y Benjamín («el pecado de Jeroboán»).

α) *El reino del Norte,* Israel –separado de la dinastía davídica– conoció, en el curso de su historia, diez dinastías diferentes, de las que sólo la de los omridas (Omrí, Ajab, Ococías, Jorán) consiguió mantenerse durante medio siglo (881-845) y la de Jehú (↗ Jehú, Joacaz, Joás, Jeroboán II y Zacarías) incluso durante toda una centuria (845-746). Omrí convirtió a Samaria en la capital fortificada del reino y canceló sus diferencias con Judá para preparar su enfrentamiento con Aram y ↗ Asiria. La protección ofrecida por su hijo Ajab a la religión cananea de ↗ Baal fue un rasgo sistemático de la política religiosa de toda la dinastía y desencadenó la reacción polémica de los profetas de Yahveh, ↗ Elías y ↗ Eliseo. Por esta razón, extirpó Jehú a toda la dinastía en el baño de sangre de Yizreel (Os 1,4). La etapa de Jehú estuvo marcada por fuertes enfrentamientos con los ↗ arameos (cf. Am 1,3ss.), que sólo pudieron superarse mediante un pacto tributario con los asirios (inscripción de Salmanasar III). Un equilibrio de fuerzas entre Asiria y el Estado arameo proporcionó a Israel una etapa de florecimiento bajo Jeroboán II, pero fue también a

la vez un periodo de decadencia social (Amós). A la muerte de Jeroboán se produjeron enfrentamientos que socavaron la fortaleza del Estado. Nuevas presiones expansionistas de Asiria (Tiglat Piléser) impulsaron una alianza entre Aram e Israel, frente a la que Ajaz de Judá se mantuvo neutral, lo que provocó, el año 733, la guerra siro-efrainita (2 Re 16; Is 7s.; Os 5,8ss.). Cuando finalmente, el año 732, el rey Oseas se negó a pagar el tributo a Asiria, Salmanasar atacó a Israel y redujo los límites del reino a la provincia de Samaria y las montañas de Efraín. Una nueva rebelión de Oseas finalizó con la conquista de la capital, el año 722, y la deportación de las tribus del Norte.

β) *El reino del Sur, Judá,* estaba formado por las tribus de Judá y Benjamín y la ciudad de Jerusalén. La ciudad, el templo (↗ Sión) y la ley sucesoria actuaron como elementos de estabilidad. El pequeño Estado debió ser considerado como relativamente insignificante, dado que apenas se mencionan sucesos de alguna envergadura en la secuencia de sus 20 monarcas. Bajo el rey ↗ Josafat (872-852) se llevó a cabo una reforma legislativa (2 Cró 19). Los nombres de Ezequías (725-697) y de Josías (639-609) están vinculados a reformas del culto (2 Re 18; 22s.). Bajo Ezequías de produjeron levantamientos contra Asiria, que tuvieron su culminación dramática el año 701, bajo Senaquerib (2 Re 18): Jerusalén fue privada de su *hinterland* y el reino quedó reducido, en tiempos de Manasés, a una ciudad-Estado sin territorio. El ocaso de Asiria (conquista de Nínive por los babilonios el año 612 a.C.) aportó un intermedio de florecimiento para Judá, utilizado por Josías (622 a.C.) para anexionarse la mayor parte del desaparecido reino del Norte y para poner en marcha un amplia reforma del culto (Deuteronomio). En la etapa siguiente, Judá se vio envuelto en los enfrentamientos entre ↗ Babilonia y ↗ Egipto. Con la muerte de Josías, el año 609, llegó a su fin de hecho la independencia estatal, porque su hijo Joacaz fue destronado por orden del faraón en beneficio de Joaquín quien, tras la derrota de los egipcios en Carquemis, el año 605, se convirtió en vasallo de los babilonios, aunque a continuación se rebeló contra ellos. Su hijo Jeconías tuvo que capitular el año 597 para preservar a Jerusalén de la destrucción. Fue deportado a Babilonia (Ez 19), junto con la clase alta jerosolimitana, en que estaba incluido el profeta Ezequiel (Ez 1,1ss.). Una nueva rebelión de su sucesor Sedecías acarreó la destrucción total de Jerusalén, incluido el templo, el año 586, por orden de Nebuzardán, general de Nabucodonosor, y la deportación al ↗ exilio de la mayor parte de la población (Jr 39,1-10; 2 Re 25). Sobre la conquista de las ciudades fortificadas anteriormente asediadas proporcionan información los óstraka de Laquis.

f) La época del exilio es la de más difícil comprensión histórica, porque

los relatos bíblicos persiguen esencialmente una finalidad teológica: evitar una repetición del fin del reino del Norte del año 722 mediante el recurso de trasladar la identidad de Israel a los exiliados y de esbozar un programa de restablecimiento (en el contexto de un movimiento restaurador generalizado que afectó a todo el Oriente; cf. Donner, pág. 402). La población que permaneció en el suelo de Judá quedó sometida al gobernador judío Godolías, que fijó su residencia en ↗ Mispá. Es probable que, al morir asesinado Godolías (Jr 40,14), muchos judíos, temiendo la represalia de Babilonia, buscaran refugio en Egipto (Jr 44), y más en concreto en ↗ Elefantina, junto a Asuán, donde existía una colonia judía que contaba con su propio templo *Yhw* (papiros de Elefantina). Resulta aquí digna de mención la retrovinculación del calendario festivo anual con la comunidad de Jerusalén (cf. la Carta de *passah* del 419 a.C.; W. Beyerlin, págs. 270ss.). Judá fue incorporada a la provincia de Samaria. A los judíos exiliados en Tell Abib, en el canal de Québar, junto a Nipur (Ez 1,3; 3,11.15 y otros) se les permitió el ejercicio de su religión (para las relaciones comerciales, cf. las actas del «establecimiento bancario» Murashu e hijos, H. Donner, pág. 417). Bajo la influencia de los sacerdotes jerosolimitanos deportados y de los profetas Ezequiel y Deuteroisaías, se llevó a cabo una recopilación global de las tradiciones religiosas de Israel que marcó el origen de una etapa de importantísima creación literaria israelita de la que se derivaron, con lógica coherencia, nuevos esquemas de constitución (sobre todo en Ez 40-48; Dt) que entrarían en vigor para el nuevo Israel después del exilio. Tuvieron aquí fundamental importancia el Pentateuco y la Obra histórica deuteronomista (que establecía una conexión entre la gran esperanza y el acto de benignidad de Evil Merodac (Amel Marduc) en favor del rey Joaquín el año 562 a.C. (2 Re 25,27-29). Con las Lamentaciones se iniciaba una colección de cantos para la superación interior de la catástrofe. Se reescribieron con notable intensidad todos los anteriores libros proféticos de que se disponía. La ↗ circuncisión y el ↗ sábado alcanzaron el rango de confesiones centrales (Éx 31) y sirvieron para preservar la identidad religiosa y social.

g) La época persa se inició con la conquista de Babilonia por ↗ Ciro el año 538 a.C. En el marco de su política de restablecimiento generalizado, el monarca persa permitió el regreso de los exiliados y la reconstrucción del templo de Jerusalén (Esd 1; 6). Artajerjes prescribió la *torá* de Israel como ley obligatoria (Esd 7,25s.). Tras un penoso retorno, se configuró la restauración en lastimosas circunstancias –plagadas de ataques por parte de los samaritanos– y superando dificultades extremas. Bajo ↗ Zorobabel (en calidad de gobernador) y Josué (como sumo sacerdote), pudo dedicarse, el

año 525 a.C., el segundo templo. Se consiguió una mayor estabilidad bajo la jefatura jurídica (desaparición de la fastidiosa vinculación de Jehud a la provincia de Samaria y reconstrucción de las murallas de Jerusalén, Neh 3,-1-32) y religiosa (inauguración de un nuevo orden comunitario) de ↗ Nehemías (h. 445/444–433/432 a.C.) y Esdras (h. 425; para la problemática de las fechas, cf. H. Donner, págs. 452s.). Se concluyó el Pentateuco y se canonizó la *torá* (↗ canon). Israel, o más exactamente la provincia de Jehud, con su población israelita y judía, gobernada (ierocráticamente) por los sumos sacerdotes, se transformó en una comunidad religiosa de judíos prácticamente autónoma (S. Stiegler).

h) La época helenista se inicia con la conquista de Palestina por Alejandro Magno (332 a.C.; Zac 9,1-8). Bajo sus sucesores, los diadocos, Israel-Judá quedó asignado al territorio estatal egipcio helenista de los ptolomeos (así llamados por Ptolomeo I Sóter, 323-283). Aunque en un primer momento no se vieron afectadas ni la religión ni la autonomía de los judíos, se fueron haciendo cada vez más palpables la influencia politeísta y el pensamiento secularizado de la filosofía helenista. Surgió, como corriente opuesta, el movimiento de los jasideos (↗ Asidismo), judíos piadosos muy apegados a sus tradiciones, que consideraban amenazada la herencia de Israel. La diáspora grecoparlante de Egipto (↗ Alejandría) ganó importancia y cultivó como propia la traducción griega de la Biblia de los LXX *(Septuaginta)* (Carta de ↗ Aristeas, ↗ Biblia, 8, Traducciones de la Biblia). La helenización de Samaria desencadenó la oposición de grupos conservadores que construyeron en Garizín, junto a Siquén, su propio centro cúltico (2 Mac 6,2) y finalmente, tras siglos de distanciamiento, se separaron definitivamente del judaísmo. La relativa tolerancia frente a las tradiciones de Israel llegó a su fin hacia el 200 a.C., tras la toma del poder por el seléucida (así llamado por el nombre del fundador de la dinastía, Seleuco I, 323-281) ↗ Antico III, inmediatamente después de la batalla de Paneas. Judea fue incorporada a la eparquía de Samaria (1 Mac 3,10). ↗ Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) prohibió la confesión y la práctica del culto judío y consagró el templo de Jerusalén a Zeus Olímpico (1 Mac 1,41ss.): «La abominación de la desolación» (Dn 11, 31; 12,11). Como respuesta a esta provocación, el año 167 a.C. estalló la rebelión de los ↗ asmoneos (llamados, a partir del 165-161 ↗ macabeos), que reclamaron para sí la dignidad –sacerdotal, aunque no la sadoquita– del sumo sacerdocio y también –paralelamente a la pérdida del poder de los seléucidas, bajo Aristóbulo I (104-103) –, la realeza. Tras el inicial restablecimiento de la religión y del culto en Israel, volvió a reproducirse sin tardanza, a causa de la acumulación de cargos, la helenización y la secularización desenfrenadas, la resistencia de

los conservadores *jasidim* que, frente a aquellas tendencias, promovían el cumplimiento íntegro y sin concesiones de la *torá*. Ante la contaminación del culto, los ↗ esenios reaccionaron con amplios movimientos de secesión (↗ Qumrán). También entre los ↗ fariseos (que, entre otras iniciativas, solicitaron la intervención del monarca sirio Demetrio III), se registraron rebeliones durante el reinado de ↗ Alejandro Janeo (103-76). La literatura ↗ apocalíptica, surgida bajo las turbulencias de Antíoco IV, consideró que había llegado el cambio de eón cuando el romano Pompeyo (63 a.C.) intervino en la guerra civil entre Hircano II y Aristóbulo II, derrotó a Hircano, sometió Judea al dominio pagano romano y la incorporó a la provincia de Siria. Mientras que en el pasado Israel había conservado siempre una cierta identidad territorial, ahora había desaparecido (separación de la ↗ Decápolis, anexión de Idumea, judaizada con métodos coactivos, etcétera). El idumeo ↗ Herodes el Grande, instalado como rey por los romanos (37-4 a.C.), aunque pagano y helenista, promovió el culto jerosolimitano mediante la ampliación y reconstrucción del templo. También levantó importantes fortalezas (entre ellas ↗ Masada, ↗ Maqueronte y Herodión). A su muerte, el territorio quedó dividido al principio entre sus hijos Arquelao, Herodes Antipas y Filipo, aunque sometido a procuradores romanos (p. ej., Poncio ↗ Pilato, 26-36 d.C). Herodes Agripa (41-44) consiguió reagrupar de nuevo bajo su mano la casi totalidad del territorio, pero a continuación se produjo una escalada de disturbios antirromanos (↗ zelotas) que desembocaron, el año 70 d.C., en el estallido de la I guerra judía, la destrucción de Jerusalén por Tito, el año 73 d.C. y la conquista de Masada. Una segunda rebelión, de tintes mesiánicos, de Simón bar Kochba (o Simón bar Kokebá [«hijo de la estrella»]) bajo Adriano, provocó la derrota definitiva. El nombre de Jerusalén fue cambiado por el Aelia Capitolina y la provincia fue llamada Siria-Palestina, tomando la denominación de los filisteos, los enemigos más encarnizados de Israel en el pasado.

◆ Bibliografía: EKL[3] 2, págs. 759-771 (A. H. J. Gunneweg); TRE 12, págs. 698-740 (S. Herrmann); 16, págs. 368-383 (R. Albert, C. Thoma); NBL 1, págs. 154-160 (V. Fritz); 2, págs. 228-231 (H.-P. Müller); págs. 246s. (P. R. Davies), págs. 584-588 (V. Fritz) (bibliografía); ThWNT 3, págs. 356-394 (G. von Rad, K. G. Kuhn, W. Gutbrod); THAT 1, págs. 782-785 (G. Gerleman); ThWAT 3, págs. 986-1012 (H.-J. Zobel); A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes* I, 2 vols., M 1953; W. F. Albright, *The Biblical Period from Abraham to Esra,* NY 1963; R. De Vaux, *Historia antigua de Israel,* Ma 1975; J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001; M. Noth, *Geschichte Israels,* Go [9]1981 (trad. castellana: *Historia de Israel,* Ba 1966);

G. W. Ahlström, *Who were the Israelites?*, Winona Lake, 1986; N. P. Lemche, *Ancient Israel. A New History of Israelite Society*, Sheffield 1988; H. Weippert, *Palästina in vorhellenist. Zeit (Handbuch der Archäologie*, vol. 2/1), M 1988; A. H. J. Gunneweg, *Geschichte Israels bis Bar Kochba*, St [6]1989; R. Neu, *Vom der Anarchie zum Staat*, Nk 1992; H. Haag, *El país de la Biblia. Geografía. Historia. Arqueología*, Ba 1992; G. W. Ahlström, *The History of Ancient Palestine from the Paleolithic Period to Alenxander's Conquest* (JSOT.S 146), Sheffield 1993; P. Kaswalder, «L'archeologia e le origini di Israele», RivBi 41 (1993), págs. 171-188; M. Metzger, *Grundriss der Geschichte Israels*, Nk [9]1994; S. Stiegler, *Die nachexilische JHWH-Gemeinde*, F 1994; R. Albertz, *Die Exilzeit, 6 Jahrhundert vor Chr.*, St-B-Co 2001; A. Marchadour y D. Neuhaus, *The Land, the Bible, and History*, NY 2007; E. Abate, *La fine del regno di Sedecia*, Ma 2008.

2. Teología bíblica

a) Antiguo Testamento. α) El nombre de Israel (יִשְׂרָאֵל *[jiśrā'ēl]*) figura 2.514 veces en el Antiguo Testamento. Aunque está testificado en documentos extrabíblicos de Eblá *(iš-ra-il)*, Ugarit *(jšr'l)*, en la estela de Meneftá *(Jjz'r)*, en la inscripción de Salmanasar III *(KURSir-'i-la-a)* y en la estela de Mesá *(jšr'l)*, su significado es inseguro. La etimología popular «El que ha luchado con Dios» (Gn 32,29; Os 12,4) no es satisfactoria, porque no tiene en cuenta la valencia sujeto, habitual en las denominaciones extraordinarias, del elemento teóforo *'l*. A diferencia del nombre de Judá *(Ja-ú-da-a)*, llama la atención, en las fuentes babilónicas, la diversidad de las denominaciones de Israel *(Siri'lajja, Ḫumri, bit Ḫumri, Samerina)*.

La fonética del nombre en la estela de Meneftá hace ciertamente posibles derivaciones de *w/jšr*, «ser recto», «ser justo» (cf. «Jeschurum; ThWAT 3, págs. 1070-75; GB[18] pág. 513), del árabe *wšr*, «sanar» (W. F. Albright), o de *šarija* «brillar» (K. Vollers), pero el desplazamiento fonético neoasirio sugiere más bien una significación tomada de *śrj/h*, «contender», «disputar» (sólo Gn 32,29; Os 12,4), algo así como «Dios lucha» o «luche Dios» (J. Heller) o de la formación secundaria *śrr*, «dominar» (A. Lemaire), en el sentido de «Dios domina» o «muéstrese Dios como dominador» (M. Noth, *Die israelitische Personennamen...*, Hi 1968, pág. 207; H.-J. Zobel, pág. 990). Israel figura como nombre personal y como topónimo y, de manera más bien secundaria, también como denominación colectiva de un conglomerado de tribus. Así, la tentativa de A. Lemaire de ver en *'ašri'el* de Nm 26,31; Jos 17,2 el origen de Israel ubicado en una sola familia (la de los asrielitas), es digna de atención en virtud del paralelismo con ↗ Siquén, pero insegura según las leyes de la fonética.

En conjunto, Israel aparece como «una comunidad marcada por costumbres y concepciones jurídicas comunes y por una participación y solidaridad mutuas» (R. Albertz) y determinada por una fe unificante en YHWH y una relación común con la tierra. Este Israel tiene siempre elementos comunes con la idea de «pueblo» y de «comunidad», pero no se identifica plenamente con ninguno de estos conceptos (H. D. Preuss 1, pág. 60). La dimensión «pueblo de Dios» es radicalmente independiente de la situación política.

β) *Época preestatal.* El dato cronológicamente más antiguo, el de la estela de Meneftá, se refiere a Israel como a una etnia de Palestina central. El primer testimonio bíblico cronológico, el de Jue 5, llama a Israel (recurriendo a una denominación literariamente más antigua: R. Smend [cf. *Israel,* 118s.]) «pueblo de YHWH» (*'am JHWH,* designación con fuerte carga de vinculación familiar, mientras que la expresión «pueblo de Dios» *['am hā'ᵃlohīm]* sólo está testificada en Jue 20,2; 2 Sam 14,14), es decir, que emplea el concepto en sentido teológico para referirse a una asociación tribal descentralizada que mantenía una relación con Yahveh (aquí bajo la forma primitiva de campamento del ejército; cf. H. D. Preuss 1, págs. 56, 149) y mostraba estructuras segmentadas y en la que las interconexiones intrasociológicas se describían por medio de genealogías. Esta asociación, no fijada en un primer momento ni por el aspecto interior (cf. la diferente composición de las listas de tribus: Jue 5; Dt 33 [según el v. 7 también debía pertenecer Judá]; Gn 49 [según el v. 10 es a Judá a quien le corresponde la jefatura]; Nm 1s.; 26; Sal 80,2), ni por el exterior (extensión territorial y vinculación política), estuvo marcada desde sus inicios por unas costumbres y unas leyes comunes («Eso no se hace en Israel», 2 Sam 13,12; cf. Gn 34,7; Jue 20,6.10.13). Las instituciones políticas estaban establecidas a nivel de tribu: «Los caudillos, los que empuñan el cetro y los príncipes» (Jue 5,14), los ancianos (Jue 11,5s.), los hombres de la ciudad (Jue 8,5ss.) y los hombres de la tribu (Jue 11,11; 20,21 y otros). Sólo en los casos de graves conflictos asumieron los grandes jueces (Jue 10,4), especialmente el benjaminita Saúl, funciones que desbordaban el marco tribal, en las que se ponía en marcha la solidaridad constitutiva de las sociedades segmentadas (como provocada por Yahveh, Jue 5,11). Entonces, denominaciones tales como «madre de Israel» para Débora (Jue 5,7), «ancianos de Israel» (1 Sam 4,3), «hombres de Israel» (11,15) señalan una creciente consolidación social intertribal.

Aunque las fuentes más antiguas acentuaban la valencia teológica del concepto de Israel («pueblo de YHWH» [Jue 5,11.13], YHWH «el Dios de Israel» [vs. 3.5], a quien la asamblea de las tribus *[jaḥad šibṭē jiśrā'ēl]* reconoce como a su rey [Dt 33,5]), contemplando con mirada retrospectiva la integración del grupo

del éxodo (Moisés), pues conocían los «hechos salvíficos de YHWH en Israel» (Jue 5,11; cf. Os 1,1; Éx 3,7) en el pasado (liberación de Egipto [↗ éxodo] como dato fundamental de Israel), con todo, el elemento teóforo -*'el* del nombre de Israel alude a una precedente veneración de El (¿en un grupo Raquel-Lía protoisraealita?); H.-J. Zobel, pág. 1003; H. Donner, pág. 106; ↗ hebreos). Esta veneración debió ubicarse originariamente, a una con el nombre de Israel, en la zona Penuel-Sucot-Siquén, donde se registró el traslado del nombre a ↗ Jacob (Penuel Gn 32,29.31; cf. ↗ Betel, Gn 35,10; Jos 8,30). Los relatos reflejan un camino de integración religiosa –no exenta de fricciones (cf. Gn 34; Jos 24)–, a lo que también podría aludir la honrosa denominación *yeschurun* (= «el honesto»), aplicada a Israel en la casi contemporánea canción o respectivamente bendición de Moisés (Dt 32,15; 33,5.26), sin duda como contraposición a Jacob (= «el trapacero»).

Los restantes relatos reflejan adoraciones a El vinculadas a clanes (Éx 3,6) y la incorporación de cultos-El locales (p. ej., *'el 'æljōn* en Jebus, Gn 14,18ss.: *'el rō'ī* en Beer-Lajay-Roi, Gn 16,13; 21,8-21; *'el bēt'el* en Betel, Gn 28,10ss.; 35,1-7; *'el 'ōlām* en Berseba, Gn 21,33), peldaños que cristalizan en la denominación colectiva *'el'ælōhē jiśrā'ēl* localizada en Siquén (Gn 33,20), así como en el encumbramiento de Siló a la categoría de santuario suprarregional (Gn 49,10 [?]; 1 Sam 2-4) y en el nuevo estatus de un Israel que se iba consolidando también en el terreno del culto.

Sólo los relatos del éxodo y de la marcha por el desierto informaban acerca de la lenta disolución de la religión El en virtud de la recuperación de la veneración a YHWH de orientación antiestatalista (R. Albertz) («YHWH, el Dios de Israel», Éx 5,1; 24,10; 32,27; 34,23) propia de los ámbitos de las etnias del Sur (↗ Yahveh) todavía en la época preestatal, transmitidas en Palestina central por las tribus de José y Benjamín y, más al sur, por los madianitas y los quenitas (A. H. J. Gunneweg). Israel se convertía así en «la comunidad de Yahveh claramente delimitada, religiosamente caracterizada y orientada a su Dios» (H.-J. Zobel, pág. 1005).

γ) A una con la *incipiente monarquía,* se introdujo un nuevo ordenamiento social de Israel: los titulares tradicionales de las decisiones pasaron a un segundo plano en beneficio de estructuras políticas, militares y económicas centrales (2 Sam 19s.). El nombre de Israel conservó la significación teológica de la época preestatal, mientras que la de «Jacob» insistía más en los factores nacionales (Nm 23,7.21.23; 24,5.17). Pero también se sobrepuso un componente jurídico estatal que, al menos en el aspecto terminológico, implicaba el reconocimiento de Judá como magnitud distinta de Israel: «todo Israel» (1 Sam 17,52; 18,16; 2 Sam 3,21; 8,15; 1 Re 4,7 incluida la re-

gión meridional; 1 Re 5,27; 15,33 excluida la región meridional), «Israel» (2 Sam 5,12 incluida la región meridional; 2 Sam 3,17.19 excluida esta región), «Israel y Judá» «(2 Sam 3,10) y «todo Israel y Judá» (2 Sam 5,5). La jefatura de ↗ Saúl se extendía sobre Israel (1 Sam 9,16.20), expresión que señala, casi con entera seguridad, sólo las tribus del Norte. Pero se conservó a la vez una preponderancia teológica del concepto de Israel. ↗ David fue elegido rey de «la casa de Judá» por los hombres de Judá (2 Sam 2,4.7), pero es «ungido como rey de Israel» sólo en virtud de una sentencia de Yahveh (2 Sam 5,3; cf. 9,16). Ya la literatura de la primera etapa de la monarquía pretendía destacar, recurriendo al Israel preestatal, la constitución de Israel como confederación tribal, como fundación y ordenación sacra de Yahveh que es necesario proteger (Gn 27,29; Nm 24,9). La incorporación de listas tribales posteriores (p. ej., Gn 49,1-27) es prueba del esfuerzo por contraponer a las tendencias monárquicas centralizadoras la figura ideal de Israel como formación tribal.

δ) Con la *división del reino* se diluyó la comunidad como pueblo implícita en el concepto preestatal. Israel pasó a ser la denominación jurídica estatal de los territorios de las tribus septentrionales y centrales de Palestina (2 Sam 19,42ss.) y el concepto político del reino del Norte (1 Re 12ss.), estabilizado como Estado bajo ↗ Omrí (1 Re 16,21s.), mientras que en el concepto de «pueblo de YHWH» se mantenía el componente de la significación religioso-teológica (Ch. Frevel, pág. 86).

Los profetas adoptaron diversas actitudes frente a este cambio semántico: Am y Miq designaban con el término Israel primariamente al reino del Norte (Am 2,6; 3,12.14; 5,4; 7,8.17; 8,2 [en paralelo con la «casa de José: Miq 1,5.13; Nah 2,3]), mientras que Os, Is y Ez podían entender por Israel ambos reinos (Os 1,1.6; 2,2; 9,10, 11,1; 12,14; Is 5,19; 8,14.18; Ez 3,1) y hablar específicamente de «Efraín» cuando se referían al reino del Norte (Os 5,3.9s.; 13,1; Is 7,2.5.8; Jr 31,18; Ez 37,16; Zac 9,10). El nombre de Israel se convirtió en estos profetas en símbolo de la elección y de la voluntad de alianza de Dios (cf. especialmente Os 1,9; 2,25).

ε) *El hundimiento del reino del Norte,* el año 722 a.C., abrió de nuevo una perspectiva panisraelita. Israel pasaba a ser de ahora en adelante una magnitud ideal (como «pueblo de YHWH»), de una manera especial en el naciente Deuteronomio –que también podía realizarse como Judá–. El Dt retroproyectaba la denominación «Israel» a la edad de Moisés y la interpretaba como «asamblea» *(qāhāl)* en el monte de Dios, en la que, en virtud de la conclusión de la alianza y las obligaciones de la ley, se convertía en el pueblo de Dios (Dt 5,22; 9,10; 10,4; 18,16; 23,3-9) y donde había aceptado la reclamación de exclusividad de Yahveh (Éx 34; cf. los preámbulos del ↗ decálogo).

ζ) *El colapso del reino en su totalidad,* el año 587 a.C., reactivó los componentes significativos originarios, aunque ahora con contenidos objetivos más matizados. Quedaba definitivamente escindida la unidad nacional-religiosa de Israel. Israel se convertía en un subconjunto de sí mismo (F.-L. Hossfeld) y se planteaba el problema de quiénes eran los genuinos representantes del verdadero Israel: los *golá* de Babilonia (Ag 1,12; 2,2) o los que habían permanecido en el país. Esta problemática fue reelaborada en el *theolegumenon* del «Resto de Israel» (Dt 4,27; 28,62; Jr 23,2; Ez 20,38; Zac 13,8; ↗ Resto).

Dado que, en principio, ya sólo se mantenía en pie la forma de organización familiar, la concepción tribal de la época preestatal se convirtió en expresión de la nueva organización. Aquí, y como reminiscencia de las agrupaciones nacidas y desarrolladas en el marco de las familias, los clanes y las tribus, se recurrió a la formación de estructuras genealógicas artificiales, a las «casas paternas» (*bēt 'ābbōt,* Esd 2,59; Neh 7,61) modelo retrospectivo para el Escrito sacerdotal P y Cró de la descripción del Israel preestatal (Nm 1ss.; 1 Cró 7,9). Israel es ahora la denominación honorífica (Is 44,5) para designar a los elegidos (Is 44,1; 45,4, es decir, para los exiliados, Jr 50,17-19; Is 46,3), que habían recibido en el Sinaí la *torá* (Nm 1,5-15; 2,3-31 y otros) y fueron los portadores de las tradiciones transmitidas acerca de los hechos salvíficos de Dios en la historia. Para Ez, Israel aparece ahora sustantivado en cuanto que en él se da a conocer el nombre de Dios (Ez 39,7). La pérdida de la forma de organización estatal llevó a una sustitución de las connotaciones colectivas del concepto de Israel por el individualizante «hijos de Israel» (*b^enē jiśrā'ēl*). El lugar de la composición estatal fue ocupado por la comunidad del culto (*'edāh,* Nm 1,2 [P]; *qāhāl* Dt 5,22; 9,10; 3,30, eliminación del estrechamiento semántico a las relaciones de parentesco implícitas en *'am* que, derogando Dt 23,2-9, enumeraba como pertenecientes a Israel a todos cuantos confesaban a Yahveh y estaban dispuestos a observar la ↗ circuncisión y el ↗ sábado (Éx 12,48s.; Nm 9,14; 1 Re 8,41ss.; Is 44,5; 45,20ss.; 56,1-8). En el ámbito de la literatura deuteronómica se acometió una intensa reelaboración de la teología de la ↗ alianza (Dt 4,31; 7,9; 9,5; 30,6). Los deuteronomistas acentuaron la totalidad de Israel (Dt 1,1; 5,1; 11,6; 27,9; 31,11; 34,12) como pueblo propiedad de YHWH (Éx 19,5; Dt 7,6; 14,2; 26,18; Sal 135,4; Mal 3,17), cuya identidad consistía en la vinculación a Yahveh, que estructuraba a Israel hacia dentro (como comunidad fraterna de aprendizaje y de festividad; cf. G. Braulik, págs. 14ss.) y hacia fuera (como sociedad contrastante, cf. N. Lohfink, 1988, págs. 130ss.). Se llegó también, a la vez, a una nueva acentuación de la conexión entre Israel y la tierra (posesión de la tierra

como don: Gn 12,7; 17,8; Dt 5,16; 26,9; Is 11,10-16; Ez 47,21ss.; posesión de la tierra en virtud de la obediencia a la *torá:* Dt 1,8.35; 4,21; 10,11; 11,9; 26,3.15).

η) En la *época postexílica* volvió a restringirse de nuevo la denominación de Israel al uso lingüístico teológico (Jos 3,1; 1 Re 8,62ss.; 18,19; 1 Cró 11,4), aunque la Obra histórica deuteronómica y la Obra histórica cronista se esforzaron por distinguir entre Israel y Judá. La denominación política de la provincia era Jehud (Neh 1,2), mientras que con el término Israel se aludía ya simplemente a su religión: los retornados eran «todo Israel» (J. Schreiner 1995, pág. 34). La comunidad de fe (*'edāh*), representada por Josué (sumo sacerdote) y Zorobabel (jefe político), tenía fundamentación teocrática y estructura hierática y veía su identidad en la culminación de la construcción del templo y el establecimiento de un «culto litúrgico grato a Dios» (R. Hanhart: BK.AT 14/7, págs. 255s. a Zac 4,1-14). La Obra histórica cronista acentuaba la totalidad y la continuidad de Israel (1 Cró 2,7; 9,1; 11,1.4.10), identificada con la «comunidad postexílica» (*qāhāl*, 1 Cró 29,2; 2 Cró 20,14; 28,14) y con el «Resto de Israel», en el que la Obra histórica cronista centraba sus expectativas de restauración, ahora con matices escatológicos (2 Cró 30,6ss.; cf. Ag 1,2; Haussmann, págs. 226s., 239s.). La situación social cristalizó en la formación de una acusada piedad de los pobres (↗ pobreza), en la que estos últimos se entendían, en cuanto «pueblo de Dios», como un subgrupo de Israel (cf. Is 49,13 con Sal 14,4; 72,2; 94,3-8; Sof 2,3).

A la insignificancia política se contraponía el postulado del universalismo teológico (Éx 19,3-8; Is 61,6; cf. 1 Pe 2,9), que preveía nuevas misiones para Israel (Dt 4,5-8; 28,1; Is 42,6; 49,6; 60,3; 66,18-23) y le convertía en meta de la peregrinación de los pueblos. Y aunque este universalismo estaba centrado en ↗ Sión, Jerusalén y Judá (Zac 2,14s.), la denominación de «Israel» se mantenía siempre cercana (Is 2,1-5; Miq 4,1-5), al igual que la de «pueblo de Dios», ahora espiritualizada y convertida en síntesis de la acción salvífica universal de Dios (Is 42,6; 49,6). Y si bien la expectativa mesiánica (davídida) contemplaba la restauración de un Estado nacional, también existían expectativas orientadas a la comunidad (Zac 9,9s.). Este paralelismo reaparece también en los esfuerzos de restauración de Nehemías (Neh 13: consolidación de la comunidad mediante delimitaciones, prohibición de matrimonios mixtos, preocupación por los levitas y por la observancia del sábado) y de ↗ Esdras (Esd 9s.; Neh 8s.: disolución de los matrimonios mixtos, promulgación de la *torá* como ley «canónica», cf. Donner, 4, pág. 465). A pesar de la escisión de los samaritanos (↗ Samaria), la reunificación de Israel y Judá siguió siendo el objeto de la esperanza escatológica (Is 11,12ss.; Ez 37,15ss.;

Zac 10,6-10). Junto al culto sacrificial, surgió el servicio de la palabra divina (cf. Neh 8s.), de modo que se abría ya la senda de la transición de la comunidad del templo a la de la ↗ sinagoga del judaísmo. Este Israel se hallaba ahora bajo la promesa de que Dios volverá a convertirlo de nuevo en su pueblo (Jr 24,6s.) y de que lo mantendrá así por todos los tiempos (31,35s.). En concordancia con la «apertura del Antiguo Testamento», también quedaba abierta al futuro la realización de Israel.

θ) *Época helenista.* La irrupción de la religión extranjera helenista provocó una reagrupación de las fuerzas conservadoras *(jasidim).*

Israel fue (en contraposición a la denominación de «judíos» asignada desde el exterior) la autodenominación del pueblo judío (1 Mac 13,26), título honorífico de la comunidad judía (Bar 3,9s.; Si 44,23; SalSa 11,7; 14,5), que acentuaba la continuidad con el antiguo pueblo de Dios (Esd 2,2.59; 2 Cró 28) y esperaba para el fin de los tiempos una reagrupación de todas las tribus (SalSa 17,44). El componente étnico de la significación perdió su valencia en la delimitación frente a los samaritanos y frente a la judaización, por medios coercitivos, de Idumea bajo los asmoneos. Los ↗ macabeos aspiraban a una restauración del reino de David en la que se percibían reminiscencias de la perdida importancia territorial.

En correspondencia con la aparición postexílica de grupos proféticos, se llegó a la formación de grandes partidos religiosos (↗ esenios, ↗ fariseos, ↗ saduceos), que deseaban conservar las antiguas tradiciones de Israel frente a las tendencias de helenización.

ι) *Qumrán.* La comunidad *(jaḥad)* de ↗ Qumrán se entendía a sí misma como el pueblo de Dios Israel (1QS 5,5.22; 6,13; 9,6; CD 3,19), segregado, en cuanto ↗ «Resto», de un Israel mayor (1QS 6,13s.; CD 14,4s.), como el Israel auténtico (1QS 8,9) que, «en cuanto núcleo de Israel, ha de llevar a cabo su misión en el Israel total» (H.-J. Zobel). Era significativa la insistencia en el carácter laico de Israel, en contraste con el sacerdocio de Aarón (1QS 5,6), que fue prolongada hasta insertarla en la esperanza mesiánica (1QS 9,11).

◆ **Bibliografía:** ThWAT 3, págs. 595-603 (H. J. Fabry); págs. 986-1012 (H.-J. Zobel); 5, págs. 1079-1093 (J. Milgrom y otros); 6, págs. 177-194 (E. Lipiński); págs. 1204-1222 (H.-J. Fabry, F.-L. Hosssfeld y otros); THAT 1, págs. 782-785 (G. Gerleman); TRE 16, págs. 368-379 (R. Albertz); págs. 379-383 (C. Thoma); EKL^3 2, págs. 759-771 (A. H. J. Gunneweg); NBL 1, págs. 940ss. (N. Lohfink); 2, págs. 246s. (P. R. Davies). ◆ H. Seebass, *Der Erzvater Israel und die Einführung der Jaweverehrung in Kanaan* (BZAW 98), B 1966; H. C. M. Vogt, *Studie zur nachex. Gemeinde in Esra und Nehemiah,* Werl 1966; L. Rost, *Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT* (BWANT 4/24,

St [2]1967; L. WÄCHTER, *Israel und Jeschurun* (Arbeiten zur Theologie 1/46), St 1971, págs. 58-64; *Mysterium Salutis* 4/1, 23-99 (N. FÜGLISTER; trad. esp., Ma 1969ss.); H. SEEBASS, «Erwägungen zum altisrael. System der zwölf Stämme», ZAW 90 (1978), págs. 196-220; G. BRAULIK, *Dtn 1-16,17* (NEB 15), Wu 1986; J. SCHREINER (dir.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamenl. Konzeptionen,* Fr 1987; H.-J. FABRY, *Gottesvolk und Gottesreich. Biblische Konzeptionen* (Religionspäd Beiträge 25), Essen 1987; R. ALBERTZ, *Religions-Geschichte Israels in atl. Zeit,* Go 1992; A. H. J. GUNNEWEG, *Biblische Theologie des AT,* St 1992, especialmente págs. 86-97; N. LOHFINK, *«Ich bin Jahwe, dein Arzt» (Ex 15,26), Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), St 1988, págs. 91-155; C. FREVEL, «Die gespaltene Einheit des Gottesvolkes», BILI 66 (1993), págs. 80-97 (bibliografía); N. LOHFINK y E. ZENGER, *Der Gott Israels und die Völker* (SBS) 154, St 1994; A. L. GRANT-HENDERSON, *Inclusive Voices in Post-Exilic Judah,* Collegeville 2002; S. PINTO, *Saremo anche noi come tutti i popoli: la nascita della monarchia (1 Sam 8-11) e il ritorno dall'esilio (Esdra) riletti in chiave biblico-sociologica,* Mi 2008.

Heinz-Josef Fabry

b) Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento aplica el nombre de Israel (68 veces) normalmente al pueblo judío, casi siempre con el acento específico de que es el pueblo elegido por Dios (p. ej., Mt 15,31; Lc 1,68; como denominación del pueblo, sin acento específico, en Mt 2,20; 10,23). Se trata de un dato ciertamente significativo frente al proceso de distanciamiento y separación, iniciado poco después de Pascua, entre el movimiento de Jesús y el judaísmo temprano (F. Mussner), en el curso del cual la Iglesia naciente reclamaba para sí de diversas maneras las prerrogativas salvíficas de Israel (aunque sin negárselas expresamente a este pueblo). Se trasluce el timbre religioso específico del nombre honorífico también a través de la utilización de la expresión (en parte dispuesta de manera diferente), «los judíos» (Ἰουδαῖοι) que, a diferencia de Israel, aparece sobre todo en boca de los no judíos. De acuerdo con ello, apenas se encuentra, por un lado, en el material de los evangelios sinópticos más cercano al origen palestino, la expresión «los judíos» (cf. Mt 2,2; Mc 7,3; 15,2 par. 26 par.), mientras que, por otro lado, hay en Jn 70 testimonios frente a sólo cuatro para Israel (y de modo parecido en los Hch).

α) Jesús se sabía enviado a todo Israel (así, de forma concluyente, en Mt 10,5s.; 15,24), al que quiso agrupar y preparar para el ↗ reino de Dios. Compartió con el profeta del fin de los tiempos, Juan Bautista, la concepción de que se le anunciaba a Israel la ↗ conversión, pero en lugar del juicio y del castigo inminente, situaba en el centro de su mensaje la disposición de Dios al perdón y su compasión con los miserables y los que se hallaban perdidos. Su idea de

todo Israel estaba, por consiguiente, marcada por su perspectiva «desde abajo». Dado que fundamentaba la participación en el reino de Dios que ahora se iniciaba únicamente en la aceptación de su llamada de salvación y conversión, falta en sus palabras el recurso a la ↗ alianza y a la ↗ elección de Israel. Interpretar este silencio sobre la alianza (dando por supuesto el origen postpascual de Lc 22,20 par. 1 Cor 11,25) en el sentido del convencimiento de que la historia de Israel había llegado a su punto final (J. Becker) equivale a un *argumentum e silentio.* Cuando Jesús une a su promesa de entrada de los pueblos paganos en la salvación del fin de los tiempos una amenaza contra Israel (Mt 8,11s. par.; cf. también Mt 11,21-24 par.; 12,41ss. par.), confirma más bien, «de forma indirecta, el privilegio historicosalvífico de Israel como el primer candidato a la salvación del reino de Dios» (A. Vögtle, 336). En todo caso, Jesús no ha desdibujado las características fundamentadoras de identidad de Israel frente a los demás pueblos. Así por ejemplo, no ha cuestionado la validez de la *torá* (ni tampoco es probable que haya reflexionado a fondo sobre esta temática), aunque hace depender esencialmente la salvación o la condenación de la decisión a favor del reino de Dios que él anuncia. De sus sentencias de castigo sobre todo Israel («esta generación»; cf. Mt 11,16; 12,39.41s.45 y otros) no se sigue que haya entendido a sus discípulos como el «resto santo» (cf. Is 7,2-9 y otros) o como sustitución de Israel. Mantuvo hasta el último momento su idea de los ↗ Doce como señal profética para todo Israel. Documentó además la permanente ↗ voluntad salvífica de Dios para Israel con la fórmula interpretativa eucarística, en el caso de que sea auténtica, «por los muchos» (así Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus* [WUNT 43], Nk 1987, pág. 184; otra opinión en Vögtle y Becker).

β) No puede hablarse en *Pablo* de una separación total entre Israel y la «Iglesia» (ἐκκλησία como denominación de una Iglesia universal separada de Israel es un concepto todavía ajeno al apóstol; cf. J. Hainz, *Ekklesia* [BU, pág. 9], Rb 1972, pág. 251). Es muy significativo que al «Israel según la carne» (1 Cor 10,18) le falte la fórmula correspondiente «Israel según el espíritu». Si Pablo quiso llenar de contenido eclesiológico –lo que se discute– sus palabras acerca del «Israel de Dios» de Gál 6,16 (cf. también Gál 4,21-31), lo tendría que haber determinado y asegurado frente a falsas interpretaciones en Rom 9-11. La utilización dialéctica aquí predominante del nombre de Israel desborda los límites del Israel ahora existente (cf. también el discurso acerca del «pueblo» [λαός] de Dios en Rom 10,21; 11,1.2; 15,7, que no es neutralizado por 9,25s.). Así, los privilegios de Israel, entre ellos el de su ↗ elección, son, en cuanto dones de la gracia de Dios, irrevocables (Rom 9,4s.; 11,28). Por otro lado, Pablo también dice que «*no todos* los

que descienden de Israel son realmente Israel» (Rom 9,6), es decir, que el genuino Israel querido por Dios no queda constituido mediante la simple descendencia física. El trasfondo es que el evangelio ha encontrado acogida sólo en unos pocos de Israel, a saber, en un pequeño «resto» de judíos que son los que ahora representan, frente a la gran mayoría rehusante del pueblo, al verdadero Israel. En el no de aquella mayoría ve Pablo en acción el misterio del ↗ «endurecimiento» divino (Rom 11,7-10). La idea del «resto» así entendida queda luego inserta en una dinámica propia en virtud de la cual el camino del evangelio hacia los gentiles no desemboca en un olvido de Israel sino que más bien ese «resto» (judeocristiano) es entendido como señal de que Dios «no ha rechazado a su pueblo» (Rom 11,1-7a). La salvación final de «todo Israel» mediante la parusía de Cristo *sola gratia* (Rom 11,25-32) es para Pablo, en definitiva, como prueba de la fidelidad de Dios a su propia palabra de elección, teodicea del mismo Dios. En lo que concierne a la Iglesia, queda ensamblada, gracias a su parte judeocristiana, con Israel, de modo que se produce un aumento de sus fuerzas vitales «espirituales» (cf. Rom 15,27 y la metáfora del olivo de 11,16ss.).

γ) Las imágenes de Israel de los *evangelios* son ambivalentes: por un lado, conocen la polémica, cada vez más áspera, contra los círculos dirigentes de Israel a los que tipifican, además, desde la perspectiva de su redacción posterior al 70 d.C., con rasgos crecientemente acentuados (cf. la imagen del enemigo encarnada en los ↗ fariseos y el modo de hablar de «los judíos» en Jn). Por otro lado, transmiten la convicción fundamental de que Dios ha distinguido hasta tal punto a Israel que en Jesús de Nazaret ha actuado salvadoramente en beneficio de este pueblo. Los cuatro evangelios concuerdan en que el mensaje de Jesús se dirige «en primer término» a Israel (Mc 7,27; Jn 4,22; Hch 13,46; cf. también Rom 1,16), razón por la cual Mt y Lc en especial destacan el perfil judío de Jesús como Mesías enviado a este pueblo (Mt 10,6; 15,24). En conjunto, los evangelios están más bien marcados por la visión retrospectiva del fracaso de la proclamación en la tierra originaria de Israel, aunque de todos modos esto no les induce simplemente a «borrarla de la lista». Así por ejemplo, en Mc sigue habiendo espacio, ahora igual que en el pasado, para una proclamación del evangelio ante los judíos, aunque considera que el antiguo pueblo de Dios ha alcanzado su consumación en la comunidad de Jesús. Mt no traslada a la Iglesia el título honorífico de Isral como pueblo (= λαός) de Dios (cf. 21,43 con 1,21). Y aunque como clímax del proceso de Jesús (y a diferencia de Mc) hace responsable de la muerte de Jesús a «todo el pueblo» en la llamada «sentencia de la sangre», considera amortizada esta responsabilidad con la destrucción de Jerusalén, interpretada como cas-

tigo de Dios (cf. también Mt 22,7; Lc 19,41-44; sobre este punto Jr 7,1-15; 26,1-19 y otros). Después de Pascua, no reconoce ya a Israel ningún especial rango salvífico (cf., entre otros, Mt 21,33-46), pero no parece querer excluirle del mandato misional a los pueblos de 28,16-20, hipótesis que sólo debería admitirse en el supuesto de una traducción de ἔθνη por «paganos» o «gentiles» (así 10,5, pero utilización inclusiva en 21,14). La universalidad del evangelio no implica el final del pueblo de Dios; más aún, es incluso posible que Mt 23,39 par. Lc 15,35 (Q) insinúe que el castigo de Israel no será la última palabra de Dios sobre su pueblo. Lc, que describe detalladamente en su segundo libro (Hch) el proceso de separación entre la Iglesia y el judaísmo temprano, disculpa la entrega de Jesús por las autoridades de Israel atribuyéndola a «ignorancia» (Hch 3,17), para conceder espacio al plan salvífico divino que domina este acontecimiento, aunque también destaca el rechazo consciente y generalizado del evangelio por parte de los judíos que, al final del libro (Hch 28,26s.), explica a la luz del ya tradicional texto del endurecimiento de Is 6,9s. (cf. Mc 4,12 par.; Jn 12,40; Rom 11,7s.). Pero de aquí no puede deducirse una expulsión definitiva de Israel del ámbito de la salvación, sobre todo porque según Hch 3,20 la parusía de Cristo está destinada a Israel y le prepara «tiempo de respiro» para que tal vez se convierta (cf. también Hch 1,6). La «esperanza de Israel» es en Hch 28,20 la síntesis de la actividad de Pablo. Es, sin duda, Jn quien más avanza en la comprensión de la Iglesia como la verdadera comunidad de los «hijos de Dios» (1,12; 11,49-52), cuando traslada una multitud de motivos bíblicos de Israel a Jesús y a los que creen en él (pastor y rebaño, viña, etcétera), pero al precio de crear un vacío respecto del Israel actual (cf. 8,37ss.; 19,15 y otros). Por lo demás, Jn 12,40s. ofrece una interpretación predestinacionista de Is 6,10 singular en todo el Nuevo Testamento por su rotundidad, con el resultado de que el enigma de la incredulidad de Israel se concreta ahora en el enigma de Dios mismo.

δ) Cuando en los *escritos posteriores del Nuevo Testamento* pasa Israel a un segundo plano, se debe a menudo –como en 1 Pe– a un «olvido de Israel» ampliamente difundido en el «paganocristianismo de la tercera generación» (J. Roloff, 178). Con todo, en sentido diferente, la deuteropaulina Carta a los efesios bosqueja una eclesiología en el horizonte de Israel según la cual la dignidad de la Iglesia se fundamenta en su enraizamiento en la historia de este pueblo, junto con su potencial de esperanza (cf. 2,12 como recepción de Rom 9,4s.). Su objetivo es la reconciliación de judíos y cristianos en el único ↗ cuerpo de Cristo, la Iglesia (2,13-22). Pero el Israel actual ha desaparecido del campo de visión de la Carta. En su reivindicación eclesiológica de

las imágenes de Israel, Ap parece estar totalmente determinado por la concepción de la Iglesia como el Israel verdadero (Roloff), donde la valoración negativa de las sinagogas de Sardes y Filadelfia (2,9; 3,9) como «sinagogas de Satán» les niega a éstas incluso su identidad judía. Pero esta afirmación polémica, condicionada por la situación, no debe ser entendida como juicio teológico global.

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 459-501 (H. KUHLI); THWNT 3, págs. 376-394 (W. GUTBROD); TRE 16, págs. 383-389 (H. HÜBNER). ◆ M. THEOBALD, «Kirche und Israel nach Rom 9-11», *Kairos* 29 (1987), págs. 1-22; ÍDEM, *Römerbrief*, vol. 1, St 1992; F. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, M [2]1988; ÍDEM, *Die Kraft der Wurzel*, Fr [2]1989; G. GNILKA, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte* (HThK, Suppl. vol. 3), Fr 1990; J. ROLOFF, *Die Kirche im NT* (NTD, vol. complem. 3, pág. 10), Go 1993; H. MERKEL, «Israel im lk. Werk», NTS 40 (1994), págs. 371-398; BTHW[4] págs. 371-398; J. BECKER, *Jesus von Nazareth*, B 1996; D. BANK, *Writing the History of Israel*, Lo-NY 2006; H. FRANKEMÖLLE, *Früjudentum und Urchristentum: Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert vor Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr)*, St-B-Co 2006; PH. R. DAVIES, *The Origins of Biblical Israel*, Lo-NY 2007; G. GARBINI, *Scrivere la storia d'Israele. Vicende e memorie ebraiche*, Brescia 2008.

Michael Theobald

ISTAR

Divinidad semita –en sus orígenes indistintamente masculina o femenina– equivalente a Venus. Su identificación, llevada a cabo en Mesopotamia a finales del III milenio, con la diosa del cielo Inanna, la convirtió en la suprema divinidad femenina mesopotámica, con funciones situadas sobre todo en el ámbito de la sexualidad. Como divinidad principal, dispensa también secundariamente la fertilidad. Su referencia astral le otorga asimismo una naturaleza guerrera.

◆ Bibliografía: F. BRUSCHWEILER, *Inanna. La déesse triomphante et vaincue dans la cosmologie sumérienne*, Lv 1987; R. HARRIS, «Inanna-Ishtar as Paradox and Coincidence of Opposites», HR 30 (1990/91), págs. 261-278; H. BALZ-COCHOIS, *Inanna. Wesensbild und Kult einer mütterl. Göttin*, Gt 1992.

Manfred Hutter

ITALA

↗ Biblia, 8. Traducciones.

ITALIA EN LA BIBLIA

En el Nuevo Testamento aparece expresamente mencionado el nombre de Italia en Hch 27,1. La Carta a los romanos habla de una comunidad cristiana en Roma y es posible que la 1 Pe fuera redactada en esta ciudad. La prisión de Pablo en Roma,

el incendio de Roma bajo Nerón (año 64), con sus consecuencias para la comunidad cristiana, y el martirio de Pedro y Pablo, centraron desde fechas muy tempranas la atención sobre la comunidad romana. Ofrece una visión sobre la creciente función dirigente de la comunidad romana la primera Carta de Clemente (h. el año 100). El cristianismo se desarrolló también en Nápoles, Rávena, Milán, Apulia y Sicilia. Hasta el s. III la lengua de la liturgia fue el griego, luego lentamente sustituido por el latín.

◆ **Bibliografía:** *Storia della Chiesa in Italia,* 2 vols., Mi 1978.

Giuseppe Alberigo

J

JACOB

a) El nombre de Jacob (hebreo יַעֲקֹב *[ja'ᵃqob]* figura cerca de 350 veces en el Antiguo Testamento (TM), de ellas cerca de 200 referidas al patriarca, y las restantes al pueblo de Israel, al que se aplica, por derivación, esta denominación. En dos pasajes se ofrece una etimología popular de su significado: Gn 25,26a lo relaciona con עָקֵב *['āqēb],* «talón» y Gn 27,36 con עָקַב *['āqab],* «engañar». En realidad, se trata de una forma abreviada del nombre *ja'qub-'el,* «Dios protege», o «Dios proteja», a menudo testificado en el espacio lingüístico semita noroccidental del II milenio.

b) Los *relatos de Jacob* del Génesis (Gn 25,19-35,29) hablan, bajo la modalidad ampliamente ficticia y folclórica de «narraciones familiares» (C. Westermann), de la prehistoria del pueblo de Israel. Estos relatos sobre Jacob giran en torno a conflictos del mundo existencial familiar –por ejemplo entre hermanos– y a su solución por medios pacíficos. Las tradiciones no alcanzan más allá de la época anterior al reinado de David (h. el 1000 a.C.), de modo que no cabe esperar, ni siquiera en el terreno de la historia de la tradición, información histórica segura sobre las migraciones de pueblos, tribus o individuos y menos sobre una «época patriarcal» del II milenio a.C. El texto de Gn permite descubrir en los relatos sobre Jacob la fuente más reciente del Pentateuco, el Escrito sacerdotal (P). Es, en cambio, inseguro si, junto al yahvista (J), existe también el elohísta (E) como fuente complementaria o como reelaboración. El texto actual debe ser leído en su totalidad desde la perspectiva de la redacción final de la primera época postexílica. Ambas fuentes han sido deliberadamente yuxtapuestas, sin armonizar sus diversos modos de hablar de Dios/YHWH y de la vida de los hombres en presencia de Dios. Así J, a quien se remonta claramente la genealogía de los tres patriarcas, acentúa en su imagen de Jacob sobre todo la presencia activa, el ser-y-estar-con de Yahveh (Betel, Gn 28,10ss.), la guía de Jacob por Yahveh a pesar de su culpa y

la bendición de Yahveh (Penu-El, Gn 32,23ss.). Se narra con deliberado propósito cómo el mal comportamiento de Jacob (el engaño en detrimento de su hermano) se transforma en bien (reconciliación con ↗ Esaú). P reduce enérgicamente el material narrativo, evita las valoraciones negativas de Jacob y acentúa sus matrimonios dentro de su propia parentela (Gn 27, 46-28,9; cf. la problemática postexílica de los matrimonios mixtos) y la promesa divina, el nuevo nombre dado al patriarca (Gn 35,6.9-13.15) y la genealogía, en fin, de sus hijos (Gn 35,22ss.). Al final de la tradición de Jacob de J y P se sitúa su emigración, junto con su familia, a la residencia de su hijo preferido, ↗ José, en Egipto, donde murió, a la edad de 147 (7 × 7 × 3) años. La redacción final subraya el carácter de modelo que revestía ya en su época la figura de Jacob en virtud de sus actividades siempre orientadas hacia un objetivo en situaciones difíciles, su disposición a la reconciliación y a la convivencia pacífica y, sobre todo, su confianza en Yahveh, tanto en Palestina como cuando vivía en el «exilio» de Mesopotamia con Labán. La imagen de Dios está marcada por la piedad personal: Yahveh Dios obsequia a Jacob con su inmediato ser-y-estar con él, le acompaña en todos sus caminos y no le abandona –ni siquiera cuando es culpable–, se revela a él, le garantiza su bendición y su protección o su salvación frente a los peligros y la opresión. Esta concepción de Dios aparece claramente en varios de los nombres de sus hijos (Gn 29,31-30,24). También a Jacob le renueva Yahveh su promesa de posesión de la tierra como espacio vital (una señal de esperanza para los exiliados). Esta forma de fe en Yahveh es vivida y transmitida en el espacio existencial de la (gran) familia en el país extranjero con independencia de la religión (estatal) institucionalizada. De ahí la importancia que estaba llamada a adquirir en el exilio y en las épocas subsiguientes la reflexión sobre el patriarca y su piedad personal o respectivamente sobre la «religión familiar».

c) En la *proclamación profética* aparece una visión positiva (Mal 1,2-5) y otra negativa (Os 12; Jr 9,3; Is 43,27s.) de Jacob. Pero como ya P, también Sab 10,10s.; Si 44,23ss. y el pseudoepigráfico Jub 19ss. se abstienen de mencionar los detalles poco edificantes del patriarca.

d) El Nuevo Testamento alude a Jacob en Hch 7,12: estancia en Egipto; Jn 4,5s.12: el llamado «pozo de Jacob» en Siquén (Gn 33,18ss.; 35,4); Heb 11,20: la bendición de Jacob a sus hijos en su lecho de muerte (Gn 49) y la adopción de los hijos de José, ↗ Efraín y Manasés (Gn 48,1-20); en Rom 9,13 figura Jacob, siguiendo a Mal 1,2, como paradigma de la predeterminación de Dios.

La *bendición de Jacob* (Gn 49,1-28) es una composición oracular que P atribuye al anciano patriarca como «bendición» de sus doce hijos. En es-

tos oráculos se recurre a una imagen (un animal) o una etimología popular para caracterizar a los titulares de los nombres personales (casi siempre en términos positivos de alabanza, aunque no faltan a veces los negativos y reprensivos). En ellos se destacan de manera singular las figuras de Judá y José. Es dudoso que estos textos aporten alguna utilidad para rastrear la prehistoria del pueblo de Israel.

◆ Bibliografía: TRE 16, págs. 461-468 (bibliografía); NBL 2, págs. 272ss. (bibliografía); THWAT 3, págs. 752-772 (bibliografía); AncBD 3, págs. 599-608. • M. Oliva, *Jacob en Betel: Visión y voto (Gén 28,10,22)*, Valencia 1975; S. K. Sherwood, *Had Got Not Been on My Side*, F-Be-NY 1990; J. Fischer, *Die Erzeltern Israels* (BZAW 222), B 1994.

Friedrich Diedrich

Jafet

(Hebreo יֶפֶת *[jāfæt]*), nombre del tercer hijo de ↗ Noé (Gn 5,32; 6,10; 7,13; 9,18), que tal vez tenga alguna relación conn el nombre del titán Ἰάπετος. En Gn 9,*20-27 (yehovista), en la bendición de Noé «'Dilate' (פתה *[pth]* II *hifil*) Dios a Jafet y habite éste en las tiendas de Sem» (v. 27), Jafet es secundario, porque la bendición a Sem alude, con propósito delimitador, a los filisteos a través de una etimología popular (cf. la pérdida temporal de regiones judías a manos de los filisteos después del 701 a.C.). La tabla de los pueblos del Escrito sacerdotal (Gn 10*) hace descender de Jafet los pueblos indogermanos de Asia Menor y más al Este (hasta Persia septentrional, Gn 10,2-5), mientras que la noticia genealógica de Gn 10,8-12, que debe ser atribuida al yehovista, establece una conexión entre Jafet y los reinos de Mesopotamia.

◆ Bibliografía: BHH, págs. 802s.; KBL[3], págs. 405s.; NBL 1, pág. 256. • E. Lipiński, «Les Jephétites selon Gen 10,2-4 et 1 Chr 1,5-7», ZAH 3 (1990), págs. 40-53; L. Ruppert, *Genesis* (FzB 70), Wu 1992, págs. 413ss., 445s., 453-460.

Lothar Ruppert

Janukká

(Hebreo: «Dedicación») es una fiesta prolongada durante ocho días, (a partir del 25 de *kislev*), en recuerdo de la nueva dedicación del templo, el año 165 a.C., por iniciativa de Judas Macabeo (1 Mac 4,35-59; 2 Mac 1,18-2,18; 10,3-8). Josefo, ant. XII, 325, la llama «fiesta de las luminarias»; Jn 10,22 «fiesta de la Dedicación» *(egkainía)*. Estaba evidentemente circunscrita al templo, pero a la vez el pueblo celebraba con lámparas encendidas, como símbolo de la luz, el cambio al sol invernal. El calendario de Qumrán no conocía esta fiesta y apenas tuvo importancia en la primera época rabínica. Sólo el *midrash Pesiqta Rabbati*

2-8 establece una conexión entre la fiesta de las luminarias y la historia de los Macabeos. El Talmud habla (Shabbat 21b) de un prodigio luminoso con ocasión de la dedicación de modo que la celebración proporcionaba un motivo para recordar la acción admirable y liberadora de Dios. Al anochecer de cada uno de los ocho días se encienden lámparas en las casas. En la Edad Media surgieron diversas formas de candelabros con ocho llamas o brazos (y un servidor) (los *janukká-menorá*).

◆ **Bibliografía:** E. SOLIS-COHEN, *Hanukkah*, Fi 1960; E. NODET, «La Dédicace, les Maccabées et le Messie», RB 93 (1986), págs. 321-375; G. STEMBERGER, *La festa di Hanukkah, il libro di Giuditta e midrashim connessi: Studi giudaici in memoria di A. Vivian*, dir. por G. BUSI, Bo 1993, págs. 527-545.

Günter Stemberger

JARÁN

↗ Harán.

JASIDEOS

↗ Asidismo.

JAURÁN

(Hebreo חַוְרָן *[ḥawrān]*), territorio designado en Ez 47,16.18 como límite de la «tierra prometida», el actual *Ǧebel Ḥaurān*, más conocido como *Ǧebel ed-Drūz*, «Montañas drusas» (también *ḫaurānu* en Salmanasar III, 841 a.C., como frontera meridional del reino de Damasco), cuya vertiente occidental formaba la Auranitis en la confederación de Estados de Herodes el Grande (Josefo, ant. XV, 343; XVII, 319). Aparte esta zona volcánica, que domina la altiplanicie entre el curso superior del Jordán y el Yarmuc, la denominación árabe *Ḥaurān* abarca hoy preferentemente la adyacente y fértil llanura occidental que el Antiguo Testamento conoce como ↗ Basán.

◆ **Bibliografía:** E. WIRTH, *Syrien. Eine geographische Landeskunde*, Da 1971; NBL 2, pág. 53 (bibliografía) (M. GÖRG).

Ernst Axel Knauf-Belleri

JEFTÉ

(Hebreo יִפְתָּח *[jiftāḥ]*, «[Dios] abre [el seno materno]»; Vulg. Jephte), nombre de un galaadita. Según Jue 11,1-11 se trataba de un marginado de la sociedad tribal, que en una época en la que se cernía sobre Israel la amenaza de las tribus amonitas vecinas, fue nombrado jefe militar por los ancianos de Galaad. Dado que las iniciativas políticas de Jefté no consiguieron ningún resultado positivo (Jue 11,12-28), se llegó al enfrentamiento armado, en el que Jefté se alzó con la victoria (Jue 11,29-33), pero a costa de durísimas pérdidas en su vida privada (11,34-40), porque antes de iniciarse el combate había hecho voto de

ofrecer en sacrificio a Yahveh a la primera persona de su casa que saliera a recibirle. Y como quien le salió al encuentro fue su hija única, los acontecimientos siguieron un curso que ponen al desnudo la precipitación de la promesa de Jefté y sitúan a la hija bajo la luz de una heroína trágica, sin ahorrarse el fatídico final, tan sólo insinuado. La costumbre de una reunión de mujeres jóvenes mantenía vivo el recuerdo de aquella muerte. Las tradiciones sobre Jefté se prolongan en las noticias sobre el combate con los efrainitas (12,1-4) y el llamado episodio de ↗ *shibbolet-sibbolet,* prueba de pronunciación dialectal a que fueron sometidos los efrainitas fugitivos (12,5s.) y finalizan con una alusión a la actividad desplegada por Jefté a lo largo de seis años y su sepultura en Galaad (v. 7). La redacción actual de los textos de la tradición de Jefté se apoya en su mayor parte en tradiciones predeuteronomistas, aunque ha recibido comentarios deuteronomistas y post-deuteronomistas, sobre todo en la ornamentación de noticias originariamente relacionadas con la tribu mediante retoques que amplían su alcance para abarcar a todo Israel. La exposición, importante para la historia de la recepción, del sacrificio de la hija de Jefté se remonta indudablemente a un antiguo relato sobre una costumbre popular. Puede descubrirse en ella una cierta cercanía al relato del sacrificio de ↗ Isaac como hijo único (Gn 22). El sacrificio humano de Jefté pudo también convertirse en prototipo del sacrificio de Cristo (p. ej., en el claustro de Santa Catalina, en la basílica justiniana del Sinaí).

◆ **Bibliografía:** W. Richter, «Die Überlieferungen um Jiftach, Ri 10,16-12,6», Bib 47 (1966), págs. 485-556; H. Rösel, «Jiftach und das Problem der Richter», Bib 61 (1980), págs. 251-255; NBL 2, págs. 342s. (U. Hübner); J. A. Soggin, «Il galaadita Jefte, Giudici XI, 1-11», *Henoch* 1 (1979), págs. 332-336.

Manfred Görg

JEHÚ

(Hebreo יֵהוּא *[jehū']*, en cuneiforme *Ja-u-a*), hijo de Josafat y nieto de Nimsí, rey de Israel (h. 845-817 a.C.; 2 Re 9s.). Según 2 Re 9,1-13 era uno de los jefes del ejército de Jorán y fue ungido rey por un joven profeta por encargo de Eliseo (pero cf. 1 Re 19,16). Además, en 2 Re 9,14-10,17 se habla de una conjura (9,14; 10,9) y de la conquista violenta del poder por Jehú mediante el asesinato del rey y de toda la familia real, es decir, de la casa de Ajab. No son claras las motivaciones históricas del golpe de Estado: ¿se trataba tal vez del deseo de introducir un cambio hacia una política exterior proasiria, a lo que podría aludir el pago del tributo de Jehú a Salmanasar III (841)? ¿Quiso tal vez Jehú erradicar (¿por encargo de Eliseo?) el culto a Baal importado por ↗ Jezabel (10,18-28)? Según la redacción de 1 Re 21,27ss.;

2 Re 9,25s., Jehú castigó el crimen de Ajab y Jezabel contra ↗ Nabot. Como consecuencia de la pérdida de poder de los asirios, los arameos se convirtieron en la época de Jehú en la máxima amenaza para Israel. La redacción (¿bajo la influencia de círculos cercanos a Ezequías y Josías?) de 2 Re 10,28-31 emite un juicio ambivalente.

◆ Bibliografía: H. Donner, *Geschichte Israels und seiner Nachbarn in Grundzügen,* vol. 2, Go 1986; págs. 274-284; NBL 7, págs. 284s. (bibliografía); J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001; S. Otto, *Jehu, Elia und Elisa: Die Erzählung von Jehu-Revolution und die Komposition der Elia-Elisa-Erzählungen,* BWA[N]T 152/8, St-B-Co 2001.

Ansgar Moenikes

Jeremías, Libro de Jeremías

1. La persona. 2. El libro de Jeremías.

El profeta Jeremías (hebreo יִרְמְיָהוּ *[jirmᵉjāhū]*, «Yahveh [le] alza»; griego Ἰερεμίας), ha sido considerado autor del libro veterotestamentario que lleva su nombre, de la Carta de Jeremías contenida en el libro de Baruc, de algunos escritos apócrifos y, según la tradición, también de las Lamentaciones y de 1 y 2 Reyes. Estamos relativamente bien informados acerca de las circunstancias de su vida, aunque existen muchas discusiones sobre algunos puntos concretos de su biografía así como sobre la historia del origen de su libro.

1. La persona

Jeremías descendía de una familia sacerdotal de Anatot (unos 5 km al noroeste de Jerusalén). La vida y el libro de Jeremías se proyectan sobre el telón de fondo del ocaso del Imperio asirio (destrucción de Nínive el año 612 a.C.), de las reformas del culto de ↗ Josías de inspiración deuteronomista (622), de la ascensión del Imperio neobabilonio, la destrucción de Jerusalén bajo ↗ Nabucodonosor (587) y el exilio. La vocación del profeta está fechada en el año 13 del rey Josías (627/626) (Jr 1,2), lo que sólo en parte concuerda con el material de sentencias conservado y puede apoyarse en la reconstrucción de una actividad ideal prolongada durante 40 años. Se atribuyen a menudo a la época de Josías (639-609) los oráculos sobre el reino del Norte de los caps. 2s.* y 30s.* Son de dudosa datación la sentencia contra Joacaz o Salún (609), contra Joaquín (609-598) y contra Jeconías (597) del cap. 22. Los relatos de 26-43 informan de intervenciones de Jeremías bajo Joaquín y Sedecías (597-587). En esta etapa podrían situarse tal vez la mayor parte de las actividades proféticas de Jeremías. Víctima de numerosas hostilidades provocadas por su mensaje, mal recibido, durante el asedio de Jerusalén, de los años 589-587, estuvo durante algún tiempo encarcelado y amenazado de muerte (caps. 32s. y 37s.) a causa de sus advertencias contra la insensata resistencia frente a los babilonios. Tras el

asesinato de Godolías, marchó, por razones no bien explicadas, junto con una oleada de fugitivos, a Egipto (43s.), donde se pierde su rastro.

2. El libro de Jeremías

El libro de Jeremías presenta una estructura oscura que insinúa una compleja génesis histórica. Junto a material auténtico, contiene una gran cantidad de aportaciones secundarias que reescribían y actualizaban el mensaje del profeta. Puede todavía percibirse en los LXX una etapa de la evolución del texto más primitiva, aproximadamente 1/8 más corta que la del texto masorético (la mayor laguna: 33,14-26) y situaba los oráculos contra los pueblos extranjeros del centro del libro a continuación de 25,13. Pueden distinguirse tres partes:

En la I Parte (1-25) predominan los oráculos proféticos en forma poética, los discursos de Dios en prosa en dicción deuteronomista, relatos autobiográficos de cuño asimismo deuteronomista acerca de acciones simbólicas del profeta y relatos de visiones. Es concretamente en las secciones poéticas de estos capítulos donde podrían buscarse los oráculos auténticos de Jeremías. Contienen, entre otras cosas, llamadas a la conversión dirigidas al reino del Norte (2s.), acusaciones y anuncios de castigos a Judá y Jerusalén (4-10*), composiciones poéticas de lamentación (las «confesiones»), de Jeremías (11s. y 15-20*), desolación ante una sequía devastadora (14*) y amenazas de castigos contra reyes de Judá (21s.*) y contra falsos profetas (23*). Jeremías fustiga la idolatría, las conductas antisociales (el engaño, la violación del derecho, el adulterio, la codicia, la explotación), la falta de disposición a escuchar y la falsa seguridad de la salvación en Judá, y más en particular en sus capas dirigentes. Acusa a los profetas de aferrarse irresponsablemente a certidumbres de salvación. Profetiza como castigo de Yahveh la devastación de Judá por medio de atacantes anónimos procedentes del Norte (indudablemente los neobabilonios, difícilmente los escitas). Las «confesiones» exponen ante Yahveh amargos lamentos sobre la hostilidad, el aislamiento y el incumplimiento de las profecías anunciadas, y llega hasta la automaldición, a lo que Yahveh responde con una severa recriminación.

La II Parte (26-45) transmite, entre otras cosas, narraciones de diversa procedencia (la autoría de ↗ Baruc, que cuenta con muchos partidarios, debe ser sometida a comprobación crítica en algunos puntos concretos). No presentan una biografía, sino que ilustran, en escenas individuales, la culpa de los judíos, desplegada en discursos. Los mayores conjuntos están en los caps. 27-29, que muestran a Jeremías en conflicto con los falsos profetas de salvación, y en la unidad narrativa cerrada de 37-43,7*, que describe acontecimientos en torno a Jeremías en el contexto de la conquista de Jerusalén por los babilonios (la denominación preferida de «his-

toria de la pasión de Jeremías» sólo es parcialmente correcta). Figuran aquí en el primer plano las amonestaciones de Jeremías frente a la resistencia contra los babilonios. Destacan nítidamente, frente al predominio de los anuncios de castigos y catástrofes, las promesas de reagrupación y reconstrucción de Israel de 30-33, cuyo núcleo poético en 30* estaba originariamente dirigido al reino del Norte y que tal vez se remonte al propio Jeremías. En la sentencia sobre la nueva alianza 31,31-34 promete Yahveh que escribirá la *torá* en el corazón de su pueblo, de modo que quedará capacitado para el cumplimiento perfecto de los mandamientos.

Las partes I y II fueron editadas por redactores deuteronomistas de la época del exilio, que intentaban hacer comprensible, mediante considerables ampliaciones, la catástrofe como respuesta de Yahveh a los pecados del pueblo. Yahveh tuvo que expulsar a los judíos de la tierra graciosamente prometida a los padres porque, a pesar de las incesantes advertencias de los profetas, despreciaron, a través de su idolatría y de sus delitos sociales, la voluntad de Dios claramente expresada en la ley deuteronómica.

Los oráculos sobre los pueblos extranjeros de la III Parte (46-51) anuncian la ruina de varias naciones del Oriente antiguo. Es aquí singularmente difícil emitir una valoración acerca de la autenticidad y del objetivo originario. El libro se cierra con un apéndice (52) tomado de 2 Re 24s.

En razón de su composición, el libro de Jeremías es una especie de antología de la época del exilio. Ayudó a los judíos a superar la catástrofe del exilio al ofrecerles una interpretación teológicamente convincente: el exilio era la respuesta de Yahveh al pecado ininterrumpido de Israel, más en particular contra el primer mandamiento. Las «confesiones» y algunos relatos concretos de Jr prepararon el camino hacia la visión de que dar testimonio de la fe puede implicar graves desventajas personales. Según el Nuevo Testamento, la promesa de una alianza nueva se ha hecho realidad en la muerte de Jesús (palabras sobre el cáliz de Lc 22,20 y 1 Cor 11,25; Heb 8; 10; 12-17). De ahí que a la época de la salvación iniciada en Cristo y a la colección de sus pertinentes escritos sagrados se les aplique la denominación de Nuevo Testamento (*Novum Testamentum,* καινὴ διαθήκη, בְּרִית חֲדָשָׁה *[b^e^rīt ḥ^a^dāšā]*).

◆ Bibliografía: *Comentarios:* W. RUDOLPH (HAT), Tu ³1968; A. NÉHER, *Jérémie,* P 1980; J. SCHREINER (NEB), Wu 1981-1984; R. P. CARROLL (The Old Testamento Library), Lo 1986; S. HERRMANN (BK.AT), Nk 1986ss. ◆ *Estudios:* S. HERRMANN, *Jeremias,* Da 1990; H. WEIPPERT, *Die Prosareden des J.-Buch,* B-NY 1973; H.-J. STIPP, *Jeremias im Parteienstreit,* F 1992; K. SEYBOLD, *Der Prophet Jeremias,* St 1993; W. GROSS (dir.), *Jeremias und die «dtr Bewegung»,* Weinheim

1995; ÍDEM, *Neuer Bund oder Erneueter Bund Vorgeschmack. FS Th. Schneider,* Mg 1995, págs. 89-114; Y. HOFFMAN, *Jeremiah: Introduction and Commentary,* vol. 1, *Chapters 1-25;* vol. 2, *Chapters 26-52,* Tel Aviv 2001; T. E. FRETHEIM, *Jeremiah,* Macon 2002; M. KESSLER (dir.), *Reading the Book of Jeremiah: A Search for Coherens,* Winona Lake 2004; J. R. LUNDBOM, *Jeremiah 37-52,* NY-Lo-Tt 2004; L. STULMAN, *Jeremiah,* Nashville 2005; H. BEZZEL, *Die Konfessionen Jeremias: Eine redaktionsgeschichtliche Studie,* BZAW 379, B-NY 2007.

Hermann-Josef Stipp

JERICÓ

En Dt 34,3 y 2 Cró 28,15 (cf. Jue 3,3) se califica, con entera razón, a Jericó, debido a sus extensos palmerales, como «ciudad de las palmeras» (Josefo, bell. Iud. I, 361; IV, 458, 468). La localidad ha conocido, en el curso de su historia, tres emplazamientos:

a) El *asentamiento más antiguo* se identifica con *tell es-Sulṭān,* inmediatamente al oeste de la fuente *'En es-Sulṭān,* a 250 m bajo el nivel mar, unos 8 km al oeste del Jordán y 10 km al norte del vértice septentrional del mar Muerto. Abarca –aunque con interrupciones– un periodo de asentamiento desde el milenio X al s. IV a.C. En el s. XI a.C. fue probablemente una pequeña población, perteneciente a la tribu de Benjamín (Jos 18,11-20; 16,1). Estuvo durante algún tiempo bajo dominio moabita (Jue 3,12-30). Bajo David parece haber ganado importancia como ciudad fronteriza y lugar de tránsito hacia los vecinos amonitas al Este del Jordán (cf. 2 Sam 10,1-5). En tiempos de Ajab (870-851 a.C.) fue reconstruida y ampliada, muy probablemente en el contexto de los enfrentamientos entre Moab e Israel, como ciudad fronteriza oriental del reino del Norte, contra posibles ataques moabitas o como punto de partida de incursiones israelitas contra Moab (1 Re 16,34; cf. 2 Sam 8,2; 2 Re 1,1; 3,4-8). Según 2 Re 2,14-22 hubo aquí, en la época de Elías y Eliseo, una comunidad de profetas. Jericó es mencionado por última vez antes del exilio en el contexto de la fracasada fuga del rey Sedecías de Jerusalén, sitiado por los babilonios (2 Re 25,4-7). En la época persa, el lugar perteneció a la provincia de Jehud (cf. Esd 2,34; Neh 3, 2; 7,36).

Una interpretación directamente histórica del relato de la *conquista de Jericó* y del derrumbamiento de sus murallas (Jos 6) parece tener que enfrentarse al problema de que, hasta ahora, no se han podido descubrir en el pequeño asentamiento del Bronce Reciente murallas que pudieran ser derribadas en el curso de la conquista de la ciudad por los israelitas. Para el relato de Jos 6 pueden distinguirse cuatro tipos de interpretación, en parte combinadas entre sí: α) Una *interpretación historizante* que ve en el relato una reproducción más o

menos fiable de una conquista de la ciudad por los israelitas, en el curso de la cual las murallas pudieron desmoronarse a consecuencia de un terremoto. Aquí el dato arqueológico de la ausencia de muros en el Bronce Reciente se interpreta en el sentido de que la ciudad debió estar fortificada desde del Bronce Medio hasta el Bronce Reciente I y habría sido destruida hacia el 1400 a.C., lo que implica una antedatación de la penetración de Israel en Canaán hacia el 1400 (B. G. Wood; en contra P. Bienkowski). β) Una *interpretación etiológica* que ve en el relato una explicación del fenómeno al que se enfrentaban los israelitas de una ciudad destruida en la época del Bronce Medio o del Bronce Reciente (A. Alt; M. Noth). γ) Una *interpretación cultual,* que entiende el relato como la sedimentación de una procesión anual de siete días de duración en torno a las ruinas de Jericó como actualización de la conquista de Canaán en el marco de una fiesta *passah-mazzot* en Guilgal (E. Otto). δ) Una *interpretación de orientación literaria y de crítica de la redacción* que presenta los motivos etiológicos y cultuales como ampliaciones relativamente tardías y, en su forma más antigua, ve en el relato artificiosamente construido, surgido probablemente hacia el 700 a.C., de la milagrosa conquista de la primera ciudad al Oeste del Jordán, una especie de paradigma teológico de la conquista de la tierra como don únicamente atribuible a la benevolencia de Yahveh (L. Swienhorst).

b) En la *época helenista y romana,* la parte arqueológicamente comprobable de la ciudad se hallaba a unos 2 km al sur-suroeste de *tell es-Sulṭān.* Por aquel entonces Jericó era probablemente una propiedad real. La confluencia de tres factores determinó el desarrollo de la ciudad: α) En razón de su importancia estratégica como acceso oriental a Judea, y más en particular a Jerusalén, se construyó una línea de fortificaciones (1 Mac 9,50; 16,11-16; cf. Josefo, bell. Iud. I, 54-60). β) Gracias al clima cálido, a la situación cercana a varias fuentes y en la salida de *wadi* Qelt, además de la construcción de sistemas de regadío artificial (ha podido comprobarse la existencia de al menos cinco acueductos), Jericó se convirtió en un importante centro económico productor y suministrador de dátiles y bálsamo. γ) A causa del suave clima invernal y de la distancia relativamente corta a Jerusalén, los asmoneos y Herodes el Grande edificaron una serie de palacios de invierno con piscinas, jardines y parques.

En el Nuevo Testamento Jericó es mencionada en tres contextos diferentes: α) en el relato del samaritano misericordioso (Lc 10,20-37); β) como última estación de Jesús en el camino a Jerusalén, lugar de la curación del mendigo ciego Bartimeo (Mc 10,46-52; cf. Lc 18,35-43; en Mt 20,29-34 son dos los ciegos) y como residencia del rico jefe de publicanos Zaqueo, en cuya casa se hospedó Jesús (Lc 19,1-10); γ) en

la reflexión de Heb 11,30s. sobre el episodio de Jos 2 y 3.

c) En la *época romana tardía y bizantina,* y tal vez ya en la época persa, helenista y romana temprana, el establecimiento se hallaba situado al este de *tell es-Sulṭān,* en la región de la actual ciudad *er-Rīḫa.*

◆ **Bibliografía:** BRL², págs. 152-157; EAEHL², 2, págs. 674-697; TRE 16, págs. 586ss.; NBL 2, págs. 290-293. • O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z-Go 1982; págs. 492-520; 532-550; L. Schwienhorst, *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchungen zu Josua 6* (SBS 122), St 1986; B. G. Wood «Did The Israelites Conquer Jericho? A New Look at the Archaeological Evidence», BarR 16/2 (1990), págs. 44-58; P. Bienkowski «Jericho was Destroyed in the Middle Bronze Age. Not the Late Bronce Age», BArR 16/5 (1990), págs. 45s.

Ludger Schwienhorts-Schönberger

Jerjes

↗ Ajasvero.

Jerusalén

1. Historia y arqueología bíblica. 2. Antiguo y Nuevo Testamento.

1. Historia y arqueología bíblica

La ciudad de Jerusalén, situada en la línea de comunicación que discurre a lo largo de la región montañosa cisjordana entre el sur y el norte de Palestina, estaba limitada en el Este por el valle del ↗ Cedrón y en el Oeste y el Sur por el valle de ↗ Hinón. El asentamiento se extendía por las cuatro colinas formadas por el cruce del valle central y el diagonal. Sus vestigios de poblamiento más antiguos, de cerámica calcolítica, alcanzan hasta el IV milenio a.C. La arquitectura más antigua del emplazamiento no fortificado se remonta al III milenio. De él surgió, en el s. XVIII a.C., una ciudad fortificada, mencionada por vez primera en los textos de execración egipcios como Jerusalén («fundación de [el dios] Salem»). En el Bronce Reciente, la ciudad competía con ↗ Siquén en el Norte. Existen pruebas arqueológicas de la construcción de una acrópolis en este período. En el s. XI fue conquistada por ↗ David (2 Sam 5,9ss.), que la convirtió en el centro de su confederación tribal, terraplenó el emplazamiento y renovó el palacio de la acrópolis. Su población, por aquella época, puede estimarse en cerca de 2000 personas. La inclusión, por Salomón, del palacio y el templo dentro del actual emplazamiento de la Cúpula de la Roca introdujo profundas modificaciones en el trazado urbano. Mientras que la ciudad se había limitado, desde su fundación, a la colina suroriental, el aumento de población en el s. VIII, hasta alcanzar los 10.000 habitantes, debido a la afluencia de fugitivos del reino del Norte, colapsado el año 721 a.C., y al desplazamiento de los judíos ha-

cia ciudades donde podían defenderse mejor contra los asirios, llevó a la ocupación de la colina suroccidental. Entre los preparativos para resistir el asedio asirio, ↗ Ezequías hizo excavar un túnel de 512 m de longitud que conducía el agua de la fuente de Gihón hasta un estanque al sur de la ciudad. Tras el final del dominio asirio, Jerusalén conoció una etapa de florecimiento bajo ↗ Josías como centro administrativo y cultual. La expansión fue seguida por un rápido eclipse a consecuencia de la conquista de los babilonios los años 597 y 586 a.C. (↗ Babilonia), que arrasaron hasta sus cimientos la ciudad, el palacio y el templo. La reconstrucción de Jerusalén en la época persa se limitó a la colina suroccidental. El año 515 a.C. se consagró el segundo templo. ↗ Nehemías consiguió reconstruir las murallas del recinto. Está arqueológicamente asegurada la línea de esta reconstrucción por encima del muro oriental preexílico. Bajo los seléucidas, Jerusalén alcanzó la categoría de *polis,* dotada de gimnasio, y conoció una nueva etapa de florecimiento en la época asmonea (↗ asmoneos). Se pobló y fortificó la colina suroccidental («primera muralla») y se edificó en su ladera un palacio. ↗ Herodes el Grande renovó la imagen urbana. A partir de una ampliación de la plaza del templo, cuyos vestigios herodianos todavía subsisten en parte y configuran el «muro de las lamentaciones», se creó una red viaria que confluía en el santuario. Se fortificó el asentamiento al norte del valle diagonal («segunda muralla»). El muro septentrional y el templo quedaban asegurados mediante la fortaleza ↗ Antonia. Frente a este muro se hallaba el ↗ Gólgota, lugar de los ajusticiamientos. En la colina suroccidental se alzó un palacio que fue, durante la ocupación romana, residencia de ↗ Pilato. Fue allí, en el ágora, donde tuvo lugar el interrogatorio de Jesús. Hacia el Oeste, Jerusalén quedaba guarnecida con tres torres, una de las cuales ha sido señalada en la Edad Moderna como *«David's Tower».* Al sur del palacio se alzaba una zona residencial en la que se hallaba la casa de Caifás. Bajo Herodes Agripa se fortificó la ciudad nueva al norte de la segunda muralla («tercera muralla»). Jerusalén fue destruida por Tito el año 70 d.C. Bajo Adriano se convirtió, con la nueva denominación de *Aelia Capitolina,* en ciudad de veteranos y emplazamiento de una guarnición. El proyecto del emperador surgió como respuesta al alzamiento de Bar Kokebá, tras cuya derrota se les prohibió a los judíos el acceso a la ciudad. El centro urbano estaba formado por el santuario y el foro, que Constantino el Grande ordenó eliminar para alzar en su lugar la iglesia del Santo Sepulcro.

◆ Bibliografía: J. JEREMIAS, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Ma 1977; E. OTTO, *Jerusalem. Die Geschichte der Hl. Stadt,* St 1980; K. BIEBERSTEIN y H. BLOEDHORN, *Jerusalem. Grundzüge der Bau-Geschichte,* 3 vols., Wi 1994.

Eckart Otto

2. Antiguo y Nuevo Testamento

Jerusalén adquirió significación teológica para Israel y para el Antiguo Testamento cuando el adorador de Yahveh, ↗ David, hizo de la ciudad la capital de su reino (Judá e Israel).

a) Una vez convertida Jerusalén en la ciudad donde moraba el Dios estatal Yahveh, se aplicaron a ella los predicados habituales en Canaán, aunque en parte no fueron fijados por escrito hasta una época relativamente tardía, dado que Yahveh era el Dios único al que se podía adorar en ella. Así, Jerusalén es, sobre todo en los salmos acerca de Sión (Sal 46; 48; 76; 87), la ciudad santa de Yahveh, la ciudad del gran rey, por él fundada y protegida, la ciudad de la morada suprema, y ↗ Sión es su monte santo, la sede de Dios. Por eso se mantiene Jerusalén firme cuando todo se tambalea; en Jerusalén se estrellan los asaltos de los pueblos, motivos todos ellos asumidos con frecuencia en los textos proféticos. En Jerusalén, y más en concreto en Sión, se contempla a Dios, en ella está en su centro, en ella es adorado como rey (Is 6). La fuente de ↗ Gihón es la señal de su bendición (Ez 47). Desde Sión, por medio de Yahveh, domina la monarquía davídica o respectivamente el Mesías (Sal 2,6; 110,2). – Los textos sobre Sión de Is 49-66 utilizan e interpretan la visión de la ciudad como persona real-divina y como compañera del Dios de la ciudad: Jerusalén, la virgen, la hija de Sión, está estrechamente unida a su Dios como una esposa a su esposo (cf. Ez 16).

b) Todo esto, unido a la presencia de Dios, enfrenta a Jerusalén con la exigencia de practicar, de acuerdo con la voluntad divina, el derecho y la justicia, de seguir sus instrucciones, de adorarle sólo él y a nadie más. Los profetas anteriores al exilio comprueban que no sucede así y anuncian a Jerusalén el juicio y el castigo de Yahveh. Rechazan una falsa teología de Sión que se jacta de la protección constante e incondicional de Yahveh (Is 28*; Jr 7*). Dios abandonará la ciudad y el templo, traerá a los enemigos para que la destruyan. Jerusalén será lugar de juicio y de castigo.

c) Según la Obra histórica deuteronomista, David trasladó a Jerusalén (2 Sam 6) y Salomón depositó en el templo (1 Re 8) el arca de la alianza que desde los días de Siquén (Jos 8,33) contenía el documento de las obligaciones frente a Yahveh (Jos 24) y, en la redacción deuteronómica, también el ↗ decálogo. Sobre ella se invocaba el nombre de Yahveh (2 Sam 6,2) y estaba así vinculada con la presencia de Yahveh. En virtud de este proceso, al fondo del cual se hallaba el mismo Yahveh (cf. el relato del traslado del arca de 1 Sam 4-6; 2 Sam 7), quedaba Jerusalén elegida por él (Sal 132) como el lugar en el que quería poner su nombre (Dt 12,5 y otros). La teología deuteronomista concede mucha importancia al hecho –contrario a la realidad histórica– de que

el templo de Yahveh se había construido en un emplazamiento nuevo de Jerusalén, en donde nunca antes se habían practicado cultos, en el lugar de la salvación y la reconciliación (2 Sam 24). Allí, en Jerusalén, está ahora presente el nombre de Yahveh, mientras que él mismo mora en los cielos (1 Re 8,27). – Según P (Escrito sacerdotal) la gloria *(kābōd)* es expresión de la presencia divina en Jerusalén y en el templo. En 1 y 2 Cró, la historia de la época de la monarquía (sólo del reino de Judá) se concentra en Jerusalén, donde el templo y la dinastía davídica son las magnitudes determinantes y es únicamente Jerusalén el lugar del culto a Yahveh de todo Israel, instituido por David, en el sentido de la legislación establecida por P.

d) La destrucción de Jerusalén no significa el fin de las vinculaciones entre Yahveh y su ciudad. La expectativa de salvación durante y después del exilio (especialmente en Is 49-66) promete que la volverá a elegir, la reconstruirá y adornará espléndidamente, guiará hasta ella al pueblo desterrado, en ella juzgará a los pueblos (Jl 4 y otros), que peregrinarán hasta ella para aprender sus caminos (Is 2,3ss.), presentar sus ofrendas en la fiesta de Yahveh (Zac 4,16) y participar en el banquete apocalíptico (Is 25,6-8). En y desde Jerusalén crea Dios la paz (Is 2,4; Zac 9,10). Jerusalén será la denominación del ↗ pueblo de Dios. Quien es ciudadano de Jerusalén tiene su nombre inscrito en el libro de la vida (Is 4,3, Sal 87,6). Ez 48 contempla la nueva Jerusalén con el nuevo templo y el nuevo nombre de la ciudad: «Yahveh-está-aquí».

e) En el Nuevo Testamento, Jerusalén, que mata a los profetas (Mt 23,37) y rechaza al Mesías, es el lugar al que sube Jesús para proclamar su mensaje del fin de los tiempos, enfrentarse a sus adversarios (Jn), morir en la cruz y resucitar. Lucas (Lc y Hch) hace de Jerusalén un tema clave: en Jerusalén se inicia la salvación de Dios en Cristo (Lc 1,8s.). Jesús enseña mientras camina a Jerusalén y en Jerusalén. Después de la cruz y la resurrección, desde Jerusalén asciende al cielo. En Jerusalén se forma, tras la venida del Espíritu Santo, la ↗ comunidad primitiva. De Jerusalén parte la proclamación del evangelio. En Jerusalén toma el ↗ Concilio de los apóstoles decisiones sobre la misión a los gentiles. Pablo entra en contacto con la comunidad primitiva de Jerusalén (Gál 1,17s.; 2,1). – Después del juicio sobre Jerusalén, la ↗ Jerusalén celeste será la imagen del reino de Dios (Ap 21).

f) De Jerusalén se ocupa también, con visión apocalíptica, desplegando la vieja esperanza salvífica, el judaísmo (temprano) (4 Esd; Barsir). Jerusalén, ya preparada por Dios para el eón por venir, será traída a la tierra al fin de los tiempos. Es, y seguirá siendo, el sello sobre el don de la tierra, el lugar de la salvación. El judaísmo está permanentemente acompañado y sustentado por la esperanza del restablecimiento de Jerusalén.

◆ Bibliografía: ThWAT 6, págs. 994-1028; ThWNT 7, págs. 291-338; TRE 16, págs. 590-617. • J. Schreiner, *Sion-Jerusalem* (StANT 7), M 1963; *Memorial J. FS F. Sauer*, Gr 1977; U. Berger y otros (dirs.), *Jerusalem. Symbol und Wirklichkeit*, B [3] 1982; O. H. Steck, «Zion als Gelände und Gestatl», ZThK 86 (1989), págs. 261-281; I. Hjelm, *Jerusalem's Rise to Soveranity: Zion and Gerizim in Competition*, JSOT Sup. 404, Lo-NY 2004; M. Roncace, *Jeremiah, Zedekiah, and the Fall of Jerusalem*, Lo-NY 2005; M. D. Knowles, *Centrality Practiced: Jerusalem in the Religious Practice of Yehud and the Diaspora in the Persian Period*, Atlanta 2006; J. Vermeylen, *Jérusalem, centre du monde; Développement et contestations d'une tradition biblique*, LD 217, P 2007.

Josef Schreiner

Jerusalén celeste

a) Antiguo Testamento. La concepción, repetidas veces testificada en la ↗ escatología del Nuevo Testamento, de una Jerusalén nueva, superior o celeste, es una antigua herencia judía. Los cánticos de Sión esperan una nueva ciudad de Dios en Sión, en cuyo centro mora Yahveh, y a la que acuden los pueblos con sus tributos (Sal 46; 48; 76). Yahveh mismo construirá la nueva Jerusalén (Is 28,16s.) con piedras preciosas (cf. Tob 13,17), como una fortaleza segura (Is 54,11-17; cf. Zac 14,10s.). Según Ez, la Jerusalén del fin de los tiempos en Sión (40,2) tendrá una puerta para cada una de las doce tribus que regresan del exilio (48,30-35). El nuevo pueblo de Dios incluirá a los extranjeros (47,22s.).

b) El *Nuevo Testamento* comparte estas esperanzas. Ya Jesús se imagina el lugar del ↗ reino de Dios como una ciudad amurallada (Mt 7,13s. par.; cf. Mt 11,12 par.); también él cuenta con paganos convertidos como futuros comensales de los patriarcas (Mt 8,11 par.). Pablo contrapone la Jerusalén actual, «esclava», a la Jerusalén celeste, libre (Gál 4,25s.). Los cristianos son ya ahora «hijos», es decir, ciudadanos de esta ciudad celeste (Gál 4,26; cf. Flp 3,20). En Heb llegan los cristianos, al cabo de su peregrinación por el desierto (3s.; 12,18-21), al monte Sión, donde está la Jerusalén celeste, la ciudad del Dios vivo, de Jesús, de los ángeles y de los justos consumados (12,22ss.). También Jn conoce la ciudad futura, allende el tiempo, con sus moradas para los fieles (Jn 14,2s.). Es sobre todo Ap quien presenta la nueva Jerusalén celeste, que desciende del cielo (3,12; 21,2.9-11). Descrita a modo de fortaleza cúbica (21,16), con muros de piedras preciosas y 12 torres de perlas (21,1-22,5), esta ciudad es la residencia de Dios y del Mesías (21,3; 22,1), punto de encuentro de los puros (21,27; 22,14), a saber, de las 12 tribus renovadas y completadas con paganocristianos (21,12; cf. 7,4-8) y meta de los pueblos que traen sus tributos (21,24ss.).

Las piedras preciosas (21,18ss.) simbolizan las 12 tribus (cf. Éx 28,15-21; 39, 8-14), pero también el signo del Zodiaco (cf. Ap 12,1), que ya en el judaísmo (cf. Filón, Mos 2,124.133; Josefo, ant. 3,186; GenR 100 [64b]; ExR 15 [76c]) estaban coordinado con ellas. En las piedras del fundamento de los muros de la ciudad están escritos los nombres de los 12 apóstoles (Ap 21,14). La Jerusalén celeste del Nuevo Testamento es, por un lado, imagen de la esperada consumación del fin de los tiempos del reino de Dios y de su Mesías Jesús y, por otro lado, imagen también de la comunidad cristiana actual en cuanto anticipación todavía imperfecta precisamente de esta salvación eterna.

◆ Bibliografía: O. Böcher, «Die heilige Stadt im Völkerkrieg», en ídem, *Kirche und Zeit,* Nk 1983, págs. 113-132; A. Vögtle, *«Dann sah ich einen neuen Himmel und eine neue Erde...» (Apk 21,1). Glaube und Eschatologie, FS W. G. Kümmel,* Tu 1985, págs. 303-333; RAC 17, págs. 718-764 (K. Thraede); A. Álvarez Valdés, *La nueva Jerusalén, ¿ciudad celeste o ciudad terrestre? Estudio exegético y teológico de Ap 21,1-8,* Estella 2005.

Otto Böcher

Jesé

(Hebreo יִשַׁי *[jišaj]*; Vulg. Isai y Jesse), efrainita de Belén, padre de ↗ David (1 Sam 17,12). Es posible que existiera una estrecha relación entre la familia de Jesé y Moab (Rut 4,17.22; 1 Sam 22,3.4). Jesé tuvo siete hijos (1 Cró 2,13ss.), o tal vez ocho (1 Sam 16,10.11; 17, 12ss.). Sólo se le menciona donde el interés se centra en David (1 Sam 16,1-11.18-22; 17,12-20.58). La designación de David como «hijo de Jesé» (1 Sam 20,27-31; 22,7-13; 25,10; cf. 2 Sam 20,1 y 1 Re 12,16) ha podido ser elegida para dar a David el carácter de advenedizo (pero otro sentido en 1 Cró 10,14; 12,19; 29,26; Sal 72,20). Cuando ya el linaje de David había dejado de ser portador de futuro, se confiaba, en el marco de la nueva creación de Israel, en un germen del tronco del árbol de Jesé, en un brote de la raíz de Jesé (Is 11,1.10). También el Nuevo Testamento menciona a Jesé, en conexión con la espera mesiánica (Mt 1,5.6; Lc 3,32; Hch 13,22; Rom 15,12).

◆ Bibliografía: NBL 2, pág. 240 (A. R. Müller); B. Frid, «Jesaja und Paulus in Röm 15.12», BZ 28 (1983), págs. 237-241.

Georg Hentschel

Jesucristo

1. Aclaraciones históricas y posibilidades metodológicas. 2. Actuación de Jesús en la tierra. 3. Cristo Jesús.

1. Aclaraciones históricas y posibilidades metodológicas

a) Como fuentes para las aclaraciones históricas sobre Jesús de Nazaret se recurre hoy día, junto a los evan-

gelios canónicos, a los testimonios de los escritores romanos, de Flavio Josefo, de la literatura rabínica y recientemente también de algunos evangelios apócrifos. Tácito (ann. XV, 434,2s.) establece una conexión entre el incendio de Roma bajo Nerón y los *chrestianos* (itacismo) y habla en ese contexto de Christus, «que fue ajusticiado bajo el dominio de Tiberio, por orden del procurador Pilato». Mientras que aquí figura históricamente testificada la ejecución de Jesús, es en cambio impreciso el testimonio de Suetonio, *De vita Caesarum,* 25. Informa, en efecto, de la expulsión de los judíos de Roma, por orden del emperador Claudio, porque «incitados por Chrestos, provocaban alborotos». Es igualmente impreciso Plinio (ep. X, 96,6s.), que informaba al emperador Trajano de que los cristianos se reunían un día determinado «para cantar a Cristo, como a su Dios, un cántico alterno». Es evidente que en el universo grecorromano no se sabía al principio prácticamente nada de Jesucristo. Existen vivas discusiones acerca del testimonio de Josefo, ant. XVIII, 63s. Teniendo en cuenta que este autor informa con detenimiento sobre Juan Bautista (ant. XVIII, 116-119), cabría suponer que también se interesaría por Jesús. Es probable que su testimonio, ya conocido por Eusebio, haya sufrido una reelaboración cristiana. La versión del historiador árabe cristiano Agapio de Hierápolis llegada hasta nosotros podría estar cerca del texto original. Según ella, Jesús fue un hombre sabio, que tenía numerosos discípulos y fue crucificado por Pilato. «Pero los que se habían hecho discípulos suyos no renunciaron a su discipulado (¿o su doctrina?) y contaban que tres días después de su crucifixión se había aparecido» (Maier, 42s.). Debe notarse el estilo, basado en referencias. Hoy día es muy controvertido el valor de los testimonios rabínicos. Según Maier, en la época tannaíta (hasta el 200) no existe ningún pasaje seguro acerca de Jesucristo. Tal vez haya alusiones aún no descubiertas.

b) En lo que concierne a informaciones sobre el Jesús histórico dependemos exclusivamente de los evangelios canónicos y, en este punto, de manera especial de los sinópticos (al evangelio de Jn sólo se puede recurrir condicionalmente). Es patente su interés por la persona histórica de Jesús, pero se trata de un interés restringido, no biográfico. Se ciñen al periodo de las actividades públicas de Jesús desde el bautismo de Juan hasta la crucifixión y la resurrección. Las historias de la ↗ infancia de Mt y Lc revelan intenciones biográficas, pero con fuerte acuñación teológica. De la juventud de Jesús, de su educación, de su aspecto externo no se nos dice nada. Para una valoración de los sinópicos deben tenerse en cuenta las siguientes consideraciones: α) Están compuestos a base de muchas tradiciones particulares (perícopas), agrupadas a modo de mosaico, que se atienen a criterios de contenido,

no cronológicos, salvo la historia de la ↗ Pasión (↗ proceso de Jesús), que abarca desde Getsemaní hasta el entierro, y también, quizás, «un día en Cafarnaún» (Mc 1,21-39). Es, en todo caso, claro que el centro de gravedad de su actividad fue Galilea. Los discursos de Jesús son composiciones formadas por *logia* concretos o grupos de *logia.* β) Los más antiguos portadores de tradiciones y también Mc, que es el evangelista más antiguo, contaron con la posibilidad (ya insinuada en Mc 4,33), de seleccionar material. Se trasmitía lo que se consideraba esencial para la fe. Al final de este proceso se impuso la tendencia contraria, es decir, el deseo de recopilar todo lo que se podía hallar, especialmente perceptible en Lc, con su rico material propio (Lc 1,3). γ) Tuvo una acusada capacidad de configuración para las secciones narrativas la perspectiva pascual. Se trasladaron al Jesús terreno ciertos rasgos del Señor resucitado. Esta tendencia derivó en ampliaciones de los relatos de milagros (caminar sobre las aguas, transfiguración). Fueron remodeladas algunas de sus sentencias para dar respuesta a las preguntas que iban aflorando. Son, en este sentido, modélicas las interpretaciones secundarias de algunas parábolas de Jesús (Mt 13,18-23 par. 36-43.49s.). δ) En lo que respecta a las secciones narrativas, debe señalarse que fueron insertadas, de diferentes maneras, en formas narrativas precedentes preacuñadas, sobre todo del Antiguo Testamento y del judaísmo (géneros literarios). Esta afirmación es aplicable a los relatos de milagros –algunos se apoyan incluso en modelos veterotestamentarios (cf. Mc 5,21-43 y 2 Re 4,25-37; 1 Re 17,17-24 o Mc 6,33-40 y 2 Re 4,42ss.)– o también al lenguaje de la controversia y la enseñanza o a las sentencias sobre normas de conducta (apotegmas) orientadas hacia una sintetización máxima (p. ej., Mc 2,23-28; 3,1-6), aunque esto no excluye ciertamente un núcleo histórico. Los relatos de curaciones con indicación de lugares y nombres personales encierran recuerdos concretos (p. ej., Mc 1,29ss.; 10, 46-52) o bien se narran, casi siempre, como casos típicos. ε) Jesús y sus discípulos hablaban arameo, y más en particular en su forma dialectal galilea, en la que llamaban la atención los sonidos guturales (cf. Mt 26,73). Los evangelios, en cambio, están redactados en griego. Esto significa que las palabras han sido traducidas. Se han emprendido cuidadosas retrotraducciones al arameo. Pero no puede excluirse del todo que Jesús empleara también el griego. No fue nada desdeñable, tampoco en Galilea, la influencia helenista. Así, dos de los discípulos (Andrés y Felipe) tienen nombres griegos. ζ) La primitiva tradición oral sobre Jesús aparece en los evangelios como texto. La fijación escrita impuso condensaciones y concentraciones.

c) Para la reconstrucción de la forma y del mensaje del Jesús histórico se ha desarrollado una serie de criterios

que resultan particularmente eficaces cuando funcionan combinados. E. Käsemnn insiste, un tanto unilateralmente, en el llamado criterio de desemejanza, que tal vez sea el más preciso. Según él, existe una auténtica tradición jesuana cuando no puede derivarse del judaísmo contemporáneo ni ser adscrita al protocristianismo. Se insiste en estos casos en la originalidad incondicional. Pero debe objetarse, en contra, que, para poder ser entendido en su entorno, Jesús tuvo que recurrir forzosamente al lenguaje y a conceptos de su tiempo. El criterio de coherencia dice que la coincidencia entre las acciones y las palabras de Jesús habla a favor de la autenticidad de una tradición, por ejemplo en el caso del amor a los enemigos. Otros criterios son el testimonio repetido, sobre todo cuando es a través de diferentes géneros, y la dificultad que suponía para una recepción comprensiva una sentencia o un contenido, así como el de la antigüedad probada de una tradición. Debe distinguirse básicamente entre la tradición de las palabras y la tradición de los hechos de Jesús. La primera se remonta mayoritariamente –por encima de las remodelaciones que deben tenerse en cuenta– al mismo Jesús, la segunda a quienes informaron sobre Jesús y le proclamaron.

Dentro de la tradición de las palabras, debe prestarse especial atención a las parábolas. Jesús dio muestras de una gran originalidad en este campo. Gracias a la viveza de las descripciones, captan la atención del lector y se graban en la memoria. Son resistentes, en virtud de su propia estructura, a las modificaciones y no se las puede desmembrar. Sólo algunas han sido reelaboradas mediante alegorías. Jesús sentía predilección por unas concretas formas lingüísticas y por determinadas expresiones. Entran aquí las paradojas, los paralelismos antitéticos, los pasivos divinos, las estructuras rítmicas, aptas todas ellas para grabarse profundamente en el recuerdo. La tradición ha conservado dos palabras arameas que le caracterizan. Una de ellas es el término «amén» al principio de una frase: «Amén, amén os digo» (el llamado «amén» que no es de respuesta), la otra el modo de dirigirse a Dios en la oración con *«abbá»* (Mc 14,36). – En sentido contrario, pueden mencionarse criterios que sugieren más bien un origen posterior en una sentencia o en una tradición. Entran aquí, sobre todo, las tendencias que marcaron la evolución de la comunidad primitiva (W. G. Kümmel). Las tradiciones, en cambio, que se caracterizan por una cristología o una soteriología abierta, imprecisa, indirecta, se sitúan en las cercanías de una elevada antigüedad (F. Mussner).

Es importante ordenar los resultados conseguidos dentro de un marco global (F. Hahn). Pueden fijarse, dentro de la actuación y de la proclamación de Jesús, unos determinados comportamientos y tendencias de carácter general que posibilitan

una visión de conjunto y una articulación. Se trata de la proclamación del reino de Dios, que ocupa el centro de su predicación y, en conexión con ella, sus exigencias éticas, lo relativo a su discipulado y su seguimiento y, en fin, su actividad taumatúrgica. Pero también aquí surge de inmediato un conflicto. Es preciso interrogarse, en efecto, acerca de su relación con los diversos grupos judíos. Y se debe, en fin, acometer la empresa de entender más de cerca la autoridad de su misión.

◆ Bibliografía: H. Ristow y K. Matthiae (dirs.), *Der historische Jesus und der kerygmatischer Jesus Christus,* B 1960; M. Hengel, «Kerygma oder Geschichte?», ThQ 151 (1971), págs. 323-336; K. Kertelge (dir.), *Rückfrage nach Jesus Christus* (QD 63), Fr 1974 (con colaboraciones de F. Hahn, F. Lentzen-Deis, F. Mussner y otros); J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung,* Da 1978; H.-J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen,* (NTA 13), Ms [2]1986; E. P. Sanders, *Jesus Christus and Judaism,* Lo 1985; J. D. Crossan, *The Historical Jesus Christus,* San Francisco 1995; J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus,* NY 2001; J. D. G. Dunn, *A New Perspective on Jesus: What the Quest for the Historical Jesus Missed,* GR 2005; J. S. Kloppenborg y J. W. Marshall (dirs.), *Apocalypticism, Anti-Semitism and the Historical Jesus: Subtexts in Criticism,* JSNT Sup. 275, Lo 2005; P. N. Anderson, *The Fourth Gospel and the Quest for Jesus: Moderns Foundations Reconsidered,* Lo-NY 2006; C. Augias y M. Pesce, *Inchiesta su Gesù: Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo,* Mi 2006; A.-J. Levine, D. C. Allison Jr. y J. D. Crossan (dirs.), *The Historical Jesus in Context,* Princeton-O 2006; R. Gaventa Beverly y R. B. Hays (dirs.), *Seeking the Identity of Jesus: A Pilgrimage,* GR 2008.

2. Actuación de Jesús en la tierra

a) Según las informaciones de las historias de la infancia de los evangelios, el nacimiento de Jesús tuvo lugar bajo el reinado de ↗ Herodes el Grande. Dado que éste murió el año 4 a.C., la fecha del nacimiento tiene que situarse en algún momento anterior, probablemente unos pocos años antes. Su patria fue ↗ Nazaret y se le tenía por nazareno. Esta denominación implicaba un matiz negativo. El relato de su nacimiento en Belén puede haberse compuesto a partir de Miq 5,1; 1 Sam 16,1; 17,12 (Mt 2,5s.; Lc 2,4). Nazaret era una aldea insignificante, nunca mencionada en la época precristiana. Contaba, de todas formas, con una sinagoga (Mc 6,1s.). En Nazaret pasó Jesús la mayor parte de su vida, en el seno de su familia. Los «hermanos del Señor» tienen nombres de patriarcas (Mc 6,3), lo que permite deducir una familia estrictamente judía. Ejerció el oficio de τέκτων, es decir, se entendió a sí mismo como

dedicado a trabajos con la piedra y la madera. Su madre ↗ María, que sobrevivió a su esposo ↗ José, fue testigo de sus actividades públicas.
b) El motivo de su salida de Nazaret fue la actividad de Juan Bautista. Se insertó en el movimiento puesto en marcha por éste y fue a su encuentro en el Jordán para recibir el bautismo. De aquí se le derivaron dificultades a la tradición posterior (cf. Jn 1,32ss.). Se discute si Jesús fue alguna vez discípulo de Juan, lo que puede ser cierto respecto de algunos de sus propios discípulos (cf. Jn 1,35ss.). Jn 3,22s. habla de una actividad de Jesús como bautizante, aunque la matiza en 4,1ss. En el caso de que hubiera bautizado efectivamente (Schnackenburg), no es claro el sentido de este bautismo, pero apenas puede tratarse del bautismo de Juan.
c) En el centro de la proclamación de Jesús se sitúa la βασιλεία τοῦ Θεοῦ, el ↗ reino, el reinado o la realeza de Dios. La expresión βασιλεία τῶν οὐρανῶν, «reino de los cielos», preferida por Mt, es secundaria y, en ella, y de acuerdo con la sensibilidad lingüística judía, «cielos» es un circunloquio para el nombre de Dios. El reino de Dios es la salvación definitiva prometida por Dios al pueblo de Israel, abierta, como perspectiva de esperanza, a todo el mundo. Es también el centro de las actividades de Jesús en cuanto que todo lo que hace y dice se mide y se entiende desde este reino. Mc 1,15 ha formulado en una sentencia certera el punto esencial de la predicación de la *basileia:* «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed al evangelio». Se discute la concreción temporal. Aquí debe rechazarse tanto la interpretación puramente referida al presente (Dodd) como la puramente referida al futuro, según la cual Jesús sólo pensaba en la *basileia* por venir (A. Schweitzer y los escatologistas). Según la concepción de Jesús, la *basileia* es futuro, pero es también ya presente, y es en este ensamblamiento donde alcanza su perfil característico. Como futuro absoluto, encierra en sí la salvación definitiva, que puede ser experimentada ya en el presente en las obras de Jesús, con su poder de curación y de redención. En el ↗ *padrenuestro* enseña Jesús a sus discípulos a orar por la llegada definitiva de la *basileia* futura (Lc 11,2 par., aoristo) y a este mismo futuro se dirige la mirada en las llamadas sentencias de invitación a entrar (Mc 10,25 par.; Mt 18, 8s.par. Mc 9, 43.45.47, cambio de *basileia* por «vida»), así como en la perspectiva personal de Jesús en la última Cena (Mc 14,25 par.). La relación de tensión entre presente y futuro emerge de forma palpable en las «parábolas del crecimiento», tomadas de la vida de los campesinos, que exponen a través de imágenes –como en otras muchas parábolas de Jesús– la *basileia* (especialmente Mc 4: el sembrador, la semilla que va creciendo por sí misma, el grano de mostaza). Aquí lo importante no es el crecimiento sino más bien la

imperceptible pequeñez del momento inicial presente y el final, grande, sorprendente. Una de las características de la proclamación de la *basileia* de Jesús es la afirmación de que está cerca (Mc 1,15; Mt 10,7 par.). No puede alejarse del horizonte de la predicación de Jesús la espera próxima. De todas formas, hoy se asignan, con razón, las afirmaciones vinculadas a plazos a la situación postpascual, en la que los sentimientos apocalípticos pudieron verse acentuados y estimulados por el acontecimiento de Pascua (Mc 9,1 par.; 13,10 par.; Mt 10,23). Con la promesa de la *basileia* revela Jesús la disposición de Dios al perdón. En las parábolas del siervo inmisericorde (Mt 18,23-33; los vs. 34s. son secundarios), de los obreros de la viña (Mt 10,1-15) o del hijo pródigo (Lc 15,11-32), cuya autenticidad o integridad ha sido discutida sin razón, se manifiesta de sorprendente manera esta disposición. En la actuación de Jesús se hace visible y palpable la bondad de Dios inclinada al perdón, y más en particular cuando comparte la mesa con los pecadores, que le valió la acusación de «comilón y bebedor» (Mt 11,19 par.). Jesús justifica su conducta en su sentencia sobre el médico (Mc 2,17a). También la perícopa de la mujer adúltera (Lc 7,36-50) testifica su amor a los pecadores. Pero esto no excluye que en los discursos de Jesús figure también el tema del juicio y el castigo. El castigo es el reverso de la salvación. Quien rechaza la oferta de salvación incurre en la condenación. Vendrá como un diluvio sobre los hombres (Mt 24,38s. par.). Y, como es inminente, es aconsejable la reconciliación (Lc 12,58s. par.). En este contexto se insertan las numerosas parábolas en las que desfilan administradores y siervos. Ya este mismo arsenal de metáforas da a entender que el hombre es responsable y que está obligado a rendir cuentas.

d) No pueden excluirse de la actividad de Jesús sus curaciones milagrosas. Los sinópticos hablan de «hechos poderosos» (δυνάμεις). En los evangelios encontramos cerca de veinte relatos de milagros. Debe contarse con la posibilidad de duplicados (cf. Mt 9,27-31 con 20,29-34; Mc 2,1-12 par. con Jn 5,1-9?). Los relatos colectivos suscitan la impresión de curaciones masivas. A esto se añaden sentencias de Jesús que aluden a sus curaciones. El entorno histórico de Jesús conocían las figuras de taumaturgos (Hanina ben Dosa, Apolonio de Tiana). Se ha hablado, a propósito del s. I d.C., de un «renacimiento de la fe en milagros» (G. Theissen). Debe, por consiguiente, prestarse atención a los rasgos específicos de los milagros de Jesús. A sus curaciones, carismáticamente producidas, les compete, desde varios puntos de vista, el factor de lo sorprendente. Es característico el motivo de la fe, que indica que Jesús es dueño soberano de sus actos (Mc 2,5; 5,34; 10,52 y otros). Rechazó la petición de una señal del cielo (Mc 8,11s.). Se limitó a con-

traponer a esta exigencia la señal de Jonás, con la que probablemente no aludía a otra cosa sino a su proclamación de conversión (Lc 11,29; interpretación secundaria en Lc 11,30; Mt 12,40). La fe se orienta a Jesús que, más allá y por encima de las curaciones, tiene el poder de salvar a los hombres. Los exorcismos de Jesús, de tan difícil comprensión en nuestros días, presuponen la concepción del mundo de su época. Los destinos existenciales, las catástrofes naturales o bélicas que provocaban sentimientos de abandono, de temor y de soledad, eran objetivados y proyectados sobre los demonios. En su actuación como exorcista, Jesús actuaba como libertador de estas situaciones angustiosas. Pero también, al mismo tiempo, situaba sus curaciones y sus exorcismos en conexión con su proclamación de la *basileia:* «Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20).

e) Jesús llamó a algunos discípulos a su seguimiento. La sentencia sobre pescadores de hombres en el relato del llamamiento, acuñado según el modelo profético (Mc 1,16-20; cf. 1 Re 19,19ss.), indica que entre las condiciones para ser discípulos entra la disposición a asumir la tarea de llevar a cabo actividades de proclamación. El seguimiento es comunión y comunidad de vida y de destino con Jesús y se distingue de aquel otro seguimiento, cuya existencia puede comprobarse en el judaísmo, en el que los discípulos de los rabinos, acabado el periodo de instrucción, se convierten a su vez en rabinos, mientras que en el seguimiento de Jesús sus discípulos mantienen esta categoría a lo largo de toda su vida. La radicalidad del seguimiento alcanza una expresión singularmente apremiante en la sentencia sobre el entierro de los muertos (Mt 8,22 par.; cf. 8,18ss.). El requerimiento a tomar la cruz (Mt 10,38 par. Lc 14,27) exige la disposición al desprendimiento, a la persecución y al martirio. También hubo mujeres en el seguimiento de Jesús (cf. Lc 8,2s.). La más destacada de todas ellas fue María de Magdala, que estuvo presente al pie de la cruz (Mc 15,40). La relación de Jesús con sus discípulos es la del maestro con sus alumnos. Pero no admite que se le presten servicios personales (Lc 22,27). Así, el círculo de los discípulos adquiere el carácter de una nueva familia espiritual (Mc 3,35 par.). A partir de aquel círculo constituyó Jesús los «Doce» (Mc 3,13-19 par.). Así lo da a entender, entre otras cosas, la designación estereotípica de Judas Iscariote como «uno de los Doce» (Mc 14,10.43 y otros). Esta acción simbólica representativa de Jesús señala la orientación de su misión a las doce tribus de Israel.

f) Las enseñanzas éticas de Jesús son parte constitutiva de su proclamación del reino de Dios. La actuación moral no es sino la respuesta a la oferta de salvación por parte de Dios. La recompensa, garantizada por Dios, es recompensa de la gracia

(Mt 20,1-15). Más difícil resulta definir la posición de Jesús frente a la ley, porque no tenemos sobre este punto ninguna afirmación concluyente. La sentencia sobre la violencia y los violentos (Mt 11,12s. par.), de reconstrucción discutida, permite en todo caso descubrir la cesura que se da con respecto a un pasado caracterizado por la ley y los profetas. La proclamación de la *basileia* de Jesús supera la ley. Aun así, la voluntad de Dios, testificada por la ley y los profetas, sigue siendo el contenido de las acciones en el seguimiento de Jesús, aunque ahora el factor motivador es la *basileia* de Dios por él proclamada (Merklein). Ofrecen posiciones concretas frente a determinadas leyes las antítesis del ↗ Sermón del monte (Mt 5,21-48), de las que la primera y la segunda (y tal vez también la cuarta) se remontan, incluso en su ropaje antitético, a Jesús. La interpretación de la ley ofrecida en estas antítesis reconduce las prescripciones legales a su núcleo interno, la voluntad de Dios, y lleva a su «cumplimiento» originario. Los puntos culminantes de la ética de Jesús son las exigencias de veracidad absoluta (Mt 5,33s.37; cf. Sant 5,12), de renuncia a la violencia (Mt 5,39-42 par.) y el precepto del ↗ amor a los enemigos (Lc 6,27s.35b par.), que encuentra su máxima capacidad de convicción en su ejemplo personal y descubre, por tanto, su sentido definitivo en el seguimiento de Jesús. La quintaesencia de las instrucciones éticas de Jesús es el doble mandamiento del ↗ amor a Dios y el ↗ amor al prójimo (Mc 12,28-31 par.; cf. Dt 6,5; Lv 19,18).

g) En su último viaje a Jerusalén, Jesús fue jubilosamente ovacionado por peregrinos galileos. Su protesta en el templo –tal vez pensada como llamada a la conversión ante el cercano reino de Dios– finaliza en un ataque contra él. Tomaron aquí la iniciativa los círculos de sacerdotes saduceos y, más en particular, José ↗ Caifás, sumo sacerdote en funciones. Apresado en el monte de los Olivos y tras un interrogatorio previo ante Caifás, fue juzgado, en un proceso romano, por Poncio Pilato y condenado a morir crucificado. La condena se basaba en un delito político, tal como señalaba el letrero en la cruz –cuyo valor histórico debe tomarse completamente en serio– de «rey de los judíos» (Mc 15,26). Es probable que la acusación lanzada contra Jesús fuera de *crimen laesae majestatis populi Romani* o de *perduellio*, conceptos jurídicos con los que se aludía a severos daños contra el prestigio romano o graves perturbaciones de la paz del país. Los cálculos sobre la fecha de su muerte, basados en consideraciones acerca del año en el que la fiesta de la *passah* (15 de *nisán*), cayó en viernes, son inseguros. Puede proponerse como probable el año 30. Tras su muerte, sus discípulos, basándose en las apariciones que tuvieron después de Pascua, le proclamaron como el Kyrios y el Cristo resucitado por Dios (1 Cor 15,1-11; Hch 2,36).

◆ Bibliografía: M. Dibelius, *Jesus Christus,* B [2]1949; R. Bultmann, *Jesus Christus,* Tu 1958; R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich,* Fr [3]1963; O. Betz y W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu,* Be 1977; J. Schosser, *Le régne de Dieu dans les dits de Jésus Christ,* P 1980; R. Riesner, *Jesus Christus als Lehrer,* Tu [2]1984; W. Harnisch, *Gleichniserzählungen Jesu,* Go 1985; G. Bornkamm, *Jesus von Nazaret,* St [14]1988 (*Jesús de Nazaret,* Sa 1975); K. Kertelge (dir.), *Der Prozzess gegen Jesus* Fr [2]1989; W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* Sa [7]1989; J. Gnilka, *Jesus von Nazaret – Botschaft und Geschichte,* Fr [4]1995; J. Becker, *Jesus von Nazaret,* B 1996; J. Schröter y R. Brücker (dirs.), *Der historische Jesus: Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung,* BZNW 114, B-NY 2002; Ch. W. Hedrick, *Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics,* Louisville 2004; W. R. Herzog II, *Prophet and Teacher: An Introduction to the Historical Jesus,* Louisville 2005; D. Buttrick, *Speaking Conflict: Stories of a Controversial Jesus,* Louisville 2007.

3. Cristo Jesús

La pregunta acerca de la autoridad de misión de Jesús –concepto que debe preferirse al muy recurrido de «autoconciencia», porque los evangelistas están interesados en el ser, no en la conciencia– lleva implícito el interrogante sobre los inicios de la cristología. Es ciertamente problemático hablar de cristología ya en el mismo Jesús, porque la confesión que se iba configurando a través de los títulos de gloria cristológicos no iniciaron su andadura hasta después de Pascua. Pero el camino de la «cristología implícita» lleva más lejos. Y esto significa que debe emprenderse la tarea de agrupar las palabras y las obras de Jesús relativas a su autoridad de misión. En determinadas circunstancias, la imagen que de aquí se extrae tiene perfiles más acusados que la descrita a través de los títulos de gloria, porque destacan con mayor nitidez lo específico de Jesús.

a) También aquí el punto de partida es la *proclamación del reino de Dios* de Jesús, que abarca lo permanente, lo terminantemente válido, la salvación definitiva que Dios llevará a cabo y que ha comenzado a actuar ya ahora en él, el orden nuevo y definitivo que deberá instalarse y se opone al orden antiguo del mundo. Jesús proclama el reino de Dios de una manera incomparable e inimitable. No sólo lo anuncia sino que es ya ahora acontecimiento en su palabra, en sus acciones, en su persona. Explica, a través de numerosas parábolas, la relación, henchida de tensión, entre el futuro y el presente del reino de Dios, aclara el nuevo orden de un amor que se entrega sin reservas y quiere llegar hasta lo más profundo de las estructuras endurecidas del mundo. Se da aquí una estrecha asociación entre el mensaje y su repercusión entre los

hombres. Dado que el reino de Dios quiere decir que Dios ha comenzado a establecer su dominio gracioso y liberador, esto significa, en definitiva, que es Dios mismo quien actúa en él, que el amor de Dios se hace perceptible en sus acciones. Jesús mismo se convierte en «parábola de Dios» (Schweizer). Cuando comparte la mesa con los pecadores, cuando acoge a los excluidos, a los publicanos y a las prostitutas, cuando se inclina afectuosamente hacia los míseros, los dolientes, los enfermos, los poseídos por los demonios y los perturbados psíquicos, se hace perceptible esta salvación definitiva. Defiende su actuación provocadora con una alusión a su autoridad: «Si yo arrojo los demonios por el dedo de Dios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Lc 11,20). «Aquí hay uno que es más que Jonás..., aquí hay uno que es más que Salomón» (Mt 12,41s.). La salvación definitiva está vinculada a su persona, a diferencia, por ejemplo, de ↗ Qumrán, donde también se hablaba de la presencia de la salvación, pero no se conocía ninguna vinculación de la salvación a un centro personal (H. W. Kuhn). Jesús llama la atención sobre la importancia salvífica de la hora de su actuación cuando señala que en él se ha cumplido el viejo anhelo de la salvación definitiva (Lc 10,23s.). La fe articulada en los relatos de milagros debe ser valorada –por encima de las situaciones concretas de la necesidad de curación– como fe en él mismo. A diferencia de los numerosos grupúsculos judíos, Jesús rechazó las tendencias separatistas. Se sabía enviado a todo Israel y pudo incluso recurrir –con la mirada puesta en el reino de Dios ya cumplido– a la antigua idea profética de la peregrinación de los pueblos, así Lc 13,28s. par. (cf. Is 2,2s.; Zac 2,15). Expuso ante Israel la voluntad definitivamente vinculante de Dios y proclamó el nuevo orden de la salvación, que dejaba a sus espaldas todo el pasado. Pudo confrontar sus enseñanzas directamente con la antigua palabra de Dios de la *torá* (Mt 5,21.27s.). De la aceptación o del rechazo de su proclamación del reino de Dios depende el destino final de todos y cada uno de los individuos. Llamó a los hombres a su seguimiento especial, un seguimiento que debe ser preferido a los más íntimos vínculos familiares (Lc 9,60 par.; Mt 10,37 par.; Mc 8,35). Una temprana caracterización cristológica identifica a Jesús con la ↗ sabiduría divina (cf. Lc 7,35 par.; 11,49 par.). Con todo, no se puede hacer remontar directamente hasta él esta caracterización, aunque es cierto que, bajo algunos aspectos, se presenta y actúa como maestro sapiencial. Es capaz de utilizar un expresivo lenguaje poético, compone *meshalim* y supera a Salomón, el mayor de los sabios de Israel. En sus enseñanzas sapienciales se manifiesta como portador del espíritu divino.

b) Para definir la autoridad de misión de Jesús debe tenerse en cuenta su *relación con Dios.* Esta rela-

ción se manifiesta en sus oraciones, conservadas por la tradición, marcadas por su modo de dirigirse a Dios como «Padre», «mi Padre» (Mt 11,25.26 par.; 26,39.42; Lc 23,46). Este tratamiento de «mi Padre» se encuentra también en otros *logia* que no son oraciones (Mt 7,21; 8,32s.; 16,17 y otros) y con diferente sentido que el que encierran las sentencias en las que Jesús habla a sus discípulos de Dios como «vuestro Padre» (Mt 5,16.45.48; 6,1.8.14 y otros). Con independencia del problema de la autenticidad de los *logia* en cada caso concreto, las palabras de Jesús acerca de Dios como su Padre, sobre todo cuando están insertas en oraciones, deben ser tenidas, en conjunto, como auténticas. Tanto en el Antiguo Testamento como en el judaísmo era muy poco frecuente dirigirse a Dios en la oración como Padre (aparece en el texto griego de Si 23,1.4 y Tob 13,4, en sentido colectivo). Hablar a Dios en la oración personal como «Padre mío» expresa algo nuevo. En la oración de Getsemaní se nos ha transmitido el título arameo *«abbá»* (Mc 14,36) –que debe ser entendido gramaticalmente como vocativo– que, en el lenguaje familiar es el modo como el hijo o la hija se dirigen a su padre. Se testifica aquí una singular relación personal de Jesús con Dios. Esta conclusión no debe ser contemplada como aislada en sí misma, sino que se la debe insertar en el marco global de sus actividades, sustentadas por Dios.

La singularidad de la autoridad de misión de Jesús no es algo que en definitiva se pueda remontar a precedentes históricos. Alcanza su significación específica en el contexto de su actividad global. Etiquetarle como «judío marginal» (Meier) o «campesino judío de la escuela cínica» (J. D. Crossan) son conceptos anclados en el ámbito de la sociología, absolutamente insuficientes en una óptica teológica. Los predicados de gloria cristológicos captan su autoridad de misión de una manera meramente fragmentaria y parcial. El que más se acerca es el predicado de «Mesías». Pero aquí debe advertirse que Jesús va camino de la cruz. No salva a su pueblo mediante una victoria sobre sus enemigos políticos sino, paradójicamente, como un ajusticiado en la cruz. Y estaba unido a Dios, a quien llamaba su Padre, con el vínculo de su singular filiación (↗ Hijo de Dios).

c) La fe en Jesús se condensa después de Pascua en confesiones y se articula en los *títulos de gloria* o *títulos de excelsitud cristológicos.* Es en la confesión de Jesús donde se constituye la ↗ Iglesia. La Iglesia es la comunidad de los unidos en esta confesión, que se retrotrae hasta los evangelios. Se explica así que en los sinópticos encontremos pocas confesiones, pero en pasajes centrales: la confesión del Mesías de Pedro (Mc 8,29 par.), ampliada en Mt 16,16 a confesión de Jesús como Mesías e Hijo de Dios; la confesión del centurión romano que declara a Jesús como el Hijo de

Dios (Mc 15,39 par.) y la confesión, sólo transmitida por Mt 14,33, de los discípulos como Hijo de Dios en el episodio en el que Jesús camina sobre las aguas. Junto a ésta, hallamos también la sentencia del ↗ Hijo del hombre, aunque no está formulada como confesión. Los títulos de gloria cristológicos de Mesías, Hijo de Dios, Hijo del hombre se muestran como los más cargados de contenido. Tienen su prehistoria en el Antiguo Testamento y en el judaísmo. Al comparar las expectativas contemporáneas vinculadas a estos predicados de gloria con la confesión cristiana se advierte claramente que esta última ha recibido un nuevo cuño en virtud del recuerdo de las actividades de Jesús, de su pasión y su resurrección, es decir, de su destino. Así por ejemplo, es verdad que del *Mesías* se espera que será «un rey justo, instituido por Dios» (SalSa 17,32), hijo de David (17,21), con cuya venida está vinculado el «reino de nuestro Dios» (17,3s.), que congregará de nuevo a Israel como pueblo santo y le guiará en justicia (17,26ss.41; 18,18), pero triturará a los enemigos del pueblo como vasijas de barro, los aniquilará con vara de hierro, los dispersará (17,22-25) cf. 1QM). La inconfundible acuñación específica de la confesión cristiana del Mesías se atiene a la memoria de los padecimientos vividos por Jesús (Mc 8,29ss.), impulsada también tal vez por el recuerdo del título de la cruz «rey de los judíos» (Mc 15,26). El *Hijo del hombre,* la figura salvadora/redentora del fin de los tiempos de la ↗ apocalíptica, es un ser celeste, existente junto a Dios ya antes de la creación del mundo. Viene sobre las nubes del cielo (Dn 7,13), surge del seno del mar (4 Esd 13,3). Según Henet 69,27s., su misión más destacada es juzgar a los pueblos, sentado en el trono de su gloria (cf. 48,7). La tradición sinóptica del Hijo del hombre empalma con Dn 7,13 –con máxima claridad en Mc 13,26; f. Mt 25,31; 19,28– pero en los *logia* que afectan al Hijo del hombre terreno y doliente percibimos una brusca transformación. El Hijo del hombre Jesús es amigo de publicanos y pecadores (Mt 11,19 par.), no tiene patria ni hogar en este mundo (Mt 8,20 par.). Perdona los pecados (Mc 2,10 par.), es superior al sábado (Mc 2,27 par.), es maltratado y muerto (Mc 8,31 par.; Mt 17,22 par.; 20,18 par.). También en el Antiguo Testamento se habla del *Hijo de Dios* o de los hijos de Dios. Ser hijo de Dios significa en el Antiguo Testamento mantener una relación especial con Dios, ser elegido por él. Israel es hijo de Dios, más aún, es su primogénito (Éx 4,22; Jr 31,9; 3,19). Es hijo de Dios el justo perseguido por los impíos (Sab 2,13.16.18) y el rey de Israel como representante del pueblo elegido (Sal 2,7). Con todo, en ningún pasaje se designa explícitamente al Mesías o al esperado portador de la salvación como Hijo de Dios. La promesa de Natán de 2 Sam 7,14: «Yo seré para él padre y él será mi hijo» (cf. 4QFlor 11) es un enunciado metafórico. La expe-

riencia de Dios de Jesús supera la conciencia de elección. En Jesús se experimentaba a Dios mismo. Esta idea hallaba su expresión no sólo en la confesión titular de la filiación divina sino también en los discursos acerca de Jesús como el Hijo, en sentido absoluto. Un elemento característico de estos discursos es la contraposición entre el Padre y el Hijo, así en Mt 11,27 par. (cf. Mc 13,32 par.). Puede considerarse esta contraposición como un *proprium* cristiano que alcanza singular amplitud en el evangelio de Juan.

d) Surge un problema especial, vivamente controvertido en la investigación actual, en torno al discurso sobre el *Hijo del hombre.* Pueden señalarse dos características específicas de los *logia* sobre este concepto en los sinópticos: en primer lugar, sólo Jesús habla de sí mismo como el Hijo del hombre, ningún otro le adjudica este título. No existe, por consiguiente, una confesión del Hijo del hombre. En segundo lugar, Jesús habla siempre del Hijo del hombre en tercera persona. Nunca dice: Yo, el Hijo del hombre. Surge, pues, la pregunta: ¿Quién es ese Hijo del hombre? Para la comunidad postpascual estaba fuera de toda duda que este Hijo del hombre era Jesús muerto y resucitado. Pero, ¿qué pensaba el mismo Jesús? A. Vögtle ha sintetizado toda la multitud de respuestas propuestas (a esta «*pregunta crucial*»). La mejor explicación que puede darse a las mencionadas peculiaridades de los *logia* sobre el Hijo del hombre es retornando a Jesús mismo. La sentencia clave está en Lc 12,8. Puede describirse acertadamente la relación de Jesús con el Hijo del hombre, según este pasaje lucano, como identidad soteriológica (Tödt), como identidad de la comunidad salvífica. Jesús eligió este enigmático lenguaje para indicar que en su predicación estaba ya oculta la expectativa del Hijo del hombre. ¿O se contemplaba acaso a sí mismo en una relación aún más estrecha con este Hijo del hombre? ¿Una relación de identidad?

e) Jesús el *Mesías,* o mejor, Jesús el *Cristo,* es probablemente la protoconfesión de la fe cristiana, vinculada sobre todo a su muerte y resurrección (cf. 1 Cor 15,3ss.). Como Mesías, Jesús es el preanunciado por las Escrituras (Rom 1,2s.), el que preserva la continuidad de la salvación entre el antiguo y el nuevo pueblo de Dios. Mientras que, sobre todo en las comunidades paganocristianas, se desvanecía la confesión del Cristo, y el título de Hijo del hombre nunca formó parte de una confesión, se imponía cada vez más la confesión de Jesús como el Hijo de Dios (cf. Mc 15,39; Mt 27,54; Rom 1,4; Heb 1,2; Jn). Es evidente que se la consideraba como especialmente adecuada para expresar el misterio de la persona de Jesús – hasta donde esto es posible en palabras humanas.

◆ **Bibliografía:** R. Bultmann, «Die Frage nach del messian. Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis», ZNW 19 (1919/20), págs. 165-174;

H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synopt. Überlieferung,* Gt 1959; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel,* Gt 1963 (5.ª edición ampliada 1995). E. Schweizer, *Neotestamentica,* Z 1963, págs. 56-84; U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in jüd. Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes,* Gt 1972; M. Hengel, *Der Sohn Gottes,* Tu 1975; P. M. Casey, *Son of Man,* Lo 1979; J. A. Fitzmyer, *Abba and Jesus Relation to God: À Cause de l'évangile. FG J. Dupont,* P 1985, págs. 15-38; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien,* Fr 1993; A. Vögtle, *Die «Gretchenfrage» des Menschensohnproblems,* Fr 1994; E. Manicardi, *Gesù, la cristologia, le scritture: Saggi esegetici e teologici,* Bo 2005; H. Boers, «Christ in the Letter of Paul: In Place of a Christology», BZAW 140, B-NY 2006; A. Yarbro Collins y J. J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature,* GR-Cambrige 2008.

Joachim Gnilka

Jesús Sirac

↗ Sirá.

Jezabel

(Hebreo אִיזֶבֶל *[ʾīzæbæl],* «¿Dónde está el príncipe?»: Vulg. Jezabel). Hija del rey de Tiro (1 Re 16,31; 2 Re 9,34), esposa de ↗ Ajab (1 Re 16,31) y madre de ↗ Ocozías (1 Re 22,52) y de Jorán (2 Re 3,1). Se la responsabiliza del asesinato legal de Nabot (1 Re 21,5-16). Favoreció a los profetas de ↗ Baal, promovió las ↗ aserás (1 Re 18,19) y persiguió a los profetas del Señor (1 Re 18,4.13; 19,2). ↗ Jehú la acusó de prácticas de hechicería (2 Re 9,22) y ordenó su muerte (2 Re 9,30-37). En Ap 2,20 se utiliza su nombre con significación simbólica.

◆ Bibliografía: NBL 2, pág. 241 (S. Timm); S. Timm, *Die Dynastie Omri* (WMANT 124), Go 1982; J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001; P. Dutcher-Walls, *Jezebel: Portraits of a Queen,* Collegeville 2004.

JHWH

↗ Yahveh, ↗ Tetragrama.

Job

1. El personaje. 2. El libro de Job.

1. El personaje

Job (hebreo אִיּוֹב *[ʾijjōb]*) es la figura principal del libro veterotestamentario de este mismo título. Según Ez 14,14.20; Si 49,9 (TM), no se trata de una figura histórica concreta sino de un prototipo de hombre sabio, justo y piadoso, conocido en el Oriente Anterior, y, según Sant 5,11, un modelo de paciencia en los sufrimientos entregado a Dios. También su lugar de origen, Uz, que

no designa una magnitud geográfica sino ideal, un clan de tiempos pasados (Gn 10,23; 22,21; 36,28; 1 Cró 1,17.42), sitúa a Job en el ámbito ideal de una relación con Dios todavía sana, fuera de las tierras de cultivo que incitan a la apostasía, y le presenta como el hombre piadoso modélico, que aún no ha sido contaminado por la historia pecaminosa de Israel bajo la seducción de Canaán. A la piedad perfecta de Job corresponde, como expresión de la bendición y de la benevolencia divina, una plenitud de felicidad paradisiaca, cuya pérdida bajo la influencia del poder del mal es sometida a la dura prueba de la fe de la que, tras un prolongado forcejeo con Dios y apoyado en las explicaciones de los sufrimientos de la tradición teológica, supo salir airoso.

2. El libro de Job

El libro de Job es el resultado final de un prolongado proceso de maduración en la literatura y en la historia de la fe, en el curso del cual Israel introducía una y otra vez, bajo la figura de Job, la experiencia de sus sufrimientos y sus querellas con Dios para llevar a cabo, en la lucha de esta persona, su propia lucha y alcanzar por este camino una respuesta apoyada en la revelación de Dios:

a) El *relato sapiencial* del justo Job que, en medio incluso de sufrimientos inmerecidos, se inclina profundamente ante el Dios incomprensible (1,1-22*; 42,11*), fue compuesto en la época del exilio babilónico y tenía como destinatarios a los fieles de Yahveh que no compartían la degeneración religiosa generalizada pero que, aun siendo inocentes, se veían incluidos en el juicio y el castigo contra los culpables. A ellos, que también sin ninguna razón, se veían privados de todos los bienes de la bendición –de la Tierra prometida, del templo y de la autonomía política– se les presentaba ante los ojos como modelo la actitud de Job, para sobreponerse así a su propia situación angustiosa.

b) El *Job poeta* convirtió, en la época del exilio, el relato sapiencial en el marco de una controversia teológica en la que, en lugar del humilde sometimiento al juicio de Dios, ocupa la escena una protesta desmedida que se querella contra Dios (3,1-42,6*). La base de partida de la acusación es la amarga experiencia de que, incluso después del retorno del exilio y de la reconstrucción del templo –presentada por la profecía exílica como prueba del nuevo favor y la nueva guía hacia la salvación de la mano de Yahveh– de ningún modo había llegado a su fin el castigo de la cólera divina, dado que también en su propia tierra seguía Israel sometido al juego del poder de los grandes imperios paganos y estaba, al parecer, definitivamente eliminado como magnitud política. Hondamente implicado, a partir de aquí, en el tejido de la historia universal, el problema de la guía por Yahveh, que hasta entonces había estado limitado a las fronteras nacio-

nales, se convierte en pregunta universal acerca de la dirección de todo el mundo y, dentro de este marco, acerca de la guía del agraciado Israel, a través de las oscuridades de la doliente historia humana sometida al poder del mal. Empalmando con el género de la lamentación del justo doliente, se enfrenta a esta pregunta el Job poeta. Condena enérgicamente la solución de la teología tradicional, defendida por los tres amigos, Elifaz, Bildad y Sofar, es decir, la doctrina de la retribución deuteronomista, fosilizada en un sistema sapiencial que, mediante la mecánica aplicación de un dogma completamente desligado de todo contexto historicosalvífico (a saber: Dios bendice a los piadosos y castiga a los impíos, de donde se deduce que el sufrimiento es siempre prueba de un pecado o de una culpa personal), alcanza también, con su inexorable sentencia de castigo, a los piadosos fieles a Yahveh. Al mismo tiempo, en los discursos de Dios (38-42*) se anuncia una nueva respuesta: ya en este tiempo mundano actúan el poder y la sabiduría de Dios ocultos al fondo del permanente castigo sobre la creación pecadora, para salvación de todo el mundo. Como quiera que esta creación está profundamente perturbada y distorsionada por el pecado, pero Dios se atiene, por encima de todo, a su determinación en favor de la consumación, debe intentar alcanzar su meta por el rodeo de una dolorosa batalla contra todos los poderes impíos y caóticos en este tiempo del mundo (cf. Gn 9,12-17). En el marco de esta consumación escatológica universal pueden esperar también los piadosos concretos la redención definitiva de sus padecimientos (14,13-16; 16,18-22; 19,23-28*).

c) El poeta Job recibió una *primera reelaboración* en el s. III a.C. de la mano de un hombre docto que, entre otras cosas, completó el discurso de Elihud (32-37*). Israel había vivido entre tanto la dolorosa experiencia de que, a una con el restablecimiento de Judá, llevado a cabo bajo la supervisión de las grandes potencias, el paganismo se infiltraba en las filas mismas del pueblo de Dios, se ganaba adeptos entre los judíos y lo hacía así estallar desde el interior. En las quejas (especialmente 21-27*), el reelaborador introdujo la problemática de aquí resultante: ¿cómo puede Dios pasar por alto la creciente inclinación al pecado en el interior de su pueblo y tolerar, sin castigarlo, el triunfo de los impíos sobre los piadosos? La respuesta se produce a través de un enfrentamiento con el helenismo y mediante la prolongación del mensaje de los profetas, con una alusión a la educación del hombre por Dios a lo largo de la historia: mediante el sufrimiento, a la plenitud (32-37*; cf. Heb 2,9s.).

d) El libro de Job sufrió *tres nuevas reelaboraciones* en el curso de los siglos III-II a.C., cuando el conflicto entre los impíos y los piadosos en las filas del pueblo de Dios alcanzó una agudización extrema bajo la

influencia del dominio seléucida. El objetivo de estas reelaboraciones era exponer ante los simpatizantes con el helenismo secularizado del imperio la mala conciencia y las funestas repercusiones de su conducta en el pueblo, así como el mortal castigo con que Dios, el verdadero Señor de la historia y el dueño de la vida y de la muerte, amenazaba su existencia física y religiosa.

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* E. P. Dhorme (EtB), P 1928; H. Gross (NEB) Wu 1986; G. Fohrer (KAT 16), Go ²1989. • *Estudios:* J. Lévèque, *Job et son dieu,* P 1970; A. Alonso Schökel, *Job,* Ma 1971; H.-P. Müller, *Das Hiobproblem* (EdF 84), Da 1978; C. Westermann, *Der Aufbau des Buches Ijob* (CThM 6), St ³1978; J. Vermeylen, *Job, ses amis et son dieu,* Le 1986; Th. Mende, *Durch Leiden zur Vollendung* (TThSt 49), Tréveris 1990; ídem, *Die Wurzeln der Auferstehungshoffnung im Iob* (TThZ 102), Tréveris 1993, págs. 1-33; S. E. Ballentine, *Job,* Macon 2006; J. Lévêque, «Job ou le drame de la foi: Essais», LD 216, P 2007; L. M. Varela Almendra, *Um debate sobre o conhecimiento e intrepretaçao de Jb 32-37,* Lisboa 2007.

Theresia Mende

Joel

a) Bajo la denominación de Joel (hebreo יוֹאֵל *[jōel],* «Yahveh es Dios»), se encuentra, en el libro de los Doce profetas, un escrito que consta de cuatro capítulos, sobre cuyo autor, aparte señalarle como hijo de Penuel, no se ofrece ninguna otra información.

b) La estructura del libro permite descubrir una composición litúrgica de lamentaciones y promesas de salvación. La primera parte (caps. 1-2) contiene una descripción de la catastrófica situación –desarrollada de acuerdo con el esquema de duelo deuteronómico– como señal de la cercanía del Día de Yahvẹh (1,5; 2,1.2.11), que desemboca en una llamada a la penitencia y la conversión y concluye con una promesa divina de salvación (2,18-27). La segunda parte (caps. 3-4) anuncia una universal efusión del espíritu y la salvación para todos cuantos en Sión confiesan el nombre de Yahveh y la aniquilación de los enemigos de Israel en el valle de Josafat («Yahveh juzga»). La mayoría de los investigadores fechan el escrito en el s. iv a.C. (alusión al exilio en 4,2s.17; vocabulario de la época tardía; contactos con la profecía antigua y otros) y ya no ve en Joel al profeta cúltico preexílico (Kapelrud, Keller, Rudolph), sino al autor de una profecía docto en la Escritura (Wolff, Bergler). Aunque la mayor parte de los exégetas se pronuncia a favor de la unidad del libro, a excepción de las ampliaciones de 4,4-8.18ss. (época helenista), el tratamiento otorgado a la idea del Día de Yahveh que recorre todo el libro permite descubrir una evolución y la presencia, por consiguiente, de varios autores (cf. la exégesis antigua). A diferencia del colorido del final de los

tiempos de los caps. 3-4, los caps. 1-2 tratan el Día de Yahveh en el horizonte de las sentencias de bendición y maldición deuteronómicas (Dt 27s.), lo que, en conexión con la exigencia de conversión (2,12s.) y la descripción de la intervención salvífica de Yahveh (2,18ss.), podría remitir a Joel como un profeta cúltico preexílico en el círculo de la reforma deuteronómica. En los caps. 3-4, por el contrario, ya no figuran los pueblos extranjeros como instrumentos del castigo de Yahveh, sino como una amenaza, surgida de una rebelión hostil a Dios, para Israel, agraciado por Yahveh y como un obstáculo, por tanto, para la manifestación definitiva del reino y el reinado de Yahveh. Por consiguiente, a la imagen de un pueblo de Dios glorificado se le asocia aquí la contraimagen de un universo de los pueblos que el día del juicio final de Yahveh será derrotado (↗ juicio de Dios). También el tema de la conversión se encuentra ahora al servicio de la proclamación escatológica. Según el cap. 3, el espíritu de Dios transformará al pueblo de Dios mediante el don de la profecía e implantará un nuevo tipo de relación con Yahveh. En el Nuevo Testamento, Lc considera que esta promesa se ha cumplido en la comunidad de vida de los redimidos en Cristo constituida por el Espíritu de Dios (Hch 2,17-21). También Rom 10,12ss. subraya, en conexión con Joel, que la meta y el punto cardinal de la redención frente a un mundo a punto de perecer es la remodelación del pueblo de Dios (cf. Mc 4,26-29; 13,24; Ap 9; 14,14-20).

◆ Bibliografía: *Comentarios:* A. S. Kapelrud, Up 1948; W. Rudolph (KAT), Gt 1971; H.W. Wolff (BK.AT), Nk ³1985; A. Deissler (NEB), Wu ²1985; C. A. Keller (Commentaire del'Ancien Testament), G ³1992. • TRE 17, págs. 91-97 (J. Jeremias); NBL 2, págs. 348ss. (A. Deissler). • *Estudios:* J. Bourke, «Le jour de Yahvé dans Joël», RB 66 (1959), págs. 5-31; W. S. Prinsloo, *The Theology of the Book of Joel* (BZAW 163), B 1985; ídem, «The Unity of the Book of Joel», ZAW 104 (1992), págs. 66-81; S. Bergler, *Joel als Schrift-Interpret,* F 1988; D. J. Simundson, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah,* Nashville 2004.

Renate Brandscheidt

Jonás

a) El profeta Jonás (hebreo יוֹנָה *[jōnā]*, «paloma»), hijo de Amitay, desarrolló su actividad, según 2 Re 14,25, en tiempos del rey Joroboán II (787-747 a.C.) como profeta de salvación. Es, mediante una dislocación histórica, la figura principal del libro de su nombre. – En el patronímico de Simón Pedro Βαριωνᾶ (Mt 16,17) se oculta una forma abreviada de Juan, como auténtico nombre veterotestamentario de Jonás.

b) El libro de Jonás. El canon hebreo sitúa, historizando, este escrito a continuación de Am y Abd y delante de

Miq (cf. Am 1,1 y Miq 1,1). El canon griego le sitúa después de Miq, Jl, Abd y delante de Nah («Nínive» en Jon 4,11; Nah 1,1). En ambos casos, Jon aparece después de Abd (punto de conexión en Abd 1: «Un mensajero fue enviado a las naciones»). – La repetición del encargo de Dios a Jonás (1,1-2; 3,1-2) articula el libro en dos partes principales (caps. 1-2; 3-4). La distribución de los actores permite identificar cinco escenas simétricamente ordenadas (Jonás se enfrenta o bien con Dios o bien con los pueblos extranjeros): α) Dios le envía a Nínive en calidad de profeta de juicio y castigo (1,1ss.). β) El intento de fuga en dirección a Tarsis llega a su fin cuando es arrojado al mar; pero su desobediencia provoca la conversión de los marineros (1,4-16). γ) Dios lleva a Jonás, merced al legendario pez gigantesco, a tierra firme (2,1-11). β') La obediencia de Jonás provoca la conversión de los ninivitas. Jonás se irrita porque no se ha cumplido la amenaza de destrucción de la ciudad (3,1-4,4). α') Dios restituye la creación (el ricino, el sol, el gusano), esta vez para que Jonás comprenda por qué ha sido perdonada Nínive (4,5-11). – Sigue siendo controvertida, hoy como en el pasado, la unicidad de Jon. Las tensiones en la secuencia de la narración (cf. 4,5) y las diversas denominaciones para Dios no son razones suficientes para establecer diferencias en el género literario. El salmo de Jon (2,3-10) puede proceder de una segunda mano. Existe unanimidad acerca de la tendencia doctrinal del escrito (cf. la conclusión abierta) y de que no se trata de un libro profético. Fuera de esto, y dependiendo del punto de partida de los investigadores, se postulan diversos géneros literarios, que oscilan entre los polos del «mito» y la «historia»: perspectiva histórico-religiosa (mito, fábula), perspectiva biográfica (leyenda), perspectiva histórico-tradicional *(midrash)*, o literario-científica (novela, narración profética), analítico-narrativa (teología narrativa), etcétera. La estructura, formalmente bien acabada, y el estilo empleado permiten concluir que se trata de un autor de sólida formación.

La influencia lingüística aramea y el trato familiarizado, propio de un hombre versado en la Escritura, con las tradiciones («fórmula de la gracia» de Éx 34,6; 1 R 19 [Elías]; Jr, Ez, Jl, etc.) sugieren una composición postexílica. Para una ordenación más exacta debe tenerse en cuenta la pluralidad de los temas teológicos del escrito: interés por las celebraciones cúlticas y por las tradiciones proféticas, problematización de la profecía del castigo (la salvación de Israel no significa la condenación de los pueblos), teología de la gracia (Dios no distribuye su gracia caprichosamente: se presuponen la conversión [de los marineros] y el arrepentimiento [de los ninivitas]). Esta misma posición liberal se descubre en las reelaboraciones de Neh (cf. 10,29; 13,28s.), de tal suerte que debe pensarse en una etapa persa tardía. En ningún caso

tiende la figura de Jonás a egocentrismos de miras estrechas. La aportación teológica del autor reside en la renovación de la tensión entre castigo y gracia con ayuda de la teología de la creación (cf. los «mandamientos» de Dios en 1,4.15; 2,1.11; 4,6ss.; también la confesión de Jonás del «Creador del cielo y de la tierra» [1,9] y la autoconcepción de Dios como creador de los hombres en 4,10s.). – La utilización de Jon en el Nuevo Testamento (Mt 12,38-41; 16,4; Lc 11,29-32) ha centrado la mirada cristiana exclusivamente en el episodio del pez o en la conversión de Nínive.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* H. W. Wolff, *Obadja und Jona* (BK.AT), Nk 1977; A. Deissler, *Zwölf Propheten* II (NEB), Wu 1986; F. W. Golka, *Jona* St 1991. • TRE 17, págs. 229-234 (bibliografía) (H.-J. Zobel); NBL 2, págs. 372-377 (bibliografía) (H.-W. Jüngling). • *Estudios:* V. Mora, *Le signe de Jonas,* P 1983; R. Lux, *Jona, Prophet zwischen «Verweigerung» und «Gehorsam»* (FRLANT 162), Go 1994 (bibliografía); U. Simon, *Ein jüdischer Kommentar* (SBS 157, St 1994); J. Howe Gaines, *Forgiveness in a Wounded World: Jonah's Dilemma,* Atlanta 2002; A. Niccacci, M. Pazzini y R. Tadiello, *Il libro di Giona: Analisi del testo ebraico e del racconto,* Jr 2004; D. J. Simundson, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah,* Nashville 2004; R. R. Lessing, *Jonah,* Saint Louis 2007; Ph. Cary, *Jonah,* GR 2008.

Gottfried Vanoni

Jonatán

(Hebreo יְהוֹנָתָן *[jᵉhōnātān],* «Don de Yahveh» o «Yahveh ha dado»).
a) Levita, que vivía en la casa de un efrainita y más tarde ejerció funciones cúlticas en Dan (Jue 17s.) – *b) Hijo de ↗ Saúl,* que consiguió las primeras victorias israelitas frente a los filisteos (1 Sam 13,3; 14,1-46). Trabó estrecha amistad con ↗ David (1 Sam 18,3.4; 23,16ss.), a quien defendió ante su padre (1 Sam 19,1-7; 20,1-42). Cuando sucumbió en combate (1 Sam 31,2ss.), David lamentó la muerte de su «hermano» (2 Sam 1,17-27). – *c) Hermano de Judas Macabeo,* que supo aprovechar en su propio beneficio las turbulencias desencadenadas por la ascensión al trono entre los seléucidas y obtuvo, el año 152 a.C., el cargo de sumo sacerdote. – Llevan este mismo nombre otras 13 personas de la Biblia (cf. NBL 2, págs. 377ss.).

◆ Bibliografía: O. Kaiser, «David und Jonatan», EThL 66 (1990), págs. 281-296.

Georg Hentschel

Jope

(Hebreo יָפוֹ/יָפוֹא *[jāfō],* griego Ἰόππη), antigua ciudad portuaria de la costa palestina, al sur del actual Tel-Aviv, habitada desde la Edad de Piedra. Figura en inscripciones desde las campañas de Tutmosis III (s. XV a.C.) contra Siria, en las cartas de ↗ Amarna y en las listas asirias.

Según 2 Cró 2,15; Esd 3,7, desde Jope se transportaba a Jerusalén la madera del Líbano para la construcción del templo. El relato de ↗ Jonás presenta al profeta embarcando en Jope para huir a Tarsis (Jon 1,3). Durante la época persa, la ciudad fue posesión fenicia, conquistada el año 144 a.C. por los macabeos y judaizada (1 Mac 12,33; 2 Mac 12,3-7 y otros). Los romanos se apoderaron de ella bajo Pompeyo y la incorporaron a la provincia de Siria. Devuelta a los judíos por César, se mantuvo en manos judías a excepción de los años 34-30 a.C. – Según Hch 9,36-43, en Jope resucitó Pedro a Tabita. El apóstol vivía en la casa de un curtidor llamado Simón y allí tuvo la visión del lienzo con toda suerte de animales, puros e impuros (Hch 10,10-16) que despejó el camino para el bautizo del primer paganocristiano, el centurión Cornelio.

◆ Bibliografía: EJ 9, págs. 1249-1258 (S. Aronson); EAEHL 2, págs. 532-541 (H. y J. Kaplan); O. Keel y M. Küchler, *Orte und Lanschaften der Bibel,* vol. 1, Z-Go 1982, págs. 12-28; NBL 2, págs. 256s. (M. Görg); H. Haag, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992.

Alfons Weiser

Jordán

El río Jordán (hebreo הַיַּרְדֵּן *[haj-jardēn],* griego Ἰορδάνης, sirio *yordnān,* árabe *al-Urdunn)* discurre por un tramo del hundimiento tectónico siro-africano, convertido, en virtud de su nombre (aunque inexacto desde el punto de vista geomorfológico) en «valle del Jordán». Tras la unión de los arroyos que descienden desde el Antilíbano y el Hermón, el río fluye a través del hoy ya seco lago Hule, cruza un poco después el lago de Genesaret, recoge, por el Este, el Yarmuc y el Yaboc y desemboca en el mar ↗ Muerto, a unos 400 m por debajo del nivel del mar. El valle del Jordán (en árabe *el-Gōr)* tiene clima subtropical; al sur de la desembocadura del Yaboc se extienden amplias zonas desérticas con algunos oasis (como el de ↗ Jericó). La «vega [o llanada] del Jordán» (Gn 13,10.12; 19, 17-29; Dt 34,3; 2 Sam 18,23; 1 Re 7,46; Neh 3,22) designa la sección meridional del valle de este nombre. Al norte, el curso del agua discurre encajonado entre estériles bancos de marga y espesos matorrales en las orillas (árabe: *ez Zōr,* «el orgullo del Jordán»; recursos madereros según 2 Re 6,2ss.), que alimentó, hasta principios del s. XX, una rica fauna (leones [cf. Dt 33,22], panteras (cf. el topónimo Bet Nimrin], jabalíes). El Jordán nunca ha sido navegable.

La concepción del Jordán como frontera oriental de la «Tierra prometida» (Nm 34,12; Ez 47,18) está en contradicción con la extensión del asentamiento y con el dominio estable israelita preexílico. El Jordán fue frontera lo más pronto el año 734/732 a.C., con la creación

de la provincia asiria de Galaad. Es posible que las fronteras de la «Tierra prometida» trazadas en Nm 34; Ez 47,13-20 se correspondan con las reclamaciones egipcias como su zona de dominio en Siria meridional tras la desaparición del Imperio asirio. Para Hecateo de Mileto, el Jordán constituye la frontera occidental de Arabia (cf. también Ez 25,1-7), aunque la ↗ Perea preexílica pudo conservar (al igual que el ↗ Galaad preexílico) su independencia. El año 106 a.C., con la creación de la provincia de Arabia, quedó incorporada a Palestina (provincia de Siria).

Puede entenderse la concepción del Jordán como frontera de la Tierra Santa en el sentido de reescritura postexílica dogmática de situaciones de la última etapa preexílica y del exilio. Esta idea demostró ser, por su parte, religiosamente eficaz para la modelación de la «entrada en la Tierra prometida» como repetición de la «salida de Egipto» (Jos 1-5) y en el episodio en que Elías es arrebatado al cielo (2 Re 2,1-14), donde la frontera de Tierra Santa es la frontera de la trascendencia. Y, de acuerdo con ello, es en el Jordán donde se inicia el ministerio de Jesús (Mc 1,1-11 par.).

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 381s.; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine* I, P 1933-1938 reimpresión 1967, págs. 474-486; 494-505; H. Haag, *El país de la Biblia*, Herder, Ba 1992.

Ernst Axel Knauf

Josafat

(Hebreo יְהוֹשָׁפָט *[jᵉhôšāpāṭ]*, «Yahveh ha juzgado», Vulg. *Josaphat)*, rey de Judá (871-849 a.C.), hijo y sucesor de ↗ Asá. En 1 Re 22,41-51 se ha transmitido material auténtico sobre este monarca, entre otros la noticia de la reconciliación con el rey de Israel (v. 45) y la fracasada tentativa de empresas comerciales marítimas (vs. 48.50). Es, en cambio, históricamente incorrecta la participación de Josafat –mencionada en 1 Re 22,1-38 y 2 Re 3– en iniciativas militares por el Este. En 2 Cró 19,4-11 se le atribuye una reforma global del derecho, pero el relato es una creación literaria del Cronista y en ningún sentido se apoya, en contra de lo que a veces se ha conjeturado, en una fuente preexílica auténtica. Es posible que la circunstancia de que se le haya atribuido la reordenación del derecho en la época postexílica esté relacionada con la significación de su nombre. La Obra histórica deuteronómica valora a Josafat, con el giro estereotípico de 1 Re 22,43, como «buen» rey. El Cronista hace suya, en su exposición de 2 Cró 17-20, esta valoración positiva y la refuerza. «Buscar a Yahveh», «estar Yahveh con el rey (y el pueblo)» o la «consolidación de su dominio» son en el Cronista las características básicas de la época de Josafat que 2 Cró 17,1-7 enumera programáticamente y desarrolla mediante una exposición más amplia.

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 382s. (A. Ruffing); W. F. Albright,

«The judicial reform of Jehoshaphat», en *Alexander Max Jubilee Volume,* NY 1950, págs. 61-82.

Andreas Ruffing

José de Arimatea

Según el testimonio de los cuatro evangelistas, fue José, llamado muy probablemente «de Arimatea» a causa de su origen en Ramataim, quien dio sepultura al cuerpo de Jesús (Mc 15,42-47 par.). Mt concreta que fue en el sepulcro que tenía reservado para sí. El cargo de consejero que le atribuyen Mc y Lc le identifica sin duda como miembro del sanedrín. Todos los evangelios consignan la singular proximidad de José a Jesús, porque en otro caso sería incomprensible que se ocupara de su sepultura. La fuente más antigua, todavía reconocible, descubre como motivo único para la iniciativa de José la inminencia del sábado. La hipótesis –sugerida por Jn 19,31-37 y Hch 13,29– de que no fue José de Arimatea, sino los judíos quienes se cuidaron de la sepultura de Jesús, aduciendo que el texto joaneo se basa en una tradición más fiable, pasa por alto la circunstancia de que en el enunciado de Jn 19,31 no se dice con claridad quién llevó a cabo el enterramiento. Se discute si al fondo de la información sobre el sepulcro de José de Arimatea hay una realidad histórica. Pero no deja de ser llamativa la unánime mención de José en los evangelios como la persona que dio sepultura a Jesús. Querer deducir de la creciente proximidad de José a Jesús, perceptible en los evangelios, *e contrario,* un entierro poco honroso, es ir más allá de lo que permiten las fuentes.

◆ Bibliografía: R. E. Brown, *The Death of the Messiah,* vol. 2, Lo 1994, págs. 1201-1313 (bibliografía).

Ingo Broer

José Barsabás

(Arameo *bar sā'bā',* «hijo de Sabas»; *bar šebā',* «hijo del sábado» = «nacido en sábado»), de sobrenombre *Justus* (el Justo), sólo es mencionado en Hch 1,23s. Fue nombrado candidato, junto con ↗ Matías, para recomponer el círculo de los Doce y formaba parte, ya antes de Pascua, del núcleo íntimo del entorno de Jesús (cf. Hch 1,21s.).

◆ Bibliografía: LThK² 5, pág. 1124 (J. Blinzler); Bauer, pág. 268; NBL 1, pág. 245 (R. Hoppe).

Klaus Scholtissek

José, esposo de María

De José se habla en el Nuevo Testamento sobre todo en el contexto de las historias de la ↗ Infancia de Jesús. Figura siempre en un segundo plano, se pone, con su personal actitud recatada, al servicio de los planes de Dios. Mt y Lc mencionan su nombre en el árbol genealógico de Jesús: Mt 1,16.19 como esposo de

María; en Lc 3,23 se dice de Jesús que era hijo de José (cf. Lc 4,22; Jn 1,45; 6,42) con la observación delimitadora, «según se creía». Mt 13, 55 presenta a Jesús como «hijo del carpintero», con lo que señala también, a la vez, el oficio del mismo Jesús. – Según Mt, José es un «hombre justo» (1,19), porque ya antes de ser informado de las circunstancias del embarazo de su prometida María, había tomado la decisión de llevar aquel asunto con gran discreción y se sometió a la intervención divina. El ángel se dirige a él en sueños como «hijo de David» (1,20) y le indica que debe dar al niño engendrado por el poder del Espíritu el nombre de Jesús. El enunciado explícito «porque él salvará al pueblo de sus pecados» (1,21) asigna a José indirectamente una participación en el acontecimiento de la salvación y la redención. En el relato del nacimiento de Mt y en la narración de la visita de los Reyes Magos (1,18-25) no se menciona a José, pero reaparece de nuevo en la huida a Egipto, actuando de acuerdo con las instrucciones del ángel. José se pone en camino con el niño y la madre y permanece en Egipto hasta la muerte de Herodes (2,13ss.). Vuelve a figurar en el relato del regreso: por indicación del ángel, se dirige con el niño y la madre a la tierra de Israel, y más en concreto a Nazaret, en Galilea. Belén de Judá era un lugar inseguro, porque caía bajo la zona de soberanía de Arquelao, hijo de Herodes (2,19-23).

El *evangelio de Lucas* menciona a José, de la casa de David, como desposado con una virgen llamada María (1,27). En el relato del nacimiento (2,1-7) se añade la orden del empadronamiento decretado por la fuerza ocupante romana y el viaje de Nazaret a Belén, motivada por el censo fiscal. Se establece, como silencioso acompañante, en un barrio de Belén y se cuida en el pesebre de la madre y del niño (2,7.16). En los relatos de la presentación en el templo (2,21-40) y de la peregrinación de Jesús a Jerusalén al cumplir los doce años (2,41-52) ya no aparece el nombre de José; su perfil personal se pierde bajo la denominación «los padres» (2,27.41.43) o «el padre» (2,33.48). El ambiente familiar define uno de los rasgos característicos de su función. En la sección central del evangelio, sólo se le menciona al inicio y de pasada. Apenas puede admitirse que la razón sea su temprana muerte. Simplemente, había cumplido su misión y ya podía retirarse. Entre las cualidades específicas de su personalidad pueden mencionarse la obediencia (Mt 2,14.21), la justicia (Mt 1,19) y la disposición a la paz (Lc 2,4s.). Su significación historicosalvífica se deriva de su origen y de la paternidad legal, que confiere al hijo de María la ascendencia davídica y el nombre de Mesías.

◆ Bibliografía: ThWNT 8, pág. 364 (E. Schweizer); EWNT 2, págs. 528s. (G. Schneider); TRE 17, págs. 245s. (E. Plümacher); NBL, págs. 386s. (B. Rauchenbach).

• X. Léon-Dufour, *L'annonce à Josef*, P 1957; C. Spicq, «Josef, son mari, étant juste (Mt 1,19)», RB 71 (1964), págs. 206-214.

Josef Ernst

José, el patriarca. Historia de José

José (hebreo יוֹסֵף *[jōsep]*, «quiera [Yahveh] añadir [más hijos]», hijo de ↗ Jacob y primogénito de ↗ Raquel. José ha adquirido notable importancia por haberse convertido en la figura central de la historia de Gn 37ss., conocida por su nombre, configurada con gran habilidad artística. El relato desempeña en el Pentateuco una función de puente entre las tradiciones patriarcales y las del éxodo, pero se distingue de ellas por su notable armonía y su unidad literaria y temática. Son hasta cierto punto controvertidos su análisis literario y la adscripción a una concreta «época histórica». Difícilmente puede mantenerse la hipótesis, a menudo defendida por la investigación moderna en seguimiento de G. von Rad, de que la historia de José es un relato sapiencial novelado sustancialmente unitario (Coats, Donner y otros), a la vista de los duplicados, no explicables como recursos literarios de modelación (p. ej., Jacob/Israel, Rubén/Judá, etc.). La solución, hoy día sólo parcialmente aceptada (p. ej., Seebass y Schmidt), de los problemas histórico-literarios a partir de la crítica de las fuentes (J y E) de la historia de José, está siendo crecientemente desplazada por el modelo de una narración fundamental y varias reelaboraciones, donde unos autores abogan por la primacía de la capa de Judá (Schmitt) y otros por la de Rubén (Dietrich y Kebekus). En la capa básica (Rubén), que no va más allá de Gn 45, acusadamente estilizada, simétricamente dispuesta y originariamente autónoma, en la que José es presentado indistintamente como receptor y como intérprete de sueños, se tematiza, de la mano del conflicto entre José y sus hermanos, el controvertido problema, derivado de las carencias contemporáneas (s. VIII), del predominio entre los hermanos donde, con la ayuda de la figura de José, se ha acometido la tentativa de «legitimar el dominio de un funcionariado medio» (Crüsemann). En la otra capa de elaboración, más antigua, que debe conectarse probablemente con el yehovista, la historia de José adquiere, en virtud de su ampliación hasta Gn 50, nuevas perspectivas de interpretación en la definición de la función de Jacob/Israel, del comportamiento de los hermanos y de la nueva jefatura ejercida por Benjamín. La historia de José recibe todavía otra nueva interpretación a través de la capa de reelaboración más reciente, configurada de acuerdo con las expectativas posteriores al exilio y que debe situarse, sin duda, en el contexto de las redacciones del Pentateuco. En ella se destacan las figuras de José (39,5), y

Jacob (47,7-10) como intermediarios universales de la bendición (41,57) y el papel dirigente de Judá en el proceso de reconciliación (44,18-34).

◆ Bibliografía: AncBD 3, págs. 976-998. • TRE 17, págs. 255-258 (bibliografía). • G. von Rad, *Josefsgeschichte und ältere Chokma,* M [3]1965, págs. 272-280; H. Donner, «Die literarische Form der atl. Josefsgeschichte», SHAW.PH 8(1976), nº 2; H. Seebass, *Geschichtl. Zeit und theonome Tradition in der Joseph-Erzählung,* Gt 1978; W. Dietrich, *Die Josef-Erzählung als Novelle und Geschicht-Schreibung* (BThSt 14), Nk 1989; N. Kebekus, *Die Josef-Erzählung,* Ms-NY 1990 (bibliografía); H. Schweizer, *Die Josefsgeschichte,* Tu 1991 (bibliografía).

Peter Weimar

Josías

(Hebreo יֹאשִׁיָּה[וּ] *[jošijjā(hū)],* «Dios protege», Vulg. *Josias*), rey de Judá (641-609 a.C.). Ascendió al trono merced al apoyo de la aristocracia rural judía (2 Re 21,19-26), a la edad de ocho años, tras el asesinato de su padre Amón. Dado que su reinado coincidió con la época de la decadencia de Asiria, se abría la oportunidad de liberarse de su vasallaje. Josías alcanzó importancia gracias a los procesos descritos en 2 Re 22s. El texto ha sido reelaborado con criterios deuteronomistas, pero puede basarse en anales contemporáneos. El año 622 se encontró en el templo un escrito, llamado Libro de la ley y de la alianza. Contenía amenazas que provocaron terror. Para evitar aquellas catástrofes, Josías se obligó, en una conclusión de alianza, a seguir las instrucciones del Libro. En la subsiguiente reforma cultual, el rey eliminó los lugares del culto extraños a Yahveh y «los lugares altos» en los que se adoraba a Yahveh. Todas las acciones cúlticas fueron centralizadas en Jerusalén.

Las desviaciones en el relato paralelo de 2 Cró 34s. responden a motivaciones teológicas, no históricas. Josías murió el año 609, en la batalla de Meguido, cuando intentaba cerrar el paso al faraón Necó, que abrigaba el propósito de alzarse con la hegemonía en Palestina.

◆ Bibliografía: TRE 17, págs. 264-267 (H. Spieckermann); M. Delcor, «Réflexions sur la Pâque au temps de Josias d'après 2 R 23», *Henoch* 4 (1982), págs. 205-219; N. Lohfink, «Die Kultreform Joschijas von Juda», SBAB 12 (1991), págs. 209-227; NBL 2, págs. 383ss. (A. Moenikes); W. Boyd Barrick, *The King and the cemeteries: Toward a New Understanding of Josiah's Reform,* VT.S 88, Boston-Le-Co 2002.

Leonore Reuter

Josué

a) Josué (hebreo יְהוֹשֻׁעַ, יֵשׁוּעַ *[jehōšū'a, jēšū'a],* «Yahveh es salvación»). El personaje, designado con los nombres sinónimos de Josué y Jesús, es ante

todo, en la tradición veterotestamentaria, el hijo de Nun, el «servidor» (Éx 24,13 y otros) y sucesor de Moisés (Dt 1,38 y otros) y el caudillo que introduce a las tribus de Israel en el país y el espacio palestinos.

b) Al recuerdo de esos acontecimientos está dedicado especialmente el libro de Josué, que en su forma actual, con sus dos secciones principales –conquista de Cisjordania (1,1-12,24) y distribución del territorio entre las tribus, con la designación y asignación de ciudades asilo y ciudades levitas (13,1-21,45) más un apéndice sobre la vinculación cultual de Israel con Yahveh (22-24)– dirige una mirada retrospectiva a los primeros tiempos de Israel en Palestina. Aquellas primeras etapas no están descritas según su evolución cronológica, sino desde perspectivas más recientes, adquiridas a lo largo de la historia de Israel, de suerte que el contenido objetivo de la información de este libro no debe concordar necesariamente con el de la arqueología. Respecto del proceso de formación literaria del escrito, existe hoy acuerdo en admitir una profunda reelaboración deuteronomista. Junto a la aceptación de una prolongación limitada de las llamadas fuentes del Pentateuco (Hexateuco), se proponen modelos para la fijación de peldaños deuteronomistas de la redacción, iniciados ya en la etapa preexílica o en las primeras fases exílicas (↗ Deuteronomio) y una reelaboración postdeuteronomista en conexión con informaciones sacerdotales. La mejor explicación del proceso de formación de los caps. 1-12 es la proporcionada por la que tiene como base la tesis modificada de M. Noth. Según esto, existía ya en la época preexílica una colección sobre escenas de conquistas, a menudo expresadas en lenguaje mitológico, luego fundamentalmente elaboradas y complementadas según el espíritu deuteronomista, en parte bajo la presión de la carga que suponía para Israel el desafío transjordano y asirio. El entrelazamiento de los peldaños de crecimiento con intenciones contemporáneas es particularmente perceptible en el ejemplo del proceso de formación del cap. 6, donde se describe la toma de ↗ Jericó como caso modélico de la conquista de una fortaleza al parecer sólidamente asegurada, descrita en un primer momento, y en un nivel predeuteronomista (¿el «yehovista»?), como milagrosa intervención de Yahveh, pero que más tarde se presenta, en la recepción deuteronomista y postdeuteronomista, tanto bajo el aspecto religioso nacional de la aniquilación radical como bajo la luz de un acontecimiento dramático cultual. En los caps. 13-19 se dan descripciones de lugares y de fronteras que son en muy buena parte construcciones, aunque pueden apoyarse en situaciones de la época preexílica (¿Salomón?, ¿Josías?) y hasta de la primera fase postexílica (de los persas), presentadas bajo la forma de listas y redactadas con motivación política. La coordinación postdeu-

teronomista vincula, entre otros, intereses sacerdotales en la nueva organización del país (cf. Jos 20s.) con instrucciones deuteronomistas para el futuro (caps. 23s.). Es justamente en el cap. de cierre, el 24, donde parecen reflejarse de forma paradigmática todas las fases del devenir literario del libro, para hacerle aparecer, al final, como un documento de la magnitud constitucional «Israel».

El libro de Josué, que probablemente se desligó del Pentateuco en el s. III a.C., despierta, en su forma evolucionada, por encima del recuerdo de las concepciones de la tierra y de la alianza de Israel, la expectativa de un nuevo Josué (cf. sobre todo el nombre y la figura del sumo sacerdote Josué/Jesús), bajo el que Israel morará definitivamente en seguridad. Esta perspectiva no entra en colisión con una visión holística de la forma canónica del libro de Josué.

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* M. NOTH (HAT 1/7), Tu 1938, 1953; R. G. BOLING (AncB 69), GC 1982; J. DELORME, en H. CAZELLES (dir.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento,* Ba [2]1989, págs. 280-295; F. LANGLAMET, «Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain», CBR 11, 1969; M. GÖRG (NEB 26), Wu 1991; V. FRITZ (HAT 1/7), Tu 1994. • *Estudios:* O. KAISER, *Einleitung in das AT,* Gt [5]1994, págs. 138-145; N. WINTHER-NIELSEN, *A Functional Discourse Grammar of Joshua* (CB Old Testament 40), Est 1995; K. BIEBERSTEIN, *Josua-Jordan-Jericho. Archäologie, Geschichte und Theologie der Landnahmeerzählungen Jos 1-6* (OBO 143), Fr 1995; J. L. SICRE, *Historia: Josué,* Estella 2002; H. L. HARSTAD, *Joshua,* Saint Louis 2004; E. A. KNAUF, *Joshua,* Z 2008.

Manfred Görg

JUAN, APÓSTOL Y EVANGELISTA

1. LA CUESTIÓN JOANEA. 2. EL APÓSTOL. 3. EL EVANGELISTA.

1. LA CUESTIÓN JOANEA

La concepción predominante hasta fechas recientes según la cual Juan, el hijo del Zebedeo, se identifica con el autor del evangelio de Juan, de las cartas joaneas y del Apocalipsis, está perdiendo cada vez más terreno. Ni siquiera el evangelio llevaba al principio su nombre en el título, como tampoco la 1 Jn. Los dos escritos más breves (2/3 Jn) mencionan como autor a un «anciano» y sólo el Apocalipsis se remite a un vidente «Juan» (1,1.4.9; 22,8). La conclusión del evangelio (21,24) equipara al «discípulo a quien tanto amaba Jesús», de quien se dice que fue testigo ocular de la pasión y la resurrección de Jesús, con el autor del evangelio, pero sin descubrir su identidad. No se le debería confundir precipitadamente con «el otro discípulo» de Jn 1,35.37; 18,15s. Papías de Hierápolis (Eusebio, h.e. 3,39,3s.) distingue entre el apóstol y un presbítero Juan. Según M. Hengel, sería este segundo el autor o inspirador

del evangelio y de las cartas. Ireneo de Lyon atribuye tanto el evangelio (haer. 2,22, 5; 3, 1,4 y otros) como la(s) carta(s) (1 y 2) (haer. 3,16; 5.8) a «Juan, discípulo de Jesús», que vivió en Éfeso hasta la época de Trajano. A este mismo Juan se remontaría también el Apocalipsis (cf. haer. 4,30,4; 5,26,1 y otros), en la época de Domiciano (haer. 5,30,3s.).

2. El apóstol

Un joven llamado Juan formaba parte, según los evangelios sinópticos (Mc 1,19 par.), junto con su hermano ↗ Santiago, del grupo de los cuatro primeros llamados. Ambos eran, al igual que su padre, ↗ Zebedeo, pescadores (cf. Jn 21,2). Jesús les puso como sobrenombre, debido probablemente a su fogoso temperamento, «Boanerges», es decir, «hijos del trueno» (Lc 9,54; cf. Mc 3,17). Figura siempre, en las listas de los apóstoles, al lado de ↗ Pedro y ↗ Andrés, entre los cuatro primeros mencionados (Mc 3,14-19 par.; Hch 1,13s.). Los cuatro fueron testigos del milagro realizado por Jesús en la casa de Pedro (Mc 1,29) y escucharon sus palabras sobre el fin de los tiempos a punto de llegar (Mc 13,3 par.). En la tradición marcana, Pedro, Santiago y Juan (sin Andrés, que desempeña, en cambio, un importante papel en el evangelio de Juan) forman un círculo íntimo en torno a Jesús, sobre todo en el camino del calvario y en la resurrección. Jesús los tomó consigo en el episodio de la resurrección de la hija de Jairo (Mc 5,37 par.), en la transfiguración en el monte (Mc 9,2 par.) y en su agonía en Getsemaní (Mc 14,33 par.). Como no manifiestan ninguna comprensión por el camino de Jesús (Mc 9,38 Juan; 10,35.41 los dos hijos del Zebedeo; 8,32 en analogía con Pedro), deben ser aleccionados por el mismo Jesús. Beberán su cáliz y serán bautizados con su bautismo (Mc 10,39 par.). Los Hechos conocen el martirio de Santiago (12,2), pero no mencionan una muerte martirial de Juan. En Hch Juan figura en varios pasajes al lado de Pedro en la fase fundacional de la Iglesia de Jerusalén (Hch 3,1.3s.11; 4,13.19) y en Samaria (Hch 8,14), aunque sin conseguir un perfil propio. Pablo le enumera (Gál 2,9), junto con Pedro y ↗ Santiago, el hermano del Señor, entre los distinguidos («las «columnas») de la protocomunidad jerosolimitana, con los que discutió por el reconocimiento de su misión a los gentiles. Juan recibe el título de apóstol en virtud de la equiparación entre los Doce llamados por Jesús y los apóstoles en Lc (6,13; cf. Mc 3,14 *varia lectio*). Pero sólo se convierte en «evangelista» en virtud de su identificación con el autor del evangelio de Jn (cf. Jn 21,24) en quien la tradición ve, lo más tarde a partir de Ireneo, a Juan el Zebedeo, autor también de las cartas de Juan y del Apocalipsis, y a quien localiza en Éfeso.

3. El evangelista

La tradición cristiana conoce al apóstol y evangelista Juan que recli-

nó la cabeza en el pecho de Jesús y a quien la Iglesia debe el evangelio, las cartas de su nombre y el Apocalipsis. Hoy día no puede sostenerse ya esta equiparación. Debe retenerse, en primer lugar, que el cuarto evangelio es atribuido por un círculo, que no puede determinarse con mayor precisión, a un testigo ocular de al menos la pasión y la resurrección de Jesús (Jn 21,24). A este testigo se le presenta como aquel «discípulo al que tanto amaba Jesús» y que ocupó en la última Cena un lugar al lado del Señor (13,23.25). Está, junto con la madre de Jesús, al pie de la cruz; Jesús la encomienda a los cuidados de Juan y a Juan a los de ella (19,25ss.). Da testimonio fehaciente de que del costado de Jesús brotó sangre y agua (19,35). Es el primero de los discípulos que comprueba, antes incluso que Pedro, que el sepulcro está vacío y que Jesús ha resucitado (20,2s.8). Y también reconoce antes que Pedro al Resucitado en la orilla del mar (21,7). La comunidad conocía una sentencia del Señor según la cual el discípulo amado permanecería hasta la nueva venida de Jesús, de donde dedujo, con excesiva precipitación, que no moriría (21,20-23). Parece, pues, que el evangelio no llegó a su conclusión hasta después de la muerte del discípulo amado.

Dado que en ningún pasaje identifica el evangelio de Juan al discípulo amado con el hijo del Zebedeo, no debería procederse a la ligera a esa identificación. Está mejor fundamentada la hipótesis de que tras el cuarto evangelista hay una figura histórica que sale garante especialmente del relato de la pasión, muerte y resurrección de Jesús. Se defiende también la opinión (Kragerud) de que el discípulo amado no pasa de ser una figura ideal. El nombre de Juan pudo ser fruto del esfuerzo por conceder también al cuarto evangelio autoridad apostólica. El punto de arranque para este nombre pudo ser la denominación que se da a sí mismo el autor del Apocalipsis (Ap 1,1.4.9; 22,8). Puede admitirse como acertado el punto de vista de M. Hengel cuando sitúa la atribución del nombre del evangelio en una fase temprana, a saber, cuando el evangelio abandona por primera vez el espacio de su comunidad de origen. El «nosotros» que aparece en Jn 21,24 es una clara alusión a un círculo de discípulos del evangelista en cuyo seno pudo surgir el conjunto de escritos joaneos. Debe distinguirse entre el «nosotros» de la comunidad en el Prólogo de Juan (Jn 1,14.16) y el de las cartas.

◆ **Bibliografía:** A. Kragerud, *Der Lieblingsjünger im Johannes-Evangelium,* HH 1959; O. Cullmann, *Der Johannische Kreis,* Tu 1975; R. A. Culpepper, *The Johannine School,* Missoula (Mont.); R. Schnackenburg, *Das Johannes-Evangelium,* vol. 3, Fr 1975, págs. 449-464; R. E. Brown, *El evangelio según san Juan,* 2 vols., Ma 1979; ídem, *La comunidad del discípulo amado,* Sa [2]1987; M. Hengel, *Die joh. Frage,* Tu 1993; Y.-M. Blanchard, É. Latour, F. Mirgnet y B. Oiry (dirs.),

Raconter, voir, croire: Parcours narratifs du quatrième évangile, P 2005; J. Zumstein, *L'évangile selon Saint Jean (13-21),* G 2007.

Johannes Beutler

Juan Bautista

1. Vida y mensaje. 2. El Precursor en el Nuevo Testamento. 3. Los discípulos de Juan Bautista.

1. Vida y mensaje

Las informaciones recibidas sobre Juan Bautista proceden de tradiciones neotestamentarias (evangelios, Hechos) y judías (Josefo, ant. XVIII, 5,2). En razón de su peculiaridad, estas fuentes ofrecen informaciones históricas sujetas a restricciones respecto de su contenido objetivo.

a) Los inicios: infancia y juventud. La historia de la infancia de Lc conserva los nombres de sus padres: Zacarías e Isabel. Zacarías era sacerdote, del turno de Abías (Neh 12,4; 1 Cró 24,10). De Isabel se dice que era descendiente de Aarón. Como marco temporal se señala el reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C.) y se menciona en términos globales su lugar de nacimiento: una ciudad de Judá (Lc 1,39). Se explica la asignación del nombre de Juan como consecuencia de las extraordinarias circunstancias concurrentes en su nacimiento (Lc 1, 13.60.63). La mejor interpretación de la noticia de que el niño vivía en lugares desérticos (Lc 1,80) es entenderla como anticipación del ámbito existencial del profeta (Lc 3,2). No pueden comprobarse en el nivel histórico las especulaciones acerca de una estancia del niño en Qumrán, a pesar de las informaciones de Josefo Flavio sobre prácticas parecidas entre los esenios (bell. Iud. II,8,2).

b) El final: encarcelamiento y decapitación. Las circunstancias de su muerte han sido expuestas por los evangelistas y por Josefo Flavio, cada uno de ellos según su propia tendencia. Mt 14,6-11/Mc 6,17-29 la presentan desde la óptica de una leyenda colorista acerca de la crítica de Juan Bautista a las relaciones ilícitas de Herodes Antipas con su cuñada Herodías y describen el encarcelamiento, las asechanzas de la vengativa mujer y la decapitación, con ocasión de una fiesta, como resultado de una impremeditada promesa de Herodes a la danzante, hija de Herodías. Para Josefo, la muerte de Juan Bautista en la fortaleza montañosa de Maqueronte es sólo una glosa al margen en el relato sobre la derrota de Herodes en un enfrentamiento militar con Aretas IV, padre de la mujer repudiada. Con ponderación crítica, pueden considerarse seguros los siguientes factores: el ajusticiamiento por orden de Herodes, la fortaleza de Maqueronte como lugar de la prisión, la participación de Herodías, tal vez también el banquete como telón de fondo, y el enterramiento por los discípulos del Bautista. Es discutible la coordinación con la cronología de Jesús: mientras que según el esquema joa-

neo (Jn 3,22-26) el encarcelamiento y el final de la vida de Juan Bautista deben situarse en fechas relativamente tardías, los evangelios sinópticos, basados en los esquemas de relevo de Mt 4,12.17/Mc 1,14; cf. Lc 3,20.21, insinúan más bien una ejecución en una fase temprana, en torno a los años 30-32. Pueden derivarse nuevas divergencias a causa de la conexión que establece Josefo con la derrota de Herodes frente a Aretas IV, que no puede situarse antes del 36 d.C. La fecha de la muerte es insegura.

c) La actividad pública: predicación en el desierto, bautismo en el Jordán, vida ascética. La actividad pública de Juan Bautista se inició, según Lc 3,1, el año 15 del emperador Tiberio (entre el 27 y el 29 d.C.), en el desierto de Judea (Mt 3,1), a orillas del Jordán (Mc 1,9/Mt 3,13; cf. Lc 3,3). Apartándose de la tradición sinóptica, el evangelio de Jn menciona Betania, al otro lado del Jordán (Jn 1,28) y Enón, cerca de Salín (Jn 3,23). Las diferentes ramas de la tradición no se excluyen necesariamente; basta, para compaginarlas, con imaginar un espacio geográfico más amplio, como el insinuado por Lc, en el que se incluirían las zonas del valle inferior del Jordán y las regiones esteparias adyacentes y probablemente también algunos lugares concretos «al otro lado del Jordán», es decir, en Perea. Pero apenas es posible reconstruir con exactitud el curso de los acontecimientos.

La *proclamación del juicio y el castigo* se dirige a todo el pueblo sin excepción, incluidos los «piadosos» (Lc 3,7s.; otra versión en Mt 3,7). No hay para esta raza de víboras (Gn 3,15) ningún escape ante la ira de Dios. A partir de ahora carece de importancia la invocación de la descendencia de Abrahán. La libre elección por gracia de Dios señala un nuevo comienzo, aunque sin poner por ello en duda la elección permanente de Israel. La salvación y la condenación dependen del «sí» o el «no» a la oferta del profeta Juan. El «más fuerte», indicado sin mencionar nombres (¿Dios mismo?, ¿el Hijo del hombre?), bautizará con fuego, es decir, aniquilará a quienes no estén dispuestos a la penitencia (Mt 3,11/Mc 1,7/Lc 3,16). La única oportunidad de supervivencia radica en la conversión, que no es eficaz si no va acompañada de buenas obras, con un amplio espectro socioético y religioso-político («fruto(s) digno(s)», Mt 3,8/Lc 3,8.10-14; cf. Mc 6,18). El bautismo de agua ofrecido pone figurativamente ante la mirada la extinción del fuego aniquilador en el juicio y la paralela recepción del espíritu (Mt 3,11/Lc 3,16). La sentencia sobre el hacha puesta a la raíz de los árboles que no dan fruto y a la paja que se quemará en el fuego (Mt 3,10.12/Lc 3,9.17) insinúan una redención. El tema de Juan Bautista no es una aniquilación apocalíptica total.

El *bautismo con agua* de Juan no es un acto que transmita por sí mismo la salvación y otorgue el Espíritu Santo. Ratifica, como señal escatológica, la conversión y garantiza la salvación

en el juicio. A pesar del amplio y variado espectro histórico-salvífico de las abluciones y los baños religiosos en el Oriente Anterior, el bautismo de Juan presenta peculiaridades específicas (extraño rito de ejecución, irrepetibilidad, referencia a la predicación, ratificación de la conversión y garantía del perdón de los pecados del pasado), que configuran su singularidad.

La especial concepción que de sí tenía Juan Bautista encuentra una nueva expresión en su *estilo de vida ascético*. La estancia en lugares desérticos debe ser entendida primariamente, en óptica histórico-religiosa, como señal del alejamiento de los espacios religiosos habituales del ministerio sacerdotal de Jerusalén (cf. Qumrán) y, en este contexto, también en la perspectiva de la historia de la salvación (éxodo; Is 40,3) y de las expectativas escatológicas. La sentencia de Jesús acerca de la caña agitada por el viento, que recuerda las muchedumbres humanas en torno al profeta del desierto, Juan Bautista (Mt 11,7/Lc 7,24), dirige la mirada a las formas ascéticas que han hallado su expresión en el manto de pelo de camello y el cinturón de cuero y en el alimento a base de langostas y miel silvestre (Mt 3,4/Mc 1,6). Las referencias veterotestamentario-tipológicas a la vestimenta clásica de los profetas (Zac 13,4), y más específicamente al cinturón de ↗ Elías (2 Re 1,8), son medios deliberadamente escogidos de autopresentación bajo los signos del complejo de un Elías redivivo. Langostas y miel silvestre podían entenderse, en determinadas circunstancias, como el alimento del ↗ nazireo consagrado a Dios (Lc 1,15). La acusación de posesión diabólica lanzada contra el Bautista (Mt 11,18/Lc 7,33) subraya la extremada singularidad de su estilo de vida.

d) Juan Bautista y Qumrán. Desde el descubrimiento de los textos de Qumrán se han registrado múltiples especulaciones, con muy diversa competencia científica, a propósito de la proximidad de Juan Bautista con esta comunidad, basadas en la vecindad geográfica, en el motivo común del desierto con referencia a Is 40, 3 (1QS VIII, 12ss.; IX,19; Mc 1, 3 par.; Jn 1,23), en las abluciones o respectivamente en el bautismo y en las formas de vida ascéticas. De hecho, existen ciertos puntos de contacto, pero son mucho mayores las divergencias. La definición de Juan como «simpatizante crítico» describe con fórmula acertada esta relación. Juan contaba, al igual que Jesús, con un amplio entorno religioso. El elemento determinante es el perfil propio de cada uno.

2. El Precursor en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no aplica a Juan Bautista el calificativo de «Precursor» (πρόδρομος), pero el contenido de este concepto está presente por doquier. Los evangelistas han recurrido al motivo del mensajero que prepara el terreno para Dios a punto de llegar (Mal 3,1s.)

y, de acuerdo con Mal 3,23, lo han trasladado al Elías redivivo (cf. Mc 3,2; Mt 10,10/Lc 7,27; Lc 1,17.76). El tema originario del juicio es aplicado deliberadamente a Jesús e interpretado en sentido cristológico. Con perspectiva inversa, habla el mismo Precursor Juan del que viene o ha de venir después de él, del que es más fuerte o anterior a él (Mt 3,11/Mc 1,7/Lc 3,16; cf. Jn 1,15). El relato lucano de la infancia ha descrito las relaciones entre Juan y Jesús según el principio del paralelismo superador y ha interpretado, con una técnica de comparación profundamente meditada, el milagroso origen de la vida del hijo de Zacarías como descripción anticipada del milagro, mucho mayor, del nacimiento de Jesús por obra del Espíritu Santo. El precursor en sentido cronológico (con seis meses de antelación según Lc 1,26.33), pasó a convertirse, con tendencia cada vez más acentuada, en el insignificante esclavo, que no es digno de desatar las correas de las sandalias del más fuerte o del que viene después de él (Mc 1,7; Lc 3,16, cf. Jn 1,27) o de llevarle las sandalias (Mt 3,11). El tema resuena de nuevo en la descripción mateana del bautismo de Jesús, cuando Juan rechaza la petición del bautismo que le presenta Jesús: «Soy yo quien debería ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?» (Mt 3,14). El motivo reaparece tendencialmente en la orientación teológica del relato de la decapitación de Mc 6,17-29 a la pasión de Jesús. La historia de Juan es precursora de la historia de Jesús, desde el nacimiento, pasando por el bautismo (Mt 3,11/Mc 1,8/Lc 3,16; cf. Hch 19,3) y la oración (Lc 11,1), hasta la pasión (Mc 9,3; Lc 3,19). No todos los rasgos precursores son inequívocos, por ejemplo, en los casos de formaciones de palabras con προ- en Hch 13,24s.: ya *antes* de la actividad de Jesús, había pre-anunciado Juan (προκηρύξαντος) la conversión a todo el pueblo. No es casual la ausencia en el cuarto evangelio del texto soporte de Mal 3,1 si se tiene en cuenta la modificación de la concepción teológica. El tema está perfectamente explicitado desde una perspectiva teológica en la elevación del modelo figurativo. El precursor se ha convertido aquí en testigo de Cristo (cf. Jn 1,29.37). La sentencia sobre «crecer y disminuir» (Jn 3,30) es la transformación joanea del modelo tradicional de Elías (Jn 1,21). La llamativa interferencia de los temas de la proclamación en las tradiciones del Bautista y de Jesús justifica la suposición de que, más allá de las relaciones historico-salvíficas teológicas, puede haber existido una dependencia histórica inmediata. Los Padres de la Iglesia pudieron expresar esta situación objetiva con la fórmula clásica πρόδρομος-*praecursor*-precursor.

3. Los discípulos de Juan Bautista

Los evangelios hablan de los discípulos de Juan Bautista en el contexto de las costumbres del ayuno

y la oración típicas de los bautismos (Mt 9,14/Mc 2,18/Lc 5,33; Lc 11,1), aunque no aluden a formas organizadas firmemente establecidas. Si el Bautista tuvo seguidores, fue bajo modalidades sueltas y con una finalidad específica, probablemente como ayudantes con ocasión de los bautismos. En la línea general de la predicación del Bautista no emerge el principio de la socialización. La noticia del entierro de Juan (Mt 14,12/Mc 6,9) marca la transición a los grupos y círculos que se reunían *in memoriam Johannis baptistae* y cultivaban, al lado de la joven comunidad cristiana y con simpatía crítica, su propio estilo de vida. El cuadro es fugaz y poco transparente. Los discípulos de Juan seguían teniendo, igual que al principio, una alta estima por su maestro, tal vez le veneraban como al Mesías sacerdotal (Lc 1,78s.; Jn 1,8; 3,30; 5,35), junto a Jesús, el Mesías de la realeza davídica. Sólo conocían el bautismo de Juan, no habían oído hablar de Pentecostés o respectivamente del bautismo del Espíritu (cf. Hch 18,25; 19,1-7), se atenían a los programas de la predicación del Bautista (juicio, conversión, penitencia) y administraban el bautismo de Juan como señal específica de pertenencia al grupo. Reina absoluta oscuridad acerca de la ulterior evolución de los grupos del Bautista. El camino pudo en parte derivar hacia sectas (Clemente, recog. I, 54.60; hom. II, 17.23.24) y tal vez su recuerdo se mantuvo vivo en los textos de los mandeos, pero en este terreno no puede irse más allá de simples conjeturas.

◆ Bibliografía: M. Dibelius, *Die urchristliche Überlieferung von Johannes der Täufer,* Go 1911; M. Gogel, *Au Seuil de l'Évangile. Jean Baptiste,* P 1928; E. Lohmeyer, *Das Urchristentum,* vol. 1, *Johannes der Täufer,* Go 1932; P. Benoit, *L'enfance de Jean-Baptiste selon Lc 1,* NTS 3 (1956/7), págs. 169-195; RGG³ 3, págs. 804-808 (Ph. Vielhauer); EWNT 2, págs. 518-521 (H. Thyen); E. Lupieri, *Giovanni Battista fra storia e leggenda,* Brescia 1988; TRE 17, págs. 172-181 (O. Böcher); J. Ernst, *Joannes der Täufer – Der Lehrer Jesu?* Fr 1994; G. Häfner, *Der verheissene Vorläufer,* St 1994; J. Ernst, *War Jesus ein Schüller Johnanes' des Täufer?: Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka,* Fr 1989, págs. 13-33; K. Backhaus, *Die «Jungerkreise» des Täufers Johannes,* Pb 1991.

Josef Ernst

Juan, Escritos de

1. El evangelio de Juan. 2. Cartas de Juan.

1. El evangelio de Juan

De los cuatro evangelios, el de Juan es el que sigue presentando hoy el mayor enigma. La «cuestión joanea» (M. Hengel) no se reduce solamente al problema del autor sino que concierne también, y en primer lugar, a la peculiaridad literaria y al universo conceptual de ese evangelio, que se distinguen de los sinópticos.

a) Estructura. Los exégetas de primera fila de la investigación actual articulan de ordinario el evangelio en dos grandes secciones, con un punto de inflexión en Jn 13,1, donde se inician los discursos de despedida. El prólogo (1,1-18), o respectivamente el cap. 1, son valorados como introducción, y el cap. 21 como epílogo o apéndice (según la conclusión formal de 20,30s.). Dodd *(Interpretation)* distingue un «libro de señales» (2-12) y un «libro de la pasión» (13-20) y en sentido parecido Brown, que aplica a los caps. 13-20 la denominación de «libro de la gloria». Bultmann reconoce que todo el evangelio de Juan es la manifestación de la gloria del Hijo de Dos y distingue «la revelación de la δόξα ante el mundo» (2-12) y «la revelación de la δόξα ante la comunidad». Pero aquí se olvida que el círculo de los discípulos está pensando desde el principio como siempre presente esta «gloria» y que la pasión acontece también ante el mundo. Parece, pues, más indicado partir de principios de división o articulación literarios en vez de teológicos. Desempeñan aquí un importante papel los datos de tiempo y de lugar, que parecen agruparse en torno a los viajes que Jesús emprende hacia Jerusalén con ocasión de las fiestas de peregrinación judías. Después del prólogo (1,1-18) y del testimonio de Juan Bautista sobre Jesús, que concluye con la formación de un círculo de discípulos (1,19-51) e incluye la anécdota de las bodas de Caná (2,1-12), Jesús viaja por primera vez a Jerusalén para una fiesta de *passah* (2,13). Surgen aquí (tras el episodio de la purificación del templo), las primeras controversias con los «judíos». El viaje finaliza con el paso de Jesús por Samaria (4,1-42) y su regreso a Galilea o respectivamente a Caná (4,43-54). Los caps. 5-10 se caracterizan por nuevas fiestas judías y controversias renovadas de Jesús con los «judíos» en Jerusalén: una fiesta no especificada (¿la fiesta de las Semanas?) en 5,1, la fiesta de las Tiendas en 7,2 y la fiesta de la consagración del templo en 10,22. Con la última, la fiesta de *passah* a partir de 11,55, se cierra el círculo de las festividades judías (así ya Mollat, págs. 31-36). La fiesta de *passah* de 6,4 no se inserta en este ciclo y tal vez se apoye en el carácter secundario del cap. 6 (cf. *infra b*). Cabe conjeturar, con Thyen, que los caps. 11-12 introducen ya en la pasión, sobre todo porque la conclusión de 10,40ss. vuelve la mirada hacia el Bautista. La resurrección de ↗ Lázaro (11,1-44) remite ya por anticipado a la resurrección de Jesús. Las ↗ «señales» de Jesús de los caps. 2-11 alcanzan así su punto culminante y preparan para la señal última, la de la «exaltación» de Jesús en su pasión (20,30s.).

b) Unidad literaria. El problema de las fuentes. En la conclusión del evangelio aparece un círculo de discípulos que acredita su veracidad (21,24). La hipótesis de un crecimiento redaccional del cuarto evangelio cuenta así, hoy día, con más partidarios que la

teoría de las fuentes. La distinción de Bultmann entre fuente de discursos de revelación gnósticos, fuente de las señales, relato o historia de la pasión, evangelista y redacción eclesial, apenas encuentra eco en nuestros días. Estaba, en efecto, demasiado influida por los puntos de vista teológicos de su autor, que situaba al evangelista en la vecindad de Pablo y contaba, además, con muy escasa fundamentación en comprobaciones literarias. Son también controvertidas algunas recientes hipótesis sobre un escrito fundamental (Richter, Haenchen, Becker, Fortna), porque tienen muy poco apoyo en observaciones lingüísticas. Apenas es posible, por otra parte, invocar criterios de estilo (Ruckstuhl). Como mejor se explican las tensiones, los duplicados y las fracturas del libro es bajo el supuesto de un crecimiento composicional del evangelio de Jn. A los caps. 15-17 y el epílogo del cap. 21 se les puede añadir aquí el cap. 6 como texto de una reelaboración y complementación, lo que explicaría, por un lado, su cercanía a los sinópticos y hace, por otro lado, innecesaria la arbitraria inversión del orden de los caps. 5 y 6 (en este mismo sentido Schnackenburg). También el prólogo (1,1-18) ha podido conocer un proceso de enriquecimiento. La fuente más importante del evangelio de Jn son los evangelios sinópicos, tal como ha puesto de relieve Neirynck y su escuela. Su influencia es particularmente acusada en la tradición del Bautista, en el cap. 6 y en la historia de la pasión. Es poco probable la existencia de escalones intermedios entre la tradición sinóptica como fuente y el evangelio de Juan (en contra de la hipótesis de Boismard).

c) Influencias histórico-religiosas. El evangelio de Juan se distancia de los restantes evangelistas tanto en su lenguaje como en su universo conceptual dualista, sobre todo en el prólogo y en los grandes discursos de Jesús. La investigación de los primeros años del s. XX veía aquí la influencia del paganismo extrabíblico (Dodd, *Interpretation*), del sincretismo helenista (Bultmann) o de la incipiente gnosis. Pero la evolución registrada a partir de 1945 ha sacudido los cimientos de la posición de Bultmann: por un lado, el hallazgo de los textos de ↗ Nag Hammadi ha permitido reconstruir con mayor exactitud la historia de la gnosis temprana –de donde resulta ser muy cuestionable la existencia de una gnosis precristiana–; por otro lado, el paulatino y creciente conocimiento de los textos de ↗ Qumrán ha puesto ante la mirada un judaísmo de cuño dualista en Palestina por la época del nacimiento del evangelio de Juan. Las investigaciones llevadas a cabo a partir de aquí exploran cada vez más las raíces judías del evangelio de Juan. El judaísmo helenista podría proporcionar un importante puente entre el Antiguo Testamento y el evangelio de Jn. Es aquí probablemente donde tiene su hogar la concepción joanea del Logos, en la que también pudo influir la especulación sapien-

cial acerca del destino de la ↗ sabiduría en el mundo (cf. Prov 8,22-36; Si 24,1-22). Hubo ciertamente una influencia directa de los LXX en este evangelio, que puede percibirse por doquier. Pero el evangelista se muestra asimismo familiarizado con el judaísmo rabínico, con sus concepciones religiosas y su interpretación de la Escritura (Thomas).

d) Origen y autor. Justamente porque el evangelio de Jn ha surgido a lo largo de un dilatado espacio temporal, no puede asumirse un marco geográfico unitario. Las huellas apuntan por un lado a Siria y por otro a Asia Menor. Hablan a favor de Siria-Palestina la proximidad a la tradición sinóptica, el conocimiento –a veces sorprendente– del evangelista de los lugares, sobre todo de Jerusalén, así como la cercanía literaria con las cartas de Ignacio de Antioquía. Según Wengst, solamente en Transjordania oriental, bajo Agripa II, disponía el judaísmo de poder suficiente para perseguir a los cristianos, tal como el evangelio de Jn da a entender. Pero allí faltaba el entorno helenista de las grandes ciudades, con su diversidad de grupos religiosos, que también parece dar por supuesto el evangelio. Merece, pues, atención el testimonio de la tradición, que sitúa el origen en Éfeso. También se encuentran en Asia Menor las comunidades destinatarias de las cartas de Ignacio y las de las cartas circulares a las comunidades del Apocalipsis, con el que el evangelio de Juan muestra algunos puntos de contacto. Como fecha de origen, y a partir del dato de la exclusión de las sinagogas dictada contra los cristianos joaneos (cf. Jn 9,22.34; 12,34; 16,2), puede señalarse, lo más tarde, la etapa última del gobierno de Domiciano (91-96 d.C.). Para el autor del evangelio, ↗ Juan, apóstol y evangelista.

e) Teología y destinatarios. La finalidad y los destinatarios del evangelio de Jn aparecen mencionados en la conclusión originaria de 20,30s.: se trata de la fe en Jesús como el Cristo y el Hijo de Dios y de la posesión de la vida eterna. Si se ve en la confesión de Jesús como Mesías e Hijo de Dios, en definitiva, la misma afirmación de fe y se la entiende en vertiente soteriológica, entonces también surge de aquí orgánicamente la promesa «de vida».

El lugar que ocupa en los sinópticos la proclamación del reino de Dios de Jesús se traslada al concepto de «vida» joaneo. Se trata de un concepto con marcada acuñación dualista y está vinculado a la promesa de «luz», de «verdad» y de «conocimiento». Pero no se le debe entender erróneamente en sentido individualista. Casi a cada paso se enfrenta Jesús en el evangelio de Juan con grupos, en especial con los dirigentes jerosolimitanos del pueblo judío en cuanto representantes de Israel. El grupo de destinatarios del evangelio pudo ser un círculo de lectores, tal como permite vislumbrar 20,31. El objetivo era más el fortalecimiento de una fe ya aceptada que el de despertar a la primera fe (ἵνα πιστεύητε, se-

gún la más antigua tradición textual egipcia). Se discute hasta qué punto hay ya un enfrentamiento con el incipiente ↗ docetismo. La venida de Jesús «en carne» de 1,14 puede ser entendida también desde la teología de la revelación, y la confesión del «cuerpo» y la «sangre» en la eucaristía tiene, según 6,51c-58, sentido soteriológico. Es en 19,34ss. donde con más fuerza se insiste en la muerte verdadera, la muerte física de Jesús, frente a posibles negadores.

f) Recepción. Ya mucho antes de la mención del «cuádruple evangelio», a finales del s. II, puede comprobarse la utilización del evangelio de Juan. Hay algunas huellas en Ignacio (Rom 7,1ss.; Philad. 7,1) y Justino, que en su Diálogo atribuye las informaciones de Jn 20,17.19 a «los recuerdos de los apóstoles». Taciano inicia y concluye su *Diatesarón* con el evangelio de Juan.

◆ Bibliografía: R. Bultmann (KEK), Go 1941, complem. 1957; R. Schnakenburg, (HThK), 4 vols., Fr-Bs-V 1965-1984; R. E. Brown (AncB), 2 vols., GC 1966-1970; J. Becker (ÖTK), 2 vols., Gt. Wu 1979-1981; C. K. Barret (KEK), Go 1990. M. E. Boismard y A. Lamouille (G. Rochais), *Synopse des quatre évangiles en français*, vol. 3, P 1977; C. H. Dodd., *La interpretación del cuarto evangelio,* Ma 1978; ídem *Tradición histórica en el cuarto evangelio,* Ma 1977; A. Feuillet, *Les écrits johanniques,* P 1959; ídem, *Études johanniques,* P 1962; J. Colson, *L'énigme du disciple que Jésus aimait,* P 1969; E. Cothenet, «La tradición joánica», en A. George y P. Grelot (dirs.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento II*, Ba [2]1992, págs. 125-388; R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado,* Sa [2]1987; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus,* Nk 1981; M. Hengel, *Die johannische Frage. Mit einem Beitrag zur Apokalypse v. J. Frey* (WUNT 67), Tu 1993; J. M. Martín-Moreno, *Personajes del cuarto Evangelio,* Ma 2001; J. L. Resseguie, *The Strange Gospel: Narrative Design and Point of View in John,* Le-NY-Co 2001; C. G. Kruse, *The Gospel according to John: An Introduction and Commentary,* GR-Cambridge 2003; A. J. Köstenberger, *John,* GR 2004; A. Casalegno, *«Per che Contemplino la Mia Gloria» (Gn 17,24): Introduzione alla teologia del Vangelo di Giovanni,* Turín 2006; R. Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History and Theology in the Gospel of John,* GR 2007; E. W. Klink, *Seep of the Fold: The Audience and Origin of the Gospel of John,* C-NY 2007; J. H. Neyrey, *The Gospel of John,* C-NY 2007.

Johannes Beutler

2. Cartas de Juan

El canon neotestamentario conoce tres cartas, de desigual extensión, atribuidas a Juan. Según la tradición, se trataría de ↗ Juan, apóstol y evangelista.

a) La carta más extensa, 1 Jn, no muestra ninguna clara forma epistolar, pero tampoco es simplemente un tratado de teología. Interpela a un círculo de lectores creyentes para que conserven y acrediten la fe que ya han aceptado. Tras la introducción (1,1-4), que recuerda el prólogo del evangelio de Jn (Jn 1,1-18), el cuerpo del escrito se articula en tres partes, que describen las condiciones de la comunión con Dios: Dios es luz y luz ha de ser, a una con él, la comunidad (1,5-2,28); Dios es justo y en la unión con él consiste la filiación divina (2,29-4,6); Dios es amor, y en el amor y la fe se realiza la comunión/comunidad con él (4,7-5,12). Un epílogo cierra el conjunto (5,13-21; cf. Malatesta). Dentro del cuerpo (1,5-5,12) se van sucediendo secciones sobre la ruptura con el pecado, el amor fraterno y la recta fe. El motivo de la carta fue la escisión provocada por un grupo que había abandonado la comunidad (2,19s.) y negaba la significación salvífica de la encarnación y de la muerte en cruz de Jesús, si es que no negaba incluso el hecho mismo (2,22s.; 4,2s.; 5,6). Aquí no debe hablarse todavía de ↗ docetismo o de ↗ gnosticismo, y menos aún de libertinismo, porque los reproches del autor sólo van dirigidos contra el quebrantamiento del mandamiento del amor. La carta entró en el canon debido a su estrecha conexión con el evangelio de Jn, aunque se discute que ambos tengan la misma autoría. Los primeros testimonios se remontan a Papías (según la información de Eusebio, h.e. III, 39,17) y Policarpo (ep. 7,1). El Fragmento de ↗ Muratori menciona «cartas de Juan» (26-34; cf. 68s.) y cita el inicio de la primera.

b) Las dos cartas pequeñas, 2 y 3 Jn, son, de acuerdo con su forma, cartas privadas de la Antigüedad, aunque la 2 Jn está dirigida a la «señora Electa» que podría ser muy bien la propia comunidad. El remitente se autocalifica como presbítero (anciano). Puede tratarse de uno de aquellos «ancianos» que en los inicios del s. II se habían convertido en custodios y garantes de la tradición (cf. Papías en Eusebio, h.e. III, 39,4, donde se menciona a un cierto «presbítero Juan»). 2 Jn exhorta al amor mutuo y a la vigilancia frente a las falsas doctrinas, que parecen ser las mismas que en 1 Jn (7s.). No se les debe recibir en casa y debe incluso negárseles el saludo (10s.).

La 3 Jn está dirigida a un cierto Gayo, de quien se alaban su fidelidad a la verdad y su hospitalidad para los hermanos en tránsito. Su contraimagen es Diótrefes, que no acoge a los enviados del presbítero. Se trata, probablemente, de dos dirigentes de comunidades domésticas que rivalizaban entre sí. Ambas cartas nos trasladan, por tanto, dentro de su brevedad, a una época en la que había entrado en descomposición el vínculo de unión de las comunidades joaneas (Beutler: *Crisis*).

◆ Bibliografía: E. MALATESTA, *Interiority and Covenant* (AnBib), R 1978; R. E. BROWN, *The Epistles of John*

(AncB), GC 1982; R. Schackenburg, *Die Johannesbriefe* (HThK), Fr-Bs-V [7]1984; J. Beutler, «Krise und Untergang der joh. Gemeinde», en J.-M. Sevrin (dir.), *The NT in Early Christianity* (EThL 86), Lv 1989, págs. 85-103; H.-J. Klauck, *Der 1. Johannesbrief* (EKK 23/1), Z-Nk 1991; ídem, *Der 2. und 3. Johannesbrief* (EKK 23/2), ibídem, 1992; J. Painter, *1, 2 and 3 John*, Collegeville 2002; A. Scarano, *Storia dell'interpretazione ed esegesi di 1 Gv 3,18-22*, AnBib 257, R 2005); J. M. Lieu, *I, II and III John: A Commentary*, Louisville 2008.

Johannes Beutler

Jubileos, Libro de los

Escrito judío, surgido lo más tarde en el s. II a.C., íntegramente conservado en etíope, con traducción latina parcial y fragmentos sirios. En varios escritos de ↗ Qumrán se han conservado fragmentos hebreos. El libro narra la historia del mundo y de Israel desde la creación hasta el éxodo. Debe su nombre al hecho de que divide la historia en jubileos (períodos de 50 años). En la Iglesia etíope se le considera libro canónico.

◆ Bibliografía: E. Rau, *Kosmologie, Eschatologie und die Lehrautorität Henochs*, Tesis doctoral, HH 1974; K. Berger, *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3), Gt 1981; J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees*, Lv 1989.

Klaus Berger

Judas, Carta de

a) Forma literaria. Este escrito debe ser considerado, por lo que respecta al género literario, como una verdadera carta, que se inicia con una introducción epistolar (vs. 1s.), aunque finaliza con una doxología (vs. 24s.) (otras valoraciones: escrito polémico, hoja volante antiherética, predicación epistolar). Muestra el «carácter de un discurso de exhortación profética con trasfondo apocalíptico» (Knoch, págs. 152s.) y, a pesar de su brevedad, está cuidadosamente estructurado: α) introducción (vs. 1s.); β) impugnación de los herejes (vs. 3-16); γ) exhortación a los fieles (vs. 17ss.; δ) conclusión (vs. 20-25) (Frankemölle). La forma lingüística evidencia el claro esfuerzo por una estilización cuidadosa y una capacidad expresiva que supera con mucho la del lenguaje familiar.

b) Ocasión y finalidad. Dio ocasión para la carta la infiltración de maestros de errores en las comunidades (v. 4), que comparten su vida (v. 12), pero que con sus doctrinas y su conducta ponen en peligro la fe recibida (vs. 20-23). Se trata de carismáticos ambulantes que se presentan como «espirituales» (v. 19). Niegan la omnipotencia exclusiva de Dios (vs. 4.8.25), discuten la significación de Jesucristo como mediador único (vs. 4.25), se burlan de la confesión tradicional según la cual a los ángeles o respectivamente a los poderes supraterrenales les compe-

te una singular importancia (v. 8). Se entregan a un libertinismo moral (vs. 4,7s.18). Este grupo se inscribe abiertamente en una «orientación pneumático-libertina que debe identificarse, en parte, aunque no plenamente, con el movimiento gnóstico que puede percibirse en el Nuevo Testamento...» (Knoch, pág. 157). La carta quiere poner bien en claro las verdaderas intenciones de los herejes y explicar que todo el que emprende este camino ha caído bajo el juicio y el castigo de Dios. Exhorta al mismo tiempo a la comunidad a «luchar por la fe transmitida a los santos de una vez para siempre» (v. 3) y a alejarse de estos maestros de errores.

c) Orientación teológica. La teología de la carta está marcada por el distanciamiento temporal respecto de la época de los orígenes, que el autor intenta salvar mediante el «recuerdo» (vs. 5.17). Exhorta a la comunidad a conservar plenamente la fe apostólica (vs. 3.20). Todos y cada uno de los miembros de la comunidad deben hacer suya la tradición apostólica con fe viviente (vs. 2.15.24). Quien se niegue a ello atrae sobre sí el castigo. Llama la atención, en la línea argumentativa, el constante recurso al Antiguo Testamento y a la tradición exegética judía (vs. 5ss.11), que remite a un entorno judeocristiano de acuñación helenista.

d) Autor, destinatarios y fecha de composición. En una información pseudoepigráfica, el escrito menciona como autor a «Judas, siervo de Jesucristo y hermano de Santiago» (v. 1). La indicación muestra el gran prestigio de que gozaba ↗ Santiago, «el hermano del Señor», justamente en los círculos judeocristianos. La carta no está dirigida a una comunidad concreta sino, en general, a todos cuantos «han sido llamados, amados en Dios Padre y guardados en Jesucristo» (v. 1), pero tiene ante la mirada una situación concreta y diferenciable. La fecha de composición sólo puede deducirse de la valoración global de la teología, que sitúa a Judas entre los escritos tardíos, después del 70. El término *post quem non* es la redacción de 2 Pe, que remite a Judas.

◆ Bibliografía: R. J. BAUCKHAM, «The Letter of Jude. An Account of Research», ANRW II, 25/5, págs. 3791-3826; R. HEILIGENTHAL, «Der Judasbrief. Aspekte der Forschung in den letzten Jahren», ThR 51 (1986), págs. 117-129. ◆ *Comentarios:* F. HAUCK (NTD), Go ²1954; H. FRANKEMÖLLE (NEB 18/20), Wu ²1990; O. KNOCH (RNT), Rb 1990; S. J. KRAFTCHICK, *Jude, 2 Peter,* Nashville 2002; G. MARCONI, *Lettera di Giuda. Seconda Lettera di Pietro,* R 2005; P. H. DAVIDS, *The Letters of 2 Peter and Jude,* GR 2006; T. WASSERMAN, *The Epistle of Jude: its Text and Transmission,* Est 2006; G. GREENBERG, *The Judas Brief: Who Really Killed Jesus?,* NY-Lo 2007; R. A. REESE, *2 Peter and Jude,* GR 2007.

Claus Peter März

JUDAS GALILEO

A la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.), su hijo Arquelao recibió como sus zonas de dominio Judea y Samaria. Pero fue destituido el año 6 d.C. por el emperador Augusto, a causa de sus abusos de poder, y la región pasó al dominio romano directo. Cuando se ordenó un empadronamiento para sentar las bases de un sistema fiscal, Judas Galileo incitó a la resistencia (Hch 5,37; Josefo, ant. XVIII,4; bell. Iud. II,118), porque entendía que pagar tributo a los romanos significaba el reconocimiento de otro Señor de Israel fuera de Dios. Su rebeldía cristalizó en la fundación del movimiento de los ↗ zelotas.

◆ Bibliografía: M. HENGEL, *Die Zeloten,* Le 1976.

Pieter W. Van der Horst

JUDAS, HERMANO DE JESÚS

↗ Hermanos y hermanas de Jesús.

JUDAS ISCARIOTE

Todos los evangelios concuerdan en algunos datos básicos (Mc 3,19 par.): Judas Iscariote (o «el de Kariot») (otras significaciones del sobrenombre: «el falso», «el sicario»), que fue el único miembro no galileo del círculo de los Doce fue llamado personalmente por Jesús. Mas tarde, se distanció de él y colaboró en su apresamiento. De ordinario, esta acción se describe con el verbo παραδιδόναι («entregar»). Así pues, en sus orígenes la iniciativa de Judas fue interpretada en estrictos términos teológicos como yuxtaposición dialéctica de la voluntad divina (cf. también Rom 8,32) y la libre decisión humana. Ya en el mismo Nuevo Testamento se encuentran diferentes imágenes de Judas, marcadas por la intención teológica del correspondiente autor: Mc descubre en el quebrantamiento de la lealtad de un comensal de Jesús (Mc 14,17-21, en conexión con Sal 41,10), un ejemplo de la amenaza de apostasía que pesa sobre todos los cristianos. La exposición moralizante y de firmes contrastes de Mt interpreta el acontecimiento como cumplimiento de la Escritura (Zac 11,12s.). La doble obra lucana considera a Judas como instrumento de Satanás en la batalla escatológica con Dios (Lc 22,3) y Jn inserta a aquel que fue desde el principio incrédulo y diabólico «hijo de la perdición» (Jn 17,12) en su visión dualista del mundo (Jn 6,64.70s.; 13,1-30). – Es innegable el perfil crecientemente negativo que fue adquiriendo Judas desde Mc hasta Jn. Mediante ampliaciones ficticias, Judas pasa de hipócrita (cf. el beso de Mc 14,43-46 par.) a avaricioso (cf. las treinta monedas de plata de Mt 26,14ss.), ladrón y engañador satánico (Jn 12,6). También los relatos sobre su muerte (Mt 27,3-10: suicidio; Hch 1,15-20: muerte miserable de un impío; Papías: enfermedad repugnante) se van ensamblando para

generar una imagen de creciente horrendad. – Las motivaciones de esta exposición se encuentran en la fácil utilización parenética de la figura y, en especial, en el deseo de mostrar a Jesús como el que actúa soberanamente en todo tiempo y lugar. Por otra parte, la identificación de Judas con los que abandonan la propia comunidad y –con funestas repercusiones históricas– con los judíos, da pie a la sospecha de que ya las primeras comunidades cristianas sucumbían a la tentación de proyectar sus propios lados oscuros sobre un «macho cabrío expiatorio».

◆ Bibliografía: H. L. GOLDSCHMIDT y M. LIMBECK, *Heilvoller Verrat? Judas im NT,* St 1976; D. ROQUEFORT, «Judas, une figure de la perversion», ETREL 58 (1983), págs. 501-513; H.-J. KLAUCK, *Judas – ein Jünger des Herrn,* Fr 1987 (bibliografía); TRE 17, págs. 296-307 (bibliografía); K. PASFFENROTH, *Judas: Images of the Lost Disciple,* Louisville 2001.

Rita Müller-Fieberg

JUDAS MACABEO

↗ Macabeos.

JUDAS TADEO

En la lista de los Doce de Lc 6,14 y respectivamente de Hch 1,13 figura un «Judas Tadeo (hijo) de Santiago». En Jn 14,22 se añade la acotación expresa «no el Iscariote», para distinguirlo de Judas el traidor. Para Jn, no forma parte de los hermanos de Jesús mencionados en 7,5. En Mc 3,18 o respectivamente Mt 10,3 hay un Tadeo (en D: Lebeo) en el décimo (undécimo) puesto, en el lugar de Simón el zelota de Lc/Hch. Falta el Judas de Santiago. La Iglesia antigua (desde Orígenes, praef. in Rom) considera que Judas de Santiago y Tadeo son la misma persona. ¿Era acaso Tadeo un nombre griego y Lebeo un nombre arameo? (así Jeremias). Judas Tadeo no es el hermano del Señor de Mc 6,3 par.

◆ Bibliografía: J. JEREMIAS, *Jesus der Weltvollender,* Gt 1930, pág. 71: EKK 5/1, págs. 78ss. (R. PESCH); EWNT 2, pág. 484; NBL 2, pág. 399 (M. LIMBECK).

Rudolf Pesch

JUDEA

Es el nombre יְהוּד/יְהוּדָה *[jehūd/jehūdā]*) del territorio cisjordano y también de una tribu y de un pequeño Estado que, a raíz de la pérdida de la independencia estatal, se transformó en la denominación de una provincia aqueménida (con acuñación de moneda propia). En la época helenista y romana la región fue conocida bajo la forma grecizada de Ἰουδαία o latinizada de *Iudaea.* Sujeta durante algún tiempo al dominio de los ptolomeos (en la primera etapa ptolemaica todavía con acuñación de moneda propia, *je'hūd)* y luego al de los

seléucidas, consiguió bajo los asmoneos (macabeos), a partir de Juan Hircano I (135/134-104 a.C.) una amplia autarquía y autonomía política. Desde Pompeyo (63 a.C.) la región estuvo sujeta a la dominación romana, con capital en Jerusalén. Entre el 37 y el 4 a.C. tuvo como rey (junto con Idumea, Samaria, Galilea y Gaulanitis) a Herodes el Grande. Del año 4 a.C. al 6 d.C. fue gobernada por el etnarca Arquelao (con Idumea y Samaria, pero sin las ciudades helenistas, por ejemplo Gaza y Escitópolis). A partir del 6 d.C. fue regida (junto con Idumea y Samaria) por procuradores o prefectos romanos bajo el mando militar del legado sirio con sede en Cesarea. Eran los romanos quienes retenían el poder jurídico supremo y el mando sobre las tropas romanas auxiliares, el ejercicio del derecho de acuñación de moneda propia y la recaudación de impuestos. Las autoridades romanas respetaban ampliamente la religión y el culto judíos. En el interior, el país ofrecía la imagen de una comunidad de dirección aristocrática en cuya cúspide se hallaba el ↗ sanedrín, con un sumo sacerdote (nombrado por los romanos). Bajo el rey Agripa (41-44) volvió a ser, por un breve periodo de tiempo, Estado cliente de Roma, con capital en Jerusalén y dominio sobre las regiones de Galilea, Perea y Samaria. Pero estos territorios retornaron de nuevo a los procuradores. La primera rebelión judía (65-70), finalizó con la destrucción de Jerusalén y del templo (cf. las medallas con las inscripciones *IUDÆA CAPTA/DEVICTA* o *ΙΟΥΔΑΙΑΣ ΕΑΛΩΚΥΑΣ*). Tito celebró el triunfo en Roma (Arco de Tito), ↗ Masada sucumbió el año 73. Judea fue transformada en provincia (imperial) bajo un gobernador romano con residencia en Cesarea, mientras que en Jerusalén permanecía acuartelada la Legio X. Tras la yugulación del segundo levantamiento bajo ↗ Bar Kokebá (132-135), Judea quedó incorporada, bajo Adriano, a la provincia consular Siria Palestina, sin estatus político propio, aunque conservando, como raíz etimológica o como gentilicio, el nombre originario de Judea. ↗ Israel, historia; ↗ Palestina, historia.

◆ **Bibliografía:** PRE Suppl, 13, págs. 321-454 (M. Avi-Yonah); ANRW II, 8, págs. 355-396 (S. Applebaum); J.-P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée,* P 1981; P. Schäfer, *Geschichte der Juden in der Antique,* St-NK 1983; M. Sartre, *L'Orient Romain,* P 1991; NBL 2, págs. 397s. (M. Görg).

Ulrich Hübner

Judit, libro de Judit

a) Judit (hebreo יְהוּדִית *[jehūdīt],* «[mujer] judía») es el nombre de la figura principal del libro de este mismo título y también de una de las mujeres hititas de Esaú (Gn 26,34).

b) El libro deuteronómico de Judit se inicia con la descripción de la *hybris* de un rey asirio llamado ↗ Nabucodonosor que, tras derrotar a

su competidor y rival, el rey medo Arfaxad, quiso convertir en realidad su pretensión de dominio universal por medio de Holofernes, comandante en jefe de su ejército, e imponer la adoración exclusiva a él como Dios único (caps. 1-3). Tomando como ejemplo la ciudad de Betulia (hebreo *bēt ᵉlōa,* «casa de Dios»: criptograma del país de Israel, llamado «Casa de Dios» en 9,13), plaza fortificada de la montaña septentrional de Israel, sitiada por Holofernes, el libro describe a continuación cómo el pueblo de Dios retornado del exilio vive, en el conflicto con la pretensión de dominio universal de Nabucodonosor, una crisis de fe y cómo, por medio de Judit, representante del verdadero Israel, recibe consuelo y guía (caps. 4-8). Como conclusión, describe la manifestación del poder salvador de Yahveh en la muerte de Holofernes a manos de Judit: un acontecimiento historicosalvífico que asegura la paz de Israel frente a sus adversarios y mueve a Ajior, el amonita representante del paganismo temeroso de Dios, a unirse al salvado Israel (cap. 9-16). En perspectiva teológica, el libro de Judit pone ante la mirada, en Nabucodonosor, una espantosa figura de dimensiones suprahistóricas: la encarnación del antiyahveh que, como instrumento del poder del mal, inunda con sus actividades no sólo la época de la tribulación del fin de los tiempos antes de la irrupción del reino y el reinado eterno de Yahveh (Is 10,5-15; Ez 38,1-39,22; Dn 7,23-27; 8,9-12), sino, ya antes, la historia total del mundo. En el horizonte de este fenómeno, que debe ser interpretado en clave metahistórica, en el libro de Judit alcanzan su capacidad expresiva y su significación tanto el kerigma de la revelación, siempre una y otra vez repetido en la intrahistoria, del poder salvador de Yahveh, como la parénesis de la fe coordinada con él. En el terreno literario, y en razón de su orientación metahistórica, este escrito no es ni una descripción histórica en sentido estricto, ni una saga, una leyenda o una novela, sino una exposición histórica a través de una parábola que, con libre configuración y acuñación ideal, hace perceptibles las fuerzas y poderes invisibles que determinan la historia empírica del pueblo de Dios. Mientras que los LXX presentan el libro de Judit, surgido en el s. II a.C., en la diáspora de Israel (¿Egipto?), en su original griego, la Vulg. ofrece, según Jerónimo, la elaboración de un precedente documento arameo. Los textos del escrito transmitidos en hebreo son narraciones repetitivas mucho más recientes de un antiguo material de tradición.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* E. Zenger (JSHRZ), Gt 1981; C. A. Moore (AncB), NY 1985; H. Gross (NEB), Wu 1987. • NBL 2, págs. 412ss. (K. Engelken, B. Lang); TRE 17, págs. 404-408 (E. Zenger); DEB, págs. 873-874. • E. Haag, *Studien zum Buch Judith* (TThS 16), Tréveris 1963; ídem, *Das Buch Judith,* D 1995; Cl. Rakel, *Judit – über Schönheit, Macht*

und Widerstand im Kriege: Eine feministische-intertextuelle Lektüre, BZAW 334, B-NY 2003.

Ernst Haag

Jueces, libro de los

Como recopilación escrita de tradiciones en sus orígenes independientes acerca de los llamados jueces de Israel, es decir, de personalidades que desempeñaron unas determinadas funciones en la época preestatal, el libro de los Jueces ha encontrado su puesto en el canon hebreo entre Josué y Samuel, mientras que las versiones dependientes de los LXX lo colocan a continuación de Rut. En cuanto al contenido, tras una introducción (1,1-2,10), el escrito consta de una sección principal (2,11-16,31) y dos apéndices (17s.19-21). Los textos introductorios combinan la descripción de una conquista desde el punto de vista judío (1,1-21) con una lista de regiones no conquistadas (1,27-36), antes también llamada «el inventario negativo de posesión», cuya valoración como historia de la tradición varía desde una datación preestatal (Noth) hasta otra postexílica (Becker). A ello se añade la descripción de una teofanía de indudable origen deuteronómico (2,1-5) e informaciones aclaratorias sobre la muerte de ↗ Josué (2,6-10). La sección principal se basa, por un lado, en tradiciones tribales pre-deuteronomistas sobre Ehúd de Benjamín (3,15-30*), ↗ Débora-Barac de Neftalí (4,1-24*), ↗ Gedeón-Yerubaal de Manasés (6,11-8,35*) y ↗ Abimélec (9,1-57*), que pudieron ser unificadas en un «Libro de los Jueces» de orientación antimonárquica originario del reino del Norte, Israel (W. Richter) y, por otro lado, en tradiciones sobre ↗ Jefté (10,17-12,7*) y ↗ Sansón (13,1-16,31*), que han podido ser objeto, a su vez, junto con el mencionado «Libro de los Jueces», de un trabajo de redacción deuteronomista (¿DtrG, DtrN?) y postdeuteronomista en varias fases. El pasaje de 2,9-19 podría ser entendido como un concentrado inaugural de la visión deuteronomista de la historia, y 3,7-11 como «caso ejemplar» demostrativo (W. Richter) en el juez Otniel. Afloran tendencias antimonárquicas sobre todo en el texto poético de la fábula de Jotán (9,8-15), mientras que el canto de Débora (5,1-31), de antigüedad discutida, más bien aboga por una instancia política para el mantenimiento del orden. Mientras que los relatos sobre Sansón (13-16*), en los que se perciben ciertas semejanzas con los mitos de Hércules, deben ser interpretados más bien como antimonárquicos, parecen detectarse intereses promonárquicos, sobre todo en los capítulos añadidos más tarde, a partir de la base de la «fórmula real» «no había rey en Israel» (17,6; 18,1; 19,1; 21,25). Aquí, al relato ficticio sobre la estatua de Micá (17s.) y a la descripción paradigmática del execrable crimen de Guibeá (19-21) les adviene la intención añadida de «abogados de la monarquía» (Jüngling).

La antigua división habitual en jueces mayores y jueces menores no se ajusta ni a la forma literaria ni a la concepción formal del libro. La «lista de jueces» de 10,1-5 y 12,8-15 (interrumpida por los relatos sobre Jefté), con los nombres de Tolá, Yaír, Ibsán, Elón y Abdón, son una reconstrucción literaria. La denominación שֹׁפֵט *[šofeṭ]*, juez) debe ser relacionada, de acuerdo con el espectro semántico de la base hebrea שׁפט *[špṭ]*, con la implantación del derecho en su acepción más global, es decir, con el mantenimiento de la comunidad, de modo que el título de juez es compatible con el de «salvador» o «liberador» מוֹשִׁיעַ *[mōšija']* (cf. 2,16.18; 3,9.15). Debe procederse con gran cautela a la hora de acometer reconstrucciones históricas de la época de los jueces, aunque pueden conservar el recuerdo de enfrentamientos aislados o acumulativos con enemigos interiores o exteriores de la etapa premonárquica, sobre todo en las regiones de Palestina central y septentrional. Las perspectivas teológicas del libro, recibidas con ciertas reservas en la tradición cristiana, tienden a la manifestación tanto del poder como de la impotencia del dominio humano, a la denuncia de la función destructiva de la violencia y la descripción de sus manifestaciones opuestas, como la obediencia sin resistencia de la hija de Jefté (11) o las leyes judías de la hospitalidad (19). Los elementos redaccionales ponen definitivamente ante la mirada la orientación a Yahveh como única divisa para la salvación de Israel.

◆ Bibliografía: E. JENNI, ThR 27 (1961), págs. 1-32; R. BERTELMUS, ThR 56 (1991), págs. 221-259. ◆ *Comentarios:* R. G. BOLING (AncB 6 A), GC 1975; J. A. SOGGIN, Lo 1981; ²1987; M. GÖRG, (NEB), Wu 1993. *También:* NBL 3, págs. 357-361; W. RICHTER «Zu den 'Richter Israels' in der dtn Epoche», ZAW 77 (1965), págs. 40-72; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichtlichen Studien,* Da ³1967; R. BARTELMUS, «Die sogenannte Jotamfabel», ThZ 41 (1985), págs. 97-120; H. NIEHR, *Herrschen und Richten* (FzB 54), Wu 1986; U. BECKER, *Richter-Zeit und Königtum* (BZAW 192), B 1990; G. ANDERSSON, *The Book and Its Narrative: A Critical Examination of Some Synchronic Studies of the Book of Judges,* Örebro 2001; M. W. BRETTLER, *The Book of Judges,* NY-Lo 2002; J. CL. MCCANN, *Judges,* Louisville, MN 2002; V. H. MATTHEW, *Judges and Ruth,* C-NY 2004; S. NIDICHT, *Judges: A Commentary,* Louisville 2008.

Manfred Görg

JUICIO DE DIOS

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

La intervención de Dios como juez es uno de los contenidos centrales de la teología del Antiguo y el Nuevo Testamento. En cuanto creador del mundo, Dios es también su legislador, su rey y su juez.

1. Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento, la actuación de Dios como juez se entiende casi siempre como castigo de los pecadores (o de los pueblos paganos). Estos juicios acontecen repetidas veces en el curso de la historia tanto de los individuos aislados como de los grupos. Alcanzan su punto culminante en el juicio escatológico de Dios, donde se tornan en expresión de la justa ↗ ira de Dios que es, al igual que su amor y su misericordia, señal de su compromiso «personal» a favor de su ↗ ley y de la salvación de los piadosos oprimidos.

El yahvista está plenamente convencido de que Dios castiga y de que debe hacerlo (Gn 2,16s.). Y en este mismo sentido, el deuteronomista (1 Re 8,31s.) y el maestro de sabiduría (Prov 11,31; cf. LXX en este pasaje; 1 Pe 4,18). Se exponen como ejemplos paradigmáticos los de ↗ Sodoma y Gomorra (Gn 18,20-19,29; Dt 29,22; Is 1,9; Jr 49,18; Am 4,11; Mt 10,15; 11,23ss.). Dios cita a todos y cada uno de los individuos a su juicio (Qo 11,9; 12,13s.). Él es el «juez de toda la tierra» (Gn 18,25).

Esta convicción ha alcanzado en los salmos una expresión singularmente multiforme. En ellos se encuentra también con frecuencia la metáfora jurídica: Dios se sienta en su trono y juzga a los impíos (1,5; 7,10), a los pueblos (9,5-9) y a sus dioses (82,1): «Gobierna el orbe con justicia y juzga rectamente a las naciones» (Sal 9,9). Como rey y juez de los pueblos, Yahveh restablece el orden jurídico perturbado, pero también en las vidas individuales es «juez justo y un Dios que castiga cada día» (Sal 7,12). Se le suplica ardientemente que asuma esta actividad juzgadora (9,20; 94; cf. Job 16,18-21; 19,25-29; 31,35ss.). En este contexto se registra, sobre todo en los salmos 1 y 37, una aguda contraposición entre los justos y los impíos. Ocupan un lugar especial los llamados himnos a Yahveh rey (Sal 96-99), que describen la epifanía de Dios –que debe ser entendida en sentido escatológico– para el juicio universal que hace posible la felicidad de los justos. Éstos no han de temer el juicio; el castigo sólo alcanza a los pecadores y los paganos. En el Sal 50 se anuncia un juicio también sobre Israel.

El anuncio de una actuación justiciera y punitiva de Dios es el contenido básico del discurso profético. Desempeña aquí una función especial el ↗ «Día de Yahveh» que, después del exilio, es casi siempre entendido en una dimensión escatológica (p. ej., Is 13; 34; Ez 7; Jl; Am 5,18ss.; Sof 1s.; Mal 3; Día del Señor). Se le anuncia siempre como inminente. Dios mismo se presentará ese día para llevar a cabo un juicio aniquilador sobre los pueblos, Israel incluido. Jl 4,2.12 habla de una sesión del juicio en el valle de Josafat. Existe esperanza para un ↗ «resto» (Sof 3,18ss.; Jl 3,5) o para los justos de Israel (Mal 3,20). Esta concepción lleva a descripciones escatológicas del juicio, como las de Is 66,15s.;

Dn 7,9s.; Sab 1-5. Esta tradición se prolonga en numerosos escritos del judaísmo temprano.

2. Nuevo Testamento

Juan Bautista se inserta en la tradición profética, en especial en la de Malaquías (Mt 3,7-12 par.). Al igual que Mal 3,1-5.19s., también él anuncia la venida de Dios con fuego y exhorta a la ↗ conversión. A esta misma conversión llama Jesús en numerosas sentencias y parábolas sobre el juicio (Mt 7,1s. par.; 8,11s. par.; 11,21-24 par.; 12,41s. par.; 13,24-30; 18,23ss.; Mc 9,43-48; Lc 13,2-5.6-9; 16,19-31). Por conversión se entiende vivir de acuerdo con su palabra; la relación con él y con su mensaje se convierte en el criterio determinante en el juicio de Dios (Lc 12,8s. par.). Este criterio es en el mensaje de Jesús el presupuesto para la venida definitiva de la salvación o para su recusación.

Según Pablo, el juicio de Dios tendrá lugar el «Día de Cristo», es decir, después de su ↗ parusía (1 Cor 1,8; Flp 1,6.10). En 2 Cor 5,10 habla del «tribunal de Cristo»; en Rom 14,10s. de la rendición de cuentas ante el «tribunal de Dios». En el juicio de Dios se trata, pues, de la responsabilidad por nuestras acciones (cf. también Rom 2). Este mismo contenido ofrecen las metáforas de la siembra y la cosecha (Gál 6,7s.) y de la prueba del fuego (1 Cor 3,13ss.). No existe contradicción con la doctrina de la ↗ justificación por la sola fe, porque la fe incluye también las acciones por las que habrá que responder en el juicio de Dios.

Juan acentúa el aspecto de la presencia actual del juicio de Dios. El elemento determinante de la sentencia en este juicio es la decisión por o en contra de Cristo (Jn 3,16-21; 5,24s.). Pero esto no excluye un juicio futuro (Jn 12,46ss.). Jn 15,1-8 declara que el creyente no ha dejado simplemente a sus espaldas el juicio de Dios.

La idea del juicio tiene también su lugar en contextos parenéticos (Hch 24,25; Heb 10,26-31; Sant 2,13; 2 Pe 3,7; 1 Jn 4,17). La exposición acerca de Cristo como «juez de vivos y muertos» tiene ya el carácter de fórmula confesional (Hch 10,42; 2 Tim 4,1; 1 Pe 4,5). 1 Pe 4,17 interpreta la situación de persecución como el inicio del juicio de Dios sobre su «casa». En Mt 25,31-46 y Ap 20,11-15 se encuentran descripciones del Juicio universal. Siempre aparece con claridad en el Nuevo Testamento la referencia escatológica del juicio. El juicio de Dios, como quiera que se le imagine, que aguarda a cristianos y no cristianos, confiere absoluta seriedad a las decisiones humanas y las sitúa por encima de toda arbitrariedad.

◆ **Bibliografía:** TRE 12, págs. 460-483; NBL 1, págs. 801-807; M. Reiser, *Die Gerichts-Predigt Jesu,* Ms 1990; H. D. Preuss, *Theologie des AT,* vol. 2, St 1992, págs. 274-327; H.-J. Klauck (dir.), *Welt-Gericht und Weltvollendung,* Fr 1994.

Marius Reiser

JULDÁ

(Hebreo חֻלְדָּה *[hulddā]*, «topo» o «comadreja») [GB[18], págs. 351s.]). Sólo figura en 2 Re 22,14-20 par. 2 Cró 34,22-28. Datos personales: Se le aplica el calificativo de profetisa como a ↗ Miriam (Éx 5,20), ↗ Débora (Jue 4,4), a la mujer de Isaías (Is 8,3) y a Noadía (Neh 6,14). Era la mujer de Salún, encargado del vestuario real. Vivía en el barrio nuevo de Jerusalén, al noroeste de Ofel. El año 622 a.C., el rey ↗ Josías, tras haber escuchado el contenido del libro de la ley encontrado en el santuario, despachó una delegación oficial (de la que formaban parte el sumo sacerdote Jilquías y el secretario Safán), para solicitar de ella un oráculo de Yahveh. Juldá anunció la destrucción de Jerusalén y un enterramiento en paz para el rey. Aunque su oráculo ha sufrido profundas reelaboraciones, también deuteronomistas, en el nivel de la historia deuteronomista global se le asigna una destacada posición: es oficialmente consultada en un momento de angustiosa situación nacional y se suplica su intercesión (cf. Moisés en Dt 9,18ss., Isaías en 2 Re 19,4, Jeremías en Jr 21,3; 37,3). Juldá se remite expresamente al libro del Dt, del que recibe su legitimación (2 Re 22,16s.). A la luz del esquema de composición de Dt 16,18-18,22, y más en especial de la ley sobre los profetas de Dt 18,9ss., Juldá ejerce el más alto cargo en el pueblo de Dios, a saber, el de profeta en la línea sucesoria de Moisés.

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 201 (S. BEYERLE); M. T. WACKER, «2Kön 22,8-20: Hulda – Prophetin vor dem Ende», en E. R. SCHMIDT, M. KORENHOFF y R. JOST (dirs.), *Feministisch gelesen*, vol. 1, St 1988, págs. 94s.; L. H. HANDY, «The Role of Hulda in Josiah's Cult Reform», ZAW 106 (1994), págs. 40-53; U. RÜTERSWÖRDEN, *Die prophetin Hulda: Meilenstein FS H. Donner (Ägypten und Altes Testament 30)*, Wi 1995, págs. 234-242 (bibliografía).

Frank-Lothard Hossfeld

JUNCOS, MAR DE LOS

↗ Rojo, mar.

JUNIA(S)

Pablo, en Rom 16,7, envía sus saludos a Andrónico y Junia, a quienes califica de «insignes entre los apóstoles». El texto base (IOYNIAN) no es claro. Hasta ahora se ha leído el acusativo Ἰουνιᾶν como forma abreviada de *Iunianus*: Junias (masculino). Esta abreviación de nombres personales es perfectamente posible en el griego neotestamentario, pero no existen testimonios directos y seguros. En consecuencia, los investigadores modernos prefieren la lectura Ἰουνίαν para el nombre corriente femenino *Junia*. Esta lectura concuerda con la tradición de los minúsculos y con la concepción de los primeros escritores eclesiásticos (p. ej., Juan Crisóstomo, hom.

in Rom 31,2). Según esto, Rom 16,7 parece referirse a una misionera judeocristiana, muy estimada por su compromiso, tal vez la esposa de Andrónico (cf. Rom 16.3.15).

◆ Bibliografía: V. Fàbrega, «War Junia, der hervorragende Apostel (Rom 16,7), eine Frau?», JAC 27/28 (1984/85), págs. 47-64; R. R. Schulz, «Romans 16. 7 Junia or Junias?», ET 98 (1986/87), págs. 108ss.; P. Arzt, *Junia oder Junias? Liebe zum Wort. FS L. Bernhard,* S 1993, págs. 83-102; R. S. Cervin, «A note regarding the name 'J' in Romans 16.7», NTS 40 (1994), págs. 464-470.

Knut Backhaus

Juramento

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

En la perspectiva religiosa bíblica, el juramento es confesión o reconocimiento público de Yahveh. En el ámbito jurídico y social acredita la veracidad del testigo sobre todo bajo la forma de juramento de inocencia (juramento de purificación) en un juicio (Éx 22,10; Lv 5,21s.; Nm 5,19ss.; Dt 21,7; Job 31) y la fiabilidad de las vinculaciones (Gn 24,3; Jos 2,12ss. y otros). El juramento puede también reforzar la aseveración de verdad en asuntos de la vida cotidiana (1 Sam 1,26). El juramento como confesión de Yahveh goza de alta estima (Dt 6,13; 10,20; Is 19,18), sobre todo porque por su medio se testifica que él es el Dios adorado y el Dios justo (Jr 4,2). En el juramento se invoca como garantes a Yahveh (1 Sam 3,17; 1 Re 2,23 y otros), al rey (Gn 42,15s.; 2 Sam 14,15 y otros) o a ambos (2 Sam 15,21), al sacerdote (1 Sam 1,26), al profeta (2 Re 2,2.4 y otros), al príncipe (1 Sam 20,3), al jefe del ejército (1 Sam 25,26). Todos ellos tienen en común el poder de castigar a los perjuros. Fuera de Israel, se jura también por otras divinidades (Gn 31,42; Sof 1,5). El poder invocado tiene la fuerza de un conjuro (Cant 2,7; 3,5) oculto bajo un lenguaje metafórico Las fórmulas de juramento elípticas y la posibilidad de intercambiar las denominaciones entre juramento y ↗ maldición (Gn 24,41; cf. 37; Jue 21,7.18; Neh 10,30) señalan que el juramento es una automaldición condicionada. Junto a los juramentos individuales, también los tratados y alianzas bajo juramento entre grupos, a veces representados por los reyes, deben ser considerados juramentos colectivos (Gn 26,28s.; Jos 9,15; Ez 17,16ss. y otros). A la obligación pública asumida por Sedecías se le llama ↗ alianza concluida ante Yahveh y se trata, por consiguiente, de un juramento colectivo (Jr 34,8ss.). La alianza de Israel con Yahveh es presentada en los textos deuteronómicos y deuteronomistas como juramento colectivo de Israel (Dt 26,17s.; Jos 24,22ss.; 2 Re 23,3). Las instancias superiores pueden exigir juramento a sus subordinados (Gn 24,2s.; 1 Sam 14,27s.;

Ez 17,13). El juramento incluye a menudo acciones simbólicas (Gn 24,2s.; 26,30; 31,45ss.; 47,29; Jr 34,18). Cuando, por razones justificadas, no puede cumplirse un juramento, debe ser sustituido por una ofrenda (Lv 5,4ss.). Los perjurios se perdonan mediante reconocimiento de la culpa y un sacrificio (Lv 5,20ss.). Nm 30 regula la capacidad de las mujeres para hacer juramentos. La sabiduría recomienda actuar con prudencia en este ámbito (Si 23,7ss.; Qo 9,2). También Yahveh pronuncia juramentos. Pero al jurar por sí mismo, acredita que su palabra es inquebrantable (Nm 14,21; Sal 110,4; 132,11; Gn 15,7ss. y otros). El juramento es así una expresión de la promesa de Dios.

2. Nuevo Testamento

En las sentencias de Jesús se han transmitido fórmulas de aseveración parecidas a juramentos (Mc 8,12; 14,9.25.30; Mt 26,63s. y otros), lo mismo que en el caso de Pablo («Dios me es testigo», Rom 1,9; 2 Cor 1,18 y otros; ante Cristo, 2 Cor 12,19 y otros; imprecaciones: Rom 9,3; 1 Cor 15,31). Pedro niega a Jesús con un juramento (Mc 14,71; Mt 26,74). Según Mt 5,33ss.; 23,16ss.; Sant 5,12, los juramentos están prohibidos. La sinceridad y la verdad deben ser la característica de toda palabra y el temor de Dios prohíbe cualquier casuística indigna del juramento que intenta conseguir la ventaja de la garantía de Dios sin la desventaja de su castigo. Se discute si esta tradición se remonta al mismo Jesús, si prohíbe, sin más, los juramentos o si lo que pretende decir es que son superfluos en el círculo de los discípulos, porque es un grupo de personas sinceras y no necesitan la casuística de los juramentos. El Nuevo Testamento cita juramentos de Dios en el Antiguo Testamento (Lc 1,73; Hch 2,30; Rom 14,11). Heb 6,13-17; cf. 3 11.18; 4,3; 7,20ss. reflexiona sobre el juramento pronunciado por Dios. Se habla del juramento de un ángel: Ap 10,5ss.; cf. Dn 12,7 y de un pagano (Mc 6,23).

◆ **Bibliografía:** J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten,* Es 1914; ThWNT 5, págs. 177-185; 458-467; RGG² 2, págs. 349s.; LThK² 3, págs. 727s.; TRE 9, págs. 376-382; THAT 2, págs. 855-863; S. Kreuzer, *Der lebendige Gott* (WMANT 116), St 1983; NBL 1, págs. 488s.; ThWAT 7, págs. 974-1000.

Adrian Schenker

Justicia

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La justicia es en el Antiguo Testamento un concepto abstracto que describe determinados fenómenos o comportamientos expresados en hebreo con la raíz צדק *[ṣdq]* y sus derivados צַדִּיק *[ṣaddīq]*, «justo», צֶדֶק *[ṣædæq]*, «orden justo», צְדָקָה *[ṣedāqā]* «acción o actuación justa». Debe concretarse qué matiz es, en cada caso, el dominante (la conducta acorde con unas

normas establecidas, la fidelidad a la comunidad, a Dios, a una persona o de unas personas con otras, o el principio de un orden del mundo). En Egipto, la justicia está personificada en la diosa Maat. Tanto esta divinidad como el concepto abstracto se refieren a una actuación solidaria en la vida pública o en el orden del Estado y del cosmos y a la estabilidad de las reglas en el curso del tiempo. En Mesopotamia figura, con significación análoga, una pareja divina en representación de la justicia y el derecho (Kittu y Misharum) junto al dios solar. El Antiguo Testamento comparte este trasfondo paleooriental, si bien aquí la tarea de los dioses se concentra en un solo Dios. – El campo semántico «justicia» desempeña una función en cuatro ámbitos existenciales: en la administración del derecho, en la definición del buen gobierno de los reyes, en la descripción de una conducta adecuada frente a Dios y frente a los hombres y en la designación de un orden en el Estado y en la creación apto para la promoción de la vida. (Para la valencia teológica, ↗ justicia de Dios.) La presencia del grupo de palabras se distribuye por todo el Antiguo Testamento, con centros de gravedad en Ez, Is 40-66, los salmos y Prov. – En el Pentateuco (Gn 20,4; 38,26; Éx 23,7s.; Lv 19,15; Dt 1,16; 16,18ss.) y en los libros históricos (2 Sam 4,11; 1 Re 2,32; 8,32) se trata de procedimientos judiciales de acuerdo con la norma de la igualdad frente a la ley. La casa de David (2 Sam 8,15; 15,4; 23,3; 1 Re 10,9) y el rey salvífico futuro (Is 9,6; 11,4; Jr 23,5; 33,15) gobiernan en o con justicia. Los profetas preexílicos toman de la ideología paleooriental de la realeza la fórmula «hacer lo que es justo y recto, practicar la equidad y la justicia, administrar derecho y justicia» (Gn 18,19; 2 Sam 8,15; 1 Re 10,9), con la que se expresa la actuación solidaria según los principios de la igualdad y la reciprocidad (Am 5,7.24; 6,12; Is 1,21-26; 5,7; cf. Prov 16,8; 21,3; más tarde Jr 4,2; 9,23; 22,13.15, Ez 18,5.19.27). Una formulación lateral procedente de la profecía del reino del Norte («en justicia y derecho, en amor y misericordia» Os 2,21; 12,7; Jr 9,23; cf. Miq 6,8; Zac 7,9) indica que la justicia avanza, más allá del estricto cumplimiento de los deberes, en dirección a la magnanimidad. Ez (3,16-21; 14,12-20; 18; 33,12-20) hace de la justicia el criterio sobre la vida y muerte de cada individuo y describe con la ayuda del derecho sacro las características del hombre justo. En Is 40-66 la justicia se convierte en poder salvífico (Is 45,8.24s.; 48,18; 54,14-17 y otros), que engloba a figuras individuales, como Ciro (Is 41,2; 45,13) o el Siervo de Yahveh (Is 42,6; 50,8; 53,11) y que estas figuras transmiten. En los salmos, las oraciones de las personas privadas de sus derechos y las de los pobres reflexionan sobre la conexión entre el tema de la justicia de Yahveh y el suplicante justo (Sal 4; 5; 7; 11; 14; 17; 35; 69). Vinculaciones con la liturgia de la puerta concretan la conducta del justo (Sal 5,5ss.; 15; 24,3ss.; cf. Is 33,13-16; Sal 118,19s.).

En Sal 5,4-8; 72,1-7; 85,11-14 (cf. Os 10,12; Prov 11,18; Is 45,8) se insiste en el conocimiento del movimiento circular de la salvación divina, la soberanía justa y la bendición de la creación. La antigua sabiduría de los proverbios ensalza al rey justo (Prov 16,12s.; 25,5), describe de múltiples maneras la conducta del hombre recto (Prov 10;11) y alude a la vigencia de la interconexión acción-resultado (Prov 10,2-7; 11,18s.; 21,21 y otros). En la sabiduría tardía, la justicia tiende a la bondad/caridad (Prov 21,21; Si 7,10; 12,1ss.), entra en crisis la conexión acción-resultado (Job 27,5s.; 29,14; Qo 7,15ss.) y se vincula la justicia a la *torá* (Sal 1; 19; 119; Qo 7,15).

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 507-530 (K. Koch); TRE 12, págs. 404-411 (J. Schabert); ThWAT 6, págs. 898-924 (B. Johnson); NBL 1, págs. 795-801 (D. Michel). • H. Cazelles, «À propos de quelques textes difficiles relatifs à la justice de Dieu dans l'A.T.», RB 58 (1951), págs. 169-188; H. Niehr, *Herrschen und Richter* (FzB 54), Wu 1986; H. D. Preuss, *Théologie des Alten Testaments,* vol. 2, St 1992, págs. 179ss.; P. Van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento,* Ma 1969; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments,* Lo 1992, págs. 487-492; F.-L. Hossfeld y E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB 29), Wu 1993; E. Nardoni, *Los que buscan la justicia: Un estudio de la justicia en el mundo bíblico,* Estella 1997.

Frank-Lothar Hossfeld

2. Nuevo Testamento

La palabra justicia (δικαιοσύνη) aparece en el Nuevo Testamento 91 veces en total, sobre todo en las cartas paulinas (57 veces), de ellas 35 en la Carta a los romanos. Hay aquí hasta cierto punto una concordancia con la presencia del verbo δικαιοῦν, hacer o practicar lo que es justo, hacer justicia, justificar (39 veces en total, de ellas 27 en las cartas paulinas). Sólo en el adjetivo δίκαιος, justo (79 veces) se registra otra distribución; 17 veces en las cartas de Pablo, 17 en Mt y otras tantas en Lc/Hch. Del análisis de las cartas paulinas se deduce el peso especial de los componentes soteriológicos en el concepto de justicia.

Según esto, en el Nuevo Testamento la justicia no se refiere en primer término a la justicia como virtud, en el sentido de la ética griega, sino que, en la secuencia de la historia judía veterotestamentaria, alude a un ser y un actuar justo y recto en las relaciones entre Dios y el hombre. Del mismo modo que el concepto opuesto de «injusticia» designa el pecado y la impiedad del hombre caído (Rom 1,18; 3,5), así también la justicia es, sobre todo en Pablo, expresión de la acción y del don salvífico de Dios (Rom 5,17; 9,30) y de la justificación del hombre fundamentada en ellos (Rom 4,5s.; 5,19; Flp 3,9). Los escritos neotestamentarios posteriores acentúan, en cambio, con más fuerza, en el marco de la orientación paraclética, la justicia que el hombre *debe practicar* y cuyo

contenido concreto está determinado desde la fe cristiana.

Dentro de la *tradición de Jesús* de los evangelios, el sustantivo 'justicia' aparece sobre todo en Mt y, además, sólo en sentencias de Jesús, aunque debe contarse con la posibilidad de intervenciones redaccionales. El evangelista destaca así tanto la intelección que Jesús tiene de su misión personal como la exhortación a sus oyentes a la correspondiente conducta. Como hijo obediente, Jesús está dispuesto a «cumplir toda justicia» (Mt 3,15), es decir, no sólo a enseñar sino también a recorrer personalmente el camino de la conversión a Dios y del cumplimiento de su voluntad (7,21) – «el camino de la justicia» (21,23). Según el ↗ Sermón del monte, esta justicia es la señal distintiva del tiempo mesiánico. La práctica de la justicia señala a los discípulos de Jesús como aspirantes al reino de Dios que se acerca con él. En este sentido, «tienen hambre y sed de justicia» (5,6), sufren persecución por su causa (5,10), superan la justicia de los escribas y los fariseos (5,20; cf. 6,1) y «en la práctica de la justicia» experimentan ya la salvación de la *basileia* de Dios (6,33). Esta justicia encontrará en el juicio el reconocimiento del Hijo del hombre mediante la «vida eterna» (25,46).

La justicia es en Pablo la idea central de su doctrina de la ↗ justificación, sobre todo en la expresión conceptual de la ↗ «justicia de Dios». Se atiene aquí al uso lingüístico del término 'justicia' del Antiguo Testamento, como indican ya sus 13 citas de la Escritura con palabras de la raíz δικ-. La justicia permite a los hombres mantenerse ante Dios, posibilita su vida en la comunidad del pueblo de Dios y se convierte para ellos, en cuanto realidad teológico-sociológica, en vara de medir en el ↗ juicio de Dios (Rom 2,16; 2 Cor 5,10). Pero, como consecuencia de su pecado, el hombre no tiene por sí mismo –según Pablo– esta justicia, sino que es Dios quien se la concede y quien causa en él el perdón de los pecados y la vida eterna. El punto de inflexión y de sustentación de este acontecimiento es la entrega de la vida de Jesús que, en su muerte y resurrección, «se hizo nuestra sabiduría, como también justicia, santificación y redención» (1 Cor 1,30). Por eso debe el hombre «estar en Cristo Jesús» (ibídem) y participar de la justicia por la fe en él, no «por las obras de la ley» (Gál 2,16; Rom 3,28; 9,32ss.) – según el ejemplo de Abrahán testificado por la Escritura, cuya fe «fue tenida en cuenta por Dios como justicia» (Gn 15,6; Gál 3,6; Rom 4,3). Pablo atribuye a Dios esta *justicia por la fe* y la contrapone, en aguda antítesis, a la «justicia por la ley» (Flp 3,9; cf. Gál 3,21), que el hombre, en cuanto pecador, no puede reclamar o respectivamente sólo puede establecer la suya propia, de modo que queda privado del don de Dios (Rom 10,3). Cosa distinta es que este don ponga a los creyentes «al servicio de la justicia» (Rom 6,19).

La pregunta acerca de la significación (salvífica) de la ley ha condicionado decisivamente la concepción de la justicia en Pablo.

Junto a esta interpretación específicamente soteriológica, se mantiene también la concepción ética personal, por ejemplo en el empleo del adjetivo o del adverbio en 1 Tes 2,10; Flp 4,8; Rom 5,7. En 2 Cor 9,9s. la justicia tiene –siguiendo la concepción judía rabínica– el significado de «obra de misericordia».

La tradición paulina sigue repercutiendo en los escritos déutero y postpaulinos del Nuevo Testamento (Ef 4,24; 6,14; 1 Pe 2,24 y especialmente Tit 3,5-7), pero predomina la concepción ética general de justicia como «rectitud», «honradez», hacer lo que es recto, en el sentido de cumplir la voluntad de Dios (Ef 5,9; 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22; 1 Jn 2,29; 3,7.19; Ap 22,11: cf. también Hch 10,35 y Lc 1.6 y otros).

◆ **Bibliografía:** G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (FRLANT 82), Go 1962, [3]1971; RAC 10, págs. 233-360 (A. Dihle); EWNT 1, págs. 784-796 (bibliografía) (K. Kertelge); U. Schnelle, *Gerechtigkeit und Christus-Gegenwart,* Go 1983; TRE 12, págs. 414-420 (bibliografía) (D. Lührmann); H.Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tu 1987, págs. 1-106; NBL 1, págs. 798-801 (J. Zmijeswski); 223ss.; K. Lebacoqz, *Justicia en un mundo injusto,* Ba 1991; W. Thüsing, *Studien zur ntl. Theologie* (WUNT 82), Tu 1995, págs. 100-123; E. Nardoni, *Los que buscan la justicia: Un estudio de la justicia en el mundo bíblico,* Estella 1997.

Karl Kertelge

Justicia de Dios

La afirmación de que Dios es justo, en el sentido de que actúa rectamente cuando aplica su justicia el día del Juicio (Final), no se contradice con la justicia salvadora de que se habla, con lenguaje coincidente, en el Antiguo y el Nuevo Testamento, aunque los acentos son diferentes.

a) Una de las convicciones básicas de la fe bíblica en Dios es que «Dios juzgará al mundo entero según justicia» (Hch 17,31; cf. Sal 9,9; 96,13; 98,9), una afirmación que, según Hch 17, suscitó entre los oyentes griegos del discurso del Areópago menos oposición que la otra sentencia del apóstol unida a la anterior, a saber, la «resurrección» (17,31b).

La justicia es en el Antiguo Testamento señal característica del ↗ juicio de Dios. Aunque aquí se insiste mucho, sobre todo en los salmos, en la angustiosa situación personal del suplicante que apela confiadamente a la justicia de Dios (Sal 7,9-12; 35,24 y otros), no por ello debe pasarse por alto que esta confianza se fundamenta en las experiencias históricas de la conducta justa de Dios (Jue 5,11; 1 Sam 12,7; Sal 71,15s.) y en la esperanza de que en el juicio sobre los pueblos se revelará final-

mente la justicia universal de Dios (Sal 9,5-9; 67,5; 96,13; 98,9). Esta misma justicia debe ser la característica del rey de Israel como juez (Sal 72,1s.). Es también una cualidad específica del Mesías prometido por los profetas, que se manifestará así como el verdadero representante de Dios (Is 11,4). La justicia designa, pues, no sólo un principio de imparcialidad judicial (Rom 2,11; Ef 6,9), sino la conducta acorde con su dominio y su providencia, con los que protege los comportamientos rectos en su pueblo y en todo el orbe de la tierra y castiga la injusticia (Éx 34,6s.). La justicia judicial está acompañada en su misma raíz, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, de una intención y de un poder salvíficos.

b) La «justicia de Dios» como expresión de la ↗ voluntad salvífica de Dios y de su iniciativa redentora se encuentra sobre todo en el Nuevo Testamento, y de modo especial en Pablo. Deben señalarse aquí las diferencias con las variantes de significación de Sant 1,20 y 2 Pe 1,1, en el primero de estos dos pasajes en el sentido de un *genitivus obiectivus* como perfección moral del hombre, aquí del cristiano ante Dios, una perfección que Dios admite y toma en cuenta en cuanto tal, y en el segundo en el sentido de un *genitivus subiectivus* como atributo de Dios con el que imparte a todos los creyentes una misma fe.

La expresión «justicia de Dios» (δικαιοσύνη Θεοῦ) se encuentra en Pablo en 2 Cor 5,21 y Rom 1,17; 3,5.21s.25s.; 10,3, además de la cita de Sal 112,9 en 2 Cor 9,9. Con un lenguaje diferente, pero con un contenido comparable al de los pasajes de la Carta a los romanos, habla Flp 3,9 de la «justicia – no la que proviene de la ley [...] sino la que procede de Dios». En Rom la justicia de Dios es uno de los conceptos clave del pensamiento paulino sobre la ↗ justificación del hombre no por las obras de la ley sino por la fe en Cristo Jesús (3,21s.28). Ya en la indicación del tema de la carta, en 1,17 señala Pablo, con el concepto de justicia de Dios conocido por la tradición judía veterotestamentaria, la importancia fundamental de la iniciativa salvífica de Dios para rescatar al hombre del pecado y de la muerte. La justicia de Dios no alude –como había imaginado Lutero hasta su pensamiento reformador de 1517– a la justicia divina que condena al pecador, pero tampoco (en contra de lo que opinaba a partir de aquella fecha) a la graciosamente otorgada al pecador y válida ante Dios *(genitivus obiectivus),* sino que se la debe entender en el sentido de una significación activa de la justicia *(nomen actionis),* como acción de Dios que justifica al pecador, como su poder re-creador (E. Käsemann) que, en virtud de la fe en Jesucristo, alcanza en el hombre una eficacia redentora y perdonadora de los pecados (Rom 3,21-26). La justicia judicial de Dios se muestra «victoriosa» por encima de nuestra «in-

justicia» (Rom 3,4s. y Sal 51,6), a saber, por el hecho de que «nosotros» recibimos en la fe la justicia de Dios, o con expresión de 2 Cor 5,21: «para que llegásemos a ser justicia de Dios». Este concepto de la justicia de Dios forense y salvífico sigue siendo determinante también en la subsiguiente interpretación del concepto de fe de Pablo en virtud de la concepción veterotestamentaria de la justicia de Dios como fidelidad a la alianza. Según Rom 3,25s., la justicia de Dios se manifiesta bajo la forma de intervención expiatoria en favor de su pueblo, llevada a cabo en virtud de la muerte expiatoria de Jesucristo, mediante la cual Dios adquiere «ahora, en este *kairós*», en los creyentes, un pueblo de Dios purificado de los pecados. Esta justicia de Dios no excluye, sino que incluye, el motivo del amor: Rom 5,8. Es el ↗ amor de Dios el que permite alcanzar esta obra de justificación, interpretada en Rom 5,10 como «nuestra reconciliación». La justicia de Dios no está sin su amor, del mismo modo que el amor de Dios no está sin su justicia. Con estos dos conceptos (ya presentes en el Antiguo Testamento), el de justicia de Dios y el de amor de Dios, y con su mediación cristiana, pone Pablo los cimientos de una doctrina genuinamente cristiana de Dios.

◆ Bibliografía: E. Käsemann, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», ZThK 58 (1961), págs. 367-378; R. Bultmann, «Δικαιοσύνη Θεοῦ» (1964), en ídem, *Exegetica*, Tu 1967, págs. 470-475; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87) Go 1965; K. Kertelge, *«Rechfertigung» bei Paulus* (NTA NF 3), Ms [2]1971; G. Klein, «Gerechtigkeit Gottes als Thema der neuesten Paulus-Forschung», VF 12/2 (1967), págs. 1-11; H. Hübner, «'Gerechtigkeit Gottes'. Interpretation der paulinischen 'Gerechtigkeit Gottes'. Zur Kontroverse R. Bultmann-E. Käsemann», NTS 21 (1974/1975), págs. 462-488; U. Wilckens, *Der Brief and die Römer*, vol. 1 (EKK), Z-Nk 1978, págs. 202-233; M. Carleen, *God in the Dock: Dialogic Tension in the Psalms of Lament*, JSOT Sup. 357, Lo-NY 2000; E. Ochsenmeier, *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains 1-3: Étude exégétique et théological*, BZNW 155, B-NY 2007; J. F. D. Creach, *The Destin of the Rigtheous in de Psalms*, St. Louis 2008.

Karl Kertelge

Justificación

1. El concepto. 2. Antiguo Testamento. 3. Nuevo Testamento.

1. El concepto

La justificación es un concepto acentuado por ↗ Pablo, convertido en síntesis abreviada de la totalidad de la actuación salvífica de Dios y de su aceptación por los hombres (y con ello objetivamente identificada con la ↗ salvación, la ↗ gracia, la ↗ redención, la ↗ vida, el ↗ «reino de Dios», el «nuevo nacimiento» y

otros). Pero incluye todas estas cosas bajo un aspecto especial: el de la creación de la ↗ justicia del hombre ante Dios, es decir, el descubrimiento y el ↗ perdón incondicional e inmerecido de los ↗ pecados, la fundamentación de nuevas relaciones, «más justas», entre el hombre y Dios y, por tanto, la renovación esencial y ética. Aquí, la voluntad del Dios creador prevalece, por gracia, por encima de la resistencia humana. Como quiera que el sentido literal entre «declaración como justo» (hebreo), «declarar justo/inocente» (griego), «hacer justo» (latín) resulta ser oscilante y que el correspondiente concepto de ↗ «justicia de Dios» tuvo que ser meditado en el contexto de este concepto en la filosofía griega, la justificación encierra ya en sí conceptualmente todos los problemas de las posteriores interpretaciones teológicas y de las controversias que desembocaron en la escisión de las Iglesias.

◆ Bibliografía: Cf. *infra,* en 2 y 3.

Otto Hermann Pesch

2. Antiguo Testamento

a) Reflexiones hermenéuticas preliminares. En lo que respecta a la problemática de la justificación del pecador, el Antiguo Testamento no ha desarrollado un complejo de concepciones independiente y en sí mismo coherente. Se ha estimado pertinente la idea de una justificación forense que puede encontrarse en el Oriente antiguo, y más en especial en las especulaciones egipcias sobre el juicio individual de los muertos. El egipcio espera que en el juicio de los muertos acerca de las vicisitudes de su vida saldrá justificado y alcanzará de este modo la inmortalidad. El Antiguo Testamento conoce un lenguaje análogo, aunque sin el recurso a la inmortalidad, en el contexto de la juridificación de la justificación (cf. los testimonios de raíz causativa del verbo צדק *[ṣdq]* para expresar la idea de declarar justo, ayudar a imponer el derecho, proclamar inocente). Junto a la mirada a los pasajes que Pablo invoca en el Nuevo Testamento para fundamentar en la Escritura su doctrina de la justificación (especialmente Gn 15,16; Hab 2,4), se le plantea al Antiguo Testamento «la tarea ciertamente nada fácil de interrogarse por el correspondiente fenómeno o la 'cosa' misma» (Schmidt, 1981).

b) La justificación del justo. Algunos pasajes del Antiguo Testamento testifican que la justificación del justo es un principio básico de la administración de la justicia: el justo debe ser declarado justo, el culpable debe ser declarado culpable (Éx 23,7; cf. 34,7; Dt 25,1; 2 Sam 15,4; 1 Re 8,32 par. 2 Cró 6,23; Is 5,23; cf. 10,1s.; Prov 17,15). En el juicio de Dios o de su representante en la tierra debe ponerse bajo clara luz la verdadera situación del justo. Aquí, a la hora de juzgar, pueden acentuarse los aspectos de la ↗ justicia salvadora y de la imposición del derecho tanto por parte de Dios (Sal 7,9s.; 11,4s.) como del rey (Sal 72,2ss., cf. 82,3).

c) Fe y justicia. Los testimonios predilectos para la conexión entre la fe y la justificación son, en el Nuevo Testamento, para Pablo, Hab 2,4 (cf. Rom 1,17; Gál 3,11) y Gn 15,6 (cf. Rom 4,3; Gál 3,6). Según Hab 2,4, Yahveh garantiza que «el justo vivirá por su fe». La fe incluye aquí la fiel perseverancia en Yahveh y en sus instrucciones. Gn 15,6 tiene una singular importancia teológica, aunque no sin controversia, para la exégesis veterotestamentaria. Para empezar, se discute ya su coordinación con la historia literaria del Pentateuco (que puede oscilar desde una etapa preexílica muy antigua hasta otra postexílica muy reciente). Existen también divergencias en la comprensión de la secuencia de los enunciados. Debe partirse, en todo caso, de que el sujeto de la fe es ↗ Abrahán y el sujeto del que lo tiene en cuenta es Yahveh. En consecuencia, la justicia es una cualidad de Abrahán. En este mismo sentido se pronuncia el contexto del pasaje y su interpretación en la recepción en los LXX, Qumrán (4Q 225), los salmos y en Pablo. A la permanente actitud creyente de Abrahán responde Dios con la declaración de que es justo y de que así se lo «tiene en cuenta». Este significado se acerca a la concepción paulina de la justificación, pero no hay en él ningún enfrentamiento con la ley.

d) Ley y justificación. En una serie de pasajes del Dt se reflexiona sobre la ley como don salvífico para Israel, por ejemplo en 6,24s. Mediante el cumplimiento obediente de las leyes se mantendrá Israel justificado y conservará la vida. En 7,6ss., el *locus classicus* de la ↗ elección de Israel, se fundamenta la llamada inmerecida a ser pueblo santo y elegido de Yahveh no en una pretensión que Israel pueda reclamar para sí sino en el amor de Dios y en su fidelidad a la promesa, hecha bajo juramento, a los padres. Según Dt 9,1-6, Israel no puede invocar en su apoyo su propia justicia – contrapuesta a la injusticia de los pueblos. Su elección se apoya única y exclusivamente en la fidelidad de Yahveh a las promesas hechas a los padres. En Dt 30,1-10 (cf. 4,29ss.) promete ↗ Moisés al pueblo la circuncisión del corazón y la conversión de Israel a la ↗ obediencia como nuevo comienzo graciosamente otorgado. En la oración penitencial de Dn 9,13.16ss. resuenan las interconexiones, ya ponderadas en el Dt, entre la ley, la desobediencia de Israel y la misericordia de Dios.

e) El Siervo de Yahveh. En los cantos tercero y cuarto del Siervo de Yahveh del Deuteroisaías el tema de la justificación aparece vinculado con el ministerio profético del ↗ Siervo. El Siervo lanza una mirada retrospectiva a las hostilidades y los padecimientos de su vida profética y se siente seguro de la ayuda y de la justificación de Yahveh que, bajo la forma de sentencia judicial, le exonera de toda culpa (Is 50,7ss.). En el canto cuarto aparece una interpretación nueva de los sufrimientos y la muerte del Siervo (Is 53,11s.). A pesar de y por encima de sus sufrimientos y de su miserable

fin, el profeta era un justo inocente que justifica incluso a los muchos culpables. Esta singular comprensión de la representación vicaria se da la mano con la justificación: Dios y el profeta que soporta voluntariamente su destino se unen para un sufrimiento vicario en virtud del cual se les proporciona a los muchos culpables (Israel y los pueblos) justificación o justicia.

f) La justificación en los salmos. En algunos salmos se les aplican a los individuos concretos las experiencias y los conocimientos del destino de Israel de los grandes profetas anunciadores del castigo, por ejemplo la convicción de la profunda inclinación del pueblo al pecado y la certeza del castigo y de un nuevo comienzo debido al amor y a la compasión de Dios (cf. Os 11,8s.; 14,5; Jr 31,31-34; Ez 36,23-27; 37,1-14). Así, en Sal 24,5, en la liturgia de la entrada en el santuario, que describe los dones de Dios para el justo a quien se le concede el acceso al templo. El justo recibirá de Yahveh ↗ bendición y justicia, los dones más importantes del creador (cf. Sal 65; 85). Los dones divinos superan la recompensa derivada de la conexión acción-resultado; de ellos participará el justo mediante un acto propio y específico de Dios.

En el Sal 33 aparece una «doctrina de la justificación sin el concepto guía del pecado» (Lohfink). Dios, en cuanto rey, hace de la justicia y del derecho la norma de su actuación y así derrama su misericordia sobre la tierra (33,5) – en favor de los pobres y de los justos que confían en su bondad (33,13-19). De entre los ↗ salmos penitenciales, especialmente el cuarto, el sexto y el séptimo testifican la interconexión entre el pecado humano y la salvación merced a la justicia de Dios. Con la confesión de sus pecados, el suplicante glorifica a Dios y le reconoce como el Justo (Sal 51,1-7), de quien espera la nueva creación del corazón y del espíritu y la recepción de la justicia divina (51,12s.16). El salmo 130 es un apasionado grito de súplica a Dios para que otorgue su preferencia a la gracia frente al derecho. También en el salmo 143 irrumpen el pensamiento y el lenguaje forenses al estilo de la administración de justicia. Al reconocimiento de la maldad generalizada (143,2) une el suplicante la esperanza en la justicia antecedente de Dios. La gracia divina le capacitará para una nueva vida (143,8-12). Pablo cita el pasaje de Sal 143,2 en el contexto de su doctrina de la justificación (cf. Rom 3,20; Gál 2,16).

◆ **Bibliografía:** THAT 2, págs. 507-530 (K. Koch); ThWAT 6, págs. 898-924 (B. Johnsson); TRE 28, págs. 282-286 (H. Spieckermann); NBL 3, págs. 288-298 (Th. Söding); O. Da Spinetoli «La 'giustizia' nella Bibbia», Bbb-Or 13 (1971), págs. 241-254; O. Hofius «'Rechtfertigung des Gottlosen' als Thema biblischen Theologie», JBTh 2 (1987), págs. 79-105; N. Lohfink y E. Zwenger, *Der Gott Israels und die Völker* (SBS 154) St 1994; G. Brau-

LIK, *Studien zum Buch Deuteronomium* (SBAB 24), St 1997; M. OEMING, «Der Glaube Abrahams. Zur Rezeptionsgeschichte von Gen 15,6 in der Zeit des zweiten Tempels», ZAW 110 (1998), págs. 16-33.

Frank-Lothar Hossfeld

3. NUEVO TESTAMENTO

En el Nuevo Testamento sólo en Pablo se da una doctrina de la justificación. Pero aun teniendo en cuenta el gran peso que el apóstol le concede, no se la puede aislar del resto del Nuevo Testamento.

a) Evolución histórica. α) Tal como las tradiciones bautismales de 1 Cor 1,30 y 6,11 testifican, los cristianos recurrieron, ya con anterioridad a Pablo, en contextos litúrgicos, a la terminología de la justificación para expresar más en concreto la renovación del hombre en el ↗ bautismo en virtud de la cancelación de los pecados. Se puede hablar ya aquí de una especie de *anuncio* de la justificación. Pero la hora de la *doctrina* de la justificación sonó cuando, a partir de opciones controvertidas, se hizo necesario reflexionar expresamente acerca de las condiciones de admisión al bautismo para intentar dar una respuesta con fundamentación teológica. – β) Esta es la situación que subyace en el enunciado paulino básico: «El hombre no se justifica por las obras de la ley, sino [sólo] por la fe en Jesucristo» (Gál 2,16; cf. Rom 3,20.28). Esta tesis, introducida en Gál «como un principio ya conocido», recoge «antiguas decisiones antioquenas», surgidas «con la colaboración de Pablo» (Becker 1998, pág. 42) y luego defendidas por él en el llamado ↗ Concilio de los apóstoles y en el conflicto antioqueno frente a Pedro. Aquellas decisiones decían: no son las «obras de la ley» (cf. Barsi 57,2; 1QS 5,21; 6,18; 4Q 398 frag. 14, col. II), es decir, no es la obediencia a la *torá* la que causa la justificación salvífica por Dios, sino que ésta es transmitida sólo por la fe en Jesucristo, de donde se sigue: no puede obligarse a los gentiles al estilo de vida judío (circuncisión, leyes de la pureza), como *conditio sine qua non* para ser acogidos en la *ekklesía*. Así pues, la sentencia eclesiológica básica no niega la obediencia a la *torá* en cuanto tal (pues de otra manera no habría sido posible la comunidad eclesial con los judeocristianos), sino que se la niega exacta y estrictamente para el caso en que se le había otorgado significación soteriológica y carácter obligatorio también para los gentiles. – γ) En Pablo, este enunciado básico, que es la célula originaria de su doctrina de la justificación, empalma con la experiencia fundamental de su llamada ante Damasco, porque esta vocación incluía, según su propio testimonio (Flp 3,7s.; cf. Gál 1,14), la renuncia a su anterior celo por la ley. Debe mantenerse una actitud más bien reservada frente a la pregunta de hasta qué punto era ya entonces consciente de todas las consecuencias de las decisiones adoptadas en Antioquía. Para él, aquel principio, que exoneraba de la circuncisión,

adquirió una singular importancia en sus controversias con sus adversarios judaizantes, como axioma de su misión a los gentiles, especialmente en Flp y Gál. La aportación teológica argumentativa que luego añade en Rom (como ya antes, en términos parecidos, en Gál), consiste en que corrobora el punto principal de la tesis «sin las obras de la ley» con una alusión global a la impotencia soteriológica de la *torá* (Rom 8,3) frente a la constitución pecadora («por causa de la carne») del hombre. Su doctrina de la justificación alcanza aquí una profundidad antropológica (Rom 7) que le garantiza una significación básica que desborda su originario *Sitz im Leben* como «enseñanza polémica» para la implantación de la misión a los gentiles (W. Wrede). Es elemento característico de su argumentación su fundamentación en la Escritura (*Gn 15,6:* Gál 3,6; Rom 4,2; *Sal 143,2:* Rom 3,20; *Hab 2,4:* Gál 3,11; Rom 1,17, etcétera). – δ) El distanciamiento de la sentencia básica respecto de su matriz originaria se produjo ya en fechas tempranas, punto en el que debe contarse con que, fuera de la escuela paulina, en la que se cultivaba la herencia escrita del apóstol, hubiera que recurrir en un primer momento a su transmisión oral (así en Sant 2,24; Hch 13,38; de otra manera en 1 Clem 32,4). Es señal de aquel distanciamiento la intelección de las obras ya no en el contexto del fundamento de la identidad judía como «obras *de la ley*», sino en la acepción puramente ética de la palabra (cf. Ef 2,9; 2 Tim 1,9; Tit 3,5.7; Sant 2,24). – ε) *Ef* y las *Cartas pastorales* hacen suyo el enunciado básico paulino. Ef no habla de la justificación sino, de acuerdo con su escatología de presente, de la «salvación por la gracia de Dios» (2,5.8), concedida en el bautismo. El autor de la carta está interesado en la dialéctica de que la salvación «no proviene de las obras» (2,9) pero que, no obstante, la nueva criatura debe aceptar como norma de conducta «las obras buenas que Dios nos preparó de antemano como norma de conducta» (2,10). Tit 3,5.7 (cf. 2 Tim 1,9ss.) ve el fundamento único de la justificación otorgada en el «baño regenerador» en la ↗ gracia y la ↗ misericordia de Dios, no «por las obras de [por la virtud de] la justicia». Y para ello traduce a la mentalidad helenista la sentencia paulina básica. – ζ) *Sant* (2,4) niega expresamente el enunciado paulino. Polemiza aquí contra una interpretación de este enunciado que no era (ya) ciertamente la del apóstol (cf. Rom 3,8; 6,1), como si la conducta ética no tuviera ninguna importancia frente a la fe justificante. En contra de esta idea, Sant afirma que la fe no puede reducirse a un simple «tener por verdadero» (2,19), sino que «la fe se hace perfecta por las obras» (2,22), donde el autor piensa de manera especial en las obras cotidianas del amor al prójimo (2,8.16). Si, de acuerdo con su teología sapiencial, «toda buena dádiva y todo don perfecto son de arriba» (1,17), la idea es igualmente aplicable a la conducta de vida perfecta men-

cionada en el escrito. Dado, pues, que la carta se inscribe en un sistema de coordenadas distinto del paulino, no puede derivarse ninguna contradicción entre una justificación por las obras como preparación para aquella justificación (Sant) y una justificación cuya consecuencia son las buenas obras (Pablo). Y aunque es cierto que no es posible armonizar ambas concepciones, con todo, Sant recuerda, a su manera, algo de lo que también Pablo estaba convencido cuando hablaba de la fe que «actúa por medio del amor» (Gál 5,6). – η) *Lucas* vuelve sobre el enunciado básico bajo una forma significativamente transformada en una predicación misional de Pablo (Hch 13,38s.). Lucas conoce bien la originaria conexión de la doctrina de la justificación con la *torá,* pero ahora entiende la justificación simplemente como variante lingüística del «perdón de los pecados» que es para él el elemento soteriológico determinante de la fe salvadora (así también Hch 10,43; 26,18; cf. Rom 6,7). Según esto, también Jesús ha hablado de la justificación del pecador (Lc 18,9.14; cf. también 7,29.35; 10,29; 16,15), concedida a quien «se humilla» ante Dios (18,14b). Si se siguen los pasos de Lc con la mirada puesta en el Jesús histórico, puede decirse: con su proclamación de la *basileia* de Dios como declaración incondicional de su cercanía salvífica en favor de los pecadores se han sentado las bases históricas de la posterior doctrina de la justificación. – *En síntesis:* la doctrina paulina de la justificación tiene su raíz más importante en el enunciado básico de Gál 2,16; Rom 3,28. Este enunciado ha desarrollado, más allá de Pablo, una dinámica propia que testifica su capacidad expresiva también en nuevas situaciones eclesiales. Debe respetarse su relevancia hermenéutica, de modo que las transformaciones históricas del enunciado básico no deben medirse única y exclusivamente a partir de los testimonios unilineales paulinos.

b) Elementos estructurales de la doctrina paulina de la justificación. α) Su perspectiva se fija, de acuerdo con la matriz originaria del enunciado básico, en la conversión o el bautismo (cf. Gál 3,2; Rom 4,3.9ss.; 5,1; otra perspectiva diferente en Sant 2,24). Aquí se comprueba, según Pablo, que Dios otorga al hombre, por pura gracia, sin ninguna preparación ni merecimientos previos, su aceptación salvífica. Esta aceptación es a continuación el fundamento de la certeza en la fe de ser partícipes también de la liberación futura de la muerte, de la «redención del cuerpo» (Rom 8,23). – β) De este enunciado básico extrae asimismo el apóstol su lado *positivo* con el desarrollo de su fundamento *cristológico.* La justificación se da en la fe en Jesús únicamente porque «*Dios* ha actuado en Cristo» (2 Cor 5,19): en la muerte de Jesús ha llevado a cabo la expiación de los pecados de los hombres (Rom 3,25; 5,9; cf. Gál 3,13). – γ) Es discutida la inserción argumentativa de su lado *negativo.* ¿Qué argumento interno

ofrece Pablo para demostrar que la *torá* como camino de salvación está abocada al fracaso? Según Bultmann, el argumento es que incluso el *cumplimiento* de la ley como *esfuerzo del hombre por conseguir su salvación* «sólo lleva al pecado, más aún, es *en sí mismo pecado»:* es autojustificación (Bultmann, pág. 264s.; últimamente Grässer). Con todo, cuando Pablo habla de «la búsqueda de la *propia* justicia» (Rom 10,3; cf. Flp 3,9), piensa, en términos históricos concretos, en la oposición de Israel a la justicia *de Dios* revelada en el evangelio, una oposición en la que él mismo había participado como fariseo (Flp 3, 6.9), y no en un rasgo fundamental de la piedad misma de la *torá.* Si la *torá* fracasa como camino de salvación es debido a que los hombres no son capaces, como consecuencia de su índole pecadora (Rom 5,12-21; 7) de cumplirla, cosa que la ley misma pone de manifiesto de manera irrefutable (Rom 3,19s.; 5,13). – δ) De acuerdo con esta visión de la perdición radical del hombre en el pecado y la muerte (cf. Gál 3,22; Rom 3,9; 3,22ss.) concibe Pablo la justificación no sólo como ↗ perdón de los pecados, sino también como «liberación del poder de la muerte» (Rom 6,7) y conecta así la absolución justificante de los impíos (Rom 4,5; 5,6) con la concepción óntica de que en Cristo el hombre viejo ha muerto para el dominio del pecado y de la muerte para convertirse en nueva criatura (Gál 6,15; 2 Cor 5,17) y vivir enteramente para Dios (Gál 2,19s.; Rom 6-8). A partir de aquí, no puede demostrarse que se dé en su pensamiento una tensión entre justificación imputativa (Gál 3,6; Rom 4,3 según Gn 15,6) y justificación efectiva. Esta última no debe ser entendida, en opinión de Käsemann (pág. 189), en el sentido de que Dios «ha transformado nuestro ser natural», porque este ser sólo puede mostrarse como renovado en el *Espíritu de Dios* a través de las *acciones* de los hombres. – ε) En Pablo no existe una competición entre el bautismo (sacramento) y la justificación por la fe (Gál 3,26.27s.; Rom 6,7 en el contexto de 6,1-11). El recurso a la muerte en el bautismo en Rom 6 le sirve de argumento para exponer, como algo evidente, que la justificación del impío tiene como consecuencia la renuncia, perceptible en sus repercusiones éticas, al pecado (6,1 y otros). – ζ) Aunque es muy cierto que la fe es «recepción» de la gracia del Espíritu (Rom 5,17), no lo es menos que «la fe actúa por el amor» (Gál 5,6); ahora «lo mandado por la ley *se cumple* en nosotros, los que caminamos no según la carne, sino según el Espíritu» (Rom 8,4), donde debe pensarse el amor como «cumplimiento pleno de la *torá*» (Rom 13,10; cf. Gál 5,14). La «emancipación del poder del pecado» (Rom 6,22) debe acreditarse a través de las obras como emancipación para el amor.– η) El concepto de «justicia de Dios» incluye también en Rom (1,17; 3,21.25s.; cf. 1QS 10,25; 11,12; 1 QM 4,6; CD 20,19) el componente de su fidelidad a la alianza con Israel que Pablo

quiere ver expresamente consolidada –contra erróneas interpretaciones de su doctrina (cf. Rom 3,3s.; 9,6; 11,1)– en la revelación de Dios en Cristo (cf. 3,5.25; 15,8): el Dios de los gentiles *sigue siendo* Dios de los judíos (Rom 3,29s.). Su discurso sobre la justicia de Dios abarca ambos aspectos: su ilimitada misericordia para con los pueblos (cf. Rom 15,9) y su «verdad» o «fidelidad» frente a Israel (Rom 15,8; 3,4). El hecho de que esta última sólo se acredite en la salvación de todo Israel en la parusía de Cristo (Rom 11) responde a la dinámica apocalíptica en la que Pablo ve la justicia de Dios como la toma de posesión definitiva de la soberanía divina, al final de los tiempos, en Jesucristo.

c) Consideraciones hermenéuticas. La doctrina paulina de la justificación está emparentada con la cristología. Proporcionó, sobre la base del *solus Christus,* el criterio en la debatida cuestión de si, y bajo qué modalidades, podía abrirse la Iglesia al mundo de los pueblos en su misión a los gentiles. Esta contextualidad no se opone a su permanente relevancia teológica sino que consolida más bien su referencia a la praxis y a la doctrina de la Iglesia (contrarias a su interpretación en el sentido de una doctrina de la salvación de signo individualista). Tiene importancia hermenéutica el hecho de que Pablo haya traducido el juego lingüístico jurídico de la justificación de varias maneras, entre ellas, y de forma destacada, bajo el lenguaje de la ↗ libertad (cf. Gál 4,5.22ss.; 5,1ss.; Rom 6,18.22; 7,6.24; 8,15.21).

◆ **Bibliografía:** EKL[3] 3, págs. 1455-1459 (H. Hübner); ELThG 3, págs. 1660ss. (K. Haacker); TRE 28, págs. 286-307 (K. Kertelge); NBL 3, págs. 188-298 (Th. Söding); DEB, págs. 883-886. • R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento,* Sa 1981; E. Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul et dans S. Jacques,* Gembloux [2]1941; A. Descamps, «Le christianisme comme justice dans le premier évangile», ETL 22 (1946), págs. 5-33; T. Preiss, *La justification dans la pensée johannique,* Neuchâtel-P 1946, págs. 100-148; S. Lyonnet, «De iustitia in epis. ad Romanos», VD 25 (1947), págs. 23-34; 118-121; 129-144; 193-203; 257-264; P. Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus* (FRLANT 87), Go [2]1966; E. Käsemann, «Gottesgerechtigkeit bei Paulus», en ídem, *Exegetische Versuche und Bestimmungen,* vol. 2, Go [3]1970, págs. 181-193; K. Kertelge, *'Gerechtigkeit' bei Paulus* (NTA NF 3), Ms [2]1971; D. Zeller, «Zur Pragmatik der paulinischen Rechfertigunslehre», ThPh 56 (1981), págs. 204-217; H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tu 1987, págs. 1-106; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer,* vol. 1, Z [2]1987, págs. 202-233; K. Kertelge, *Grundthemen paul. Theologie,* Fr 1991; O. Hofius, *Paulus-Studien* (WUNT 51), Tu [2]1994; J. Becker, *Der Brief an die Galater* (NTD 8/1),

Go 1998; M. Theobald, «Rechtfertigung und Ekklesiologie», ZThK 95 (1998), págs. 103-117.

Michael Theobald

K

Kairós

a) A diferencia de χρόνος (tiempo) como magnitud temporal cuantitativa, καιρός se refiere, de acuerdo con su significación fundamental en el griego profano, al tiempo o momento adecuado, a la ocasión propicia. Los factores de sentido *temporales* (punto, duración, período de tiempo, épocas de fiestas) pueden ser cualificados, en el horizonte de la concepción teológica del tiempo de la Biblia, como historicosalvíficos: el tiempo está marcado por las actuaciones históricas de la revelación de Dios; se halla bajo la reserva escatológica de su revelación definitiva (cf. en el Antiguo Testamento el «Día del Señor», en el Nuevo Testamento la parusía de Cristo). Dios fija «los tiempos» (cf. Qo 3,1-8; Dn 2,21; 7,22; Sal 31,16; Hch 17,26) y los delimita (Ez 22,3; Sal 75,3; Si 51,30). Los profetas anuncian una nueva intervención de Dios en un futuro próximo (Is 42,9; 48,6; 61,1s.), en el «tiempo de la gracia»» (Is 49,8; Sal 69,14; cf. Sal 102,14), pero ya ahora «es tiempo de buscar al Señor» (Os 10,12).

b) En lo que respecta a la *utilización teológica de kairós en el Nuevo Testamento* es singularmente característico Mc 1,15: Jesús, ungido por el Espíritu, anuncia que «el tiempo se ha cumplido», que «el reino de Dios se acerca» como tiempo de salvación escatológica (cf. Mc 7,37; 12,2-6; Lc 4,16-21; 7,18-23; 11,20). Esta proclamación programática del evangelio de Jesús exige, con acuciante urgencia propia, conversión, fe y seguimiento (Mc 1,15.16-20). – De manera análoga, Pablo vincula en Gál 4,4 la misión del Hijo con el motivo de la «plenitud del tiempo», aunque con otra formulación: «Cuando vino la plenitud del tiempo (τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου)» (cf. también Ef 1,10). *Kairós* aparece a menudo en Pablo como caracterización del ↗ eón antiguo todavía ahora presente, pero en el que se manifiesta ya la revelación de la salvación de Dios (Rom 3,26; 11,5: «en el tiempo presente»; 8,18: «los padecimientos de este tiempo»). El tiempo presente es entendido como el *kairós* en el que se percibe la inclinación escatológica de la gracia de Dios (cf. 2 Cor 6,2 con Is 49,8) y debe ser aprovechado como *kairós* «corto», como «*kairós* que apremia»(1 Cor 7,29; cf. Rom 13,11; Ef 5,16). El definitivo «fin del tiempo» (1 Pe 1,5) está determinado por el juicio del Kyrios (↗ juicio de Dios) en su ↗ parusía (1 Cor 4,5; 1 Tim 6,14s.). – Pero más aún que en Pablo (y Mc), el tiempo que ahora se extiende hasta la parusía es entendido en Mt y Lc como tarea y desafío que pone a prueba el seguimiento

de la fe. Se trata de saber apreciar «el *kairós* presente» (Lc 12,56 o respectivamente Mt 16,3 [dudoso para la crítica textual]), de saber interpretar las ↗ señales de los tiempos: La medida para ello es la actividad mesiánica de Jesús: hacia sus obras y sus palabras deben mantenerse orientadas la fe y la vida de los cristianos en este «tiempo intermedio» para poder afrontar la parusía.– En el evangelio de Juan el motivo del *kairós* o de la «hora» de Jesús sirve para acentuar la autorrevelación soteriológica de Jesús (cf. Jn 2,4; 7,6.8; 13,1 y otros).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 3, págs. 456-465 (G. Delling); LThK[2] 5, págs. 1242s. (R. Schnackenburg); THAT 2, págs. 370-385 (E. Jenni); EWNT 2, págs. 571-579 (J. Baumgarten); ThWAT 6, págs. 463-482 (T. Kronholm); NBL 2, págs. 426 (W. Radl). • O. Cullmann, *Christus und die Zeit,* Z [3]1962; F. Mussner, «Der nicht erkannte Kairos (Mt 11,16-19 = Lk 7,31-35)», Bib 40 (1959), págs. 599-612; K. Scholtissek «'Könnt ihr die Zeichen deuten?' (vgl. Lk 12,56). Christologie und Kairologie im lk. Doppelwerk», ThGl 85 (1995), págs. 195-223.

Klaus Scholtissek

Kénosis

El discurso teológico acerca de la *kénosis* de Jesucristo (griego κένωσις, latín *exinanitio,* vaciamiento, entrega, renuncia) tiene su fundamentación terminológica en Flp 2,7 (y, en cuanto al contenido, también en 2 Cor 8,9; Heb 2,9). En el himno a Cristo (Flp 2,6-11), ampliado por Pablo, se mezclan elementos judíos y paganos para desembocar en la más antigua afirmación cristiana neotestamentaria de la ↗ preexistencia de Cristo. Su ser celeste está determinado por la *morphe* de Dios y debe ser entendido, por consiguiente, como un modo existencial divino. De ese modo existencial caracterizado por la doxa –no de la naturaleza divina– se ha despojado Cristo (ἑαυτὸν ἐκένωσεν). La *kénosis* implica la encarnación (cf. Gál 4,4) y la interpreta como un acto libre de intercambio de la figura divina con la figura de esclavo. Así es como se hizo Cristo igual a los hombres (ὁμοίωμα ἀνθρώπων). La *autokénosis* de Cristo significa, pues, que ha abandonado el mundo de Dios y se ha rebajado al nivel de los hombres (ἐταπείνωσεν ἑαυτόν). Ese camino, recorrido en la obediencia, desembocó, en su punto más bajo, en la muerte en cruz (σταυρός). Como recompensa, el humillado es exaltado a Señor (κύριος) del cosmos. En el himno de Flp se describen, por tanto, en categorías historicosalvíficas, tres modos existenciales de Cristo, aunque sin reflexiones expresas sobre el problema de la continuidad.

◆ **Bibliografía:** RE 10, págs. 246-263 (F. Loofs); A. Feuillet, «L'homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur», RB (1942), págs. 58-79; H. Urs von Balthasar, *Mysterium salutis III,* Ei 1969, págs. 143-257 (trad.

castellana, Ma 1969ss.); W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gt [6]1982, págs. 317-334.

Hermann-Josef Röhrig

KOINÉ

Ἡ κοινὴ διάλεκτος (la lengua común) es la lengua helenista, es decir, el griego de la época postclásica, utilizado, tras las conquistas de Alejandro Magno, desde finales del s. IV a.C. hasta mediados del s. VI d.C., como lengua de comunicación universal o *lingua franca* en el espacio mediterráneo oriental y en otras regiones. Esta lengua unitaria fue uno de los presupuestos más determinantes para la expansión del judaísmo y del cristianismo temprano.

◆ Bibliografía: A. DEBRUNNER y A. SCHERER, *Geschichte der griechischen Sprache*, vol. 2, B [2]1969 (bibliografía); W.P. SCHMID, *Kleines Lexikon des Hellenismus*, dir. por H. H. SCHMITT y E. VOGT, Wi [2]1993, págs. 375s., 741-751; R. PIERRI, *Grammatica intellectio scripturae: Saggi filologici de greco biblico in onore di Lino Cignelli, O.F.M.*, Jr 2006.

Winfried Hamm

KYRIOS

El elemento más significativo de la palabra griega κύριος (señor, soberano) es el del poder legal de disposición sobre bienes y personas. Se encuentra en contextos tanto profanos como religiosos. Su utilización cristológica en el Nuevo Testamento se nutre de las fuentes bíblicas y del judaísmo temprano, aunque también del campo de tensión del discurso helenista sobre los dioses y los reyes como «señores» o «soberanos».

a) Los Setenta. En los mss. cristianos de los LXX, κύριος se utiliza básicamente como traducción del tetragrama YHWH (según TNWNT 3, pág. 1057: 6156 veces). En cambio, los escasos mss. judíos precristianos de Egipto (Papiro Fouad 266) y Palestina (8Hev XII gr., 4Q Lev[b] y otros) llegados hasta nosotros (Howard 63-66) han conservado el tetragrama en su escritura (paleo) hebrea o aramea con transliteración griega (ΙΑΩ).

b) Κύριος como *título de Cristo* se encuentra en todos los escritos del Nuevo Testamento (con las únicas excepciones de Tit y 1-3 Jn). El hecho de que para Pablo sea éste el más importante de los títulos cristológicos (189 veces), en comparación con el cual palidecen los antiguos títulos palestinos de ↗ Hijo del hombre y ↗ Cristo (con tendencia a convertirse en nombre propio), es debido a la fascinación que ejercía en el espacio cultural helenista el κύριος (cf. también Lucas que es, significativamente, quien con mayor frecuencia lo usa, 104 veces en el evangelio y 107 veces en los Hechos).

α) Debe mencionarse aquí especialmente la exclamación ↗ *Maranatha* («Señor Nuestro, ven»), que tal vez empalmaba con el ocasio-

nal empleo por Jesús del arameo *mr'* (señor) (= κύριε, Mc 7,28 par.; Mt 8,8 par.; 8,21 par.; cf. también Mc 10,51; Jn 20,16: *rabbûnî*) para referirse a personas revestidas de autoridad profana, que pudo, por otro lado, haber dejado sus huellas en los antiguos giros «hermano del Señor» (1 Cor 9,5; Gál 1,19) y «palabras del Señor» (1 Tes 4,15; 1 Cor 7,10.12; cf. 1 Cor 11,23). La oración no se fundamenta en una transferencia de *mr'* como modo de dirigirse a Dios o a Jesús exaltado, cuya parusía se invoca (Fitzmyer). Ofrece una nueva raíz para el título de κύριος la lectura cristológica de Sal 110,1 («Dijo el Señor a *mi Señor:* Siéntate a mi derecha»), cuya antigüedad aparece ya insinuada por la lectura variante ἐν δεξιᾷ (que se aparta de la de los LXX ἐκ δεξιῶν) en Rom 8,34; Hch 2,33; 5,31 y otros (Hengel). La ↗ exaltación de Cristo a la comunidad de trono con Dios determina también la perspectiva de la aclamación prepaulina «Jesús es Señor» (Rom 10,9; 1 Cor 12,3; cf. 2 Cor 4,5; Hch 16,31), que ofrece, desde varios puntos de vista, ocasión para una reflexión cristológica profundizada. En Flp 2,11, por ejemplo, se configura el clímax de un antiguo himno a Cristo, donde κύριος, como «nombre superior a todo nombre» otorgado a Jesús por Dios en su exaltación, es equiparado al tetragrama (Hofius). Como Éx 23,21b señala (donde, a propósito del ángel de Yahveh, se dice «mi nombre está en él»), se trata de una idea plenamente al alcance de toda mente judía (Fossum, págs. 292-301; cf. 3 Hen 10,20; 12,20-23), que no incluye una identificación del κύριος con Dios. Como en Flp 2,10s. (cf. Is 45,23), puede observarse la transferencia prepaulina de un texto de YHWH a Jesús también en la fórmula «los que invocan el nombre del Señor» (1 Cor 1,2; cf. Rom 10,12; Hch 9,14; 22,16; 2 Tim 2,22), que actualiza a Jl 3,5 (cf. Rom 10,13). Según esto, el título de κύριος experimenta (posteriormente), en virtud de su referencia al nombre de Dios transmitida a través de los LXX, una profundización de enorme importancia, pero acometida con muchas precauciones.

β) Pablo, que traslada textos YHWH veterotestamentarios al κύριος Jesús (Capes) une al título la idea del dominio *universal* de Cristo como argumento en el que apoyar la misión a los gentiles (Rom 1,4s.; 10,12). Como el único Señor y mediador de la salvación (Rom 5,21; 6,23; 8,39 y otros), Jesús está presente en la Iglesia en el Espíritu (2 Cor 3,17; 1 Cor 12,4-6) y es también, en cuanto Resucitado, «Señor» de vivos y muertos (Rom 14,9). De parecida manera, los evangelios permiten descubrir perfectamente que κύριος estuvo originariamente anclado en la interpretación del acontecimiento pascual (Mc 12,36; Hch 2,36: καὶ κύριον αὐτὸν καὶ χριστὸν ἐποίησεν ὁ Θεός). Con todo, para Lc, que es el único evangelista que llama «Señor» a Jesús en el curso de la narración de su vida

terrena (Jn sólo lo menciona después de su resurrección: 20,2.13 y otros), Jesús es Señor ya desde antes de su nacimiento (Lc 2,11). Mt ha acentuado redaccionalmente de forma acusada el título de κύριε, sobre todo en labios de los discípulos, que expresan de ese modo su respeto frente a la majestad y la divinidad de Jesús (8,21.25; 14,28.30; 17,4 y otros), lo que podría ser un eco de la confesión de la comunidad.

γ) En las comunidades helenistas pudo establecerse una contraposición entre el κύριος Jesús y los κύριοι paganos o respectivamente los dioses (así en la confesión prepaulina de 1 Cor 8,6). En Lc 2,11 se alcanza una especial resonancia en virtud del marco histórico universal de 2,1s.: el «Señor» anunciado por el ángel es superior a todos los poderes de este mundo (cf. también Hch 4,26). Lo mismo dice Ap 19,16, donde el Cristo que retorna lleva los nombres de «rey de reyes y Señor de señores» (cf. también 1,5; 17,14). La confesión del Señor llevó muy pronto a enfrentamientos entre la Iglesia y quienes veían en el κύριος una amenaza para su posición de poder.

δ) El teocentrismo, de radical importancia para el Nuevo Testamento, jamás ha sido cuestionado por la cristología del κύριος (Flp 2,12: Κύριος Ἰησοῦς... εἰς δόξαν Θεοῦ πατρός; cf 1 Cor 15,25-28). No hay espacio para una mezcla o una confusión de ambos, de Cristo y de Dios. Pero la confesión de la exaltación pascual de Jesús a κύριος igual a Dios señala que Dios mismo ha vinculado permanentemente a este κύριος la implantación escatológica de su soberanía.

◆ **Bibliografía:** W. Bousset, *Kyrios Christos* (FRLANT 21), Go ²1921; F. Hahn, *Christol. Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum* (FRLANT 83), Go ²1964; J. A. Fitzmyer, *Der semitische Hintergrund des ntl. Titels: Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann*, Tu 1975, págs. 267-298; O. Hofius, *Der Christushymnus Philo 2,6-11* (WUNT 17), Tu ²1991; D. B. Capes, *Old Testament Yahweh Texts in Paul's Christology* (WUNT 2, 47), Tu 1992; M. Hengel, «'Setze dich zu meiner Rechten!' Die Inthronisation Christi zur Rechten Gottes und Ps. 110,1», en M. Philonenko (dir.), *The Trône de Dieu* (WUNT 69), Tu 1993, págs. 108-194; DBS 5, págs. 200-228 (L. Cerfaux); DDD, págs. 918-928 (D. Zeller); EWNT 2, págs. 811-820 (J. A. Fitzmyer); ThWNT 3, págs. 1038-98 (G. Quell, W. Forster); M. Hengel y A. M. Schwemer, *Der Messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie: Vier Studien*, WUNT 138, Tu 2001; C. K. Rowe, *Early Narrative Christology: The Lord in the Gospel of Luke*, BZNW 139, B-NY 2006; S. Kim, *Christ and Caesar: The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke*, GR 2008; T. Thatcher, *Greather than Caesar: Christology and Empire in the Fourt Gospel*, Mn 2008.

Michael Theobald

LAGAR

El lagar, generalmente excavado en la roca (Is 5,2), consta de una pileta para el pisado de la uva, el lagar en sentido estricto, y, unido a ella, y en un nivel inferior, una tina hacia la que fluye el jugo de las uvas o eventualmente de las aceitunas. El fruto se rompía pisándolo con los pies desnudos, de modo que el jugo salpicaba los vestidos (Gn 49,11). Pisar y aplastar las uvas se convirtió en metáfora del juicio y el castigo (Lam 1,15; Is 63,3; Jl 4,13; Ap 14,19s.; 19,5). En sentido inverso, un lagar rebosante es señal de una nueva vida salvífica (Jl 2,24). En Jerusalén había lagares del rey.

◆ Bibliografía: DALMAN 4, págs. 354ss.; BRL, págs. 238ss.; NBL 2, pág. 461 (B. LANG).

Heinz Giesen

LAMENTACIÓN

Grito, exclamación, interjección, de uso frecuente en el Antiguo Testamento, en la literatura veterotestamentaria apócrifa y la rabínica y en el Nuevo Testamento, aunque poco testificada en la literatura helenista, con los que se expresan o se dan a conocer los sentimientos de dolor, de temor o de amenaza.

a) Antiguo Testamento. Figuran aquí dos expresiones hebreas הוֹי *[hōj]* y אוֹי *[ʼōj]* distintas en cuanto a la construcción y el contenido, pero en términos generales equiparables (cf. también la traducción con los mismos vocablos griegos en los LXX [οὐαί]). La primera, que podría traducirse poco más o menos por «¡Ay!», «¡Ah!», aparece el doble de veces que la segunda. Su lugar de procedencia se sitúa en las lamentaciones fúnebres o, aunque con menos probabilidad, en la sabiduría o en las palabras de maldición cúltica. Es utilizada sobre todo en la literatura profética, y más en concreto como introducción a los discursos de reprensión (p. ej., Is 5,8) y figura con frecuencia en series (Is 5,8.11.18.20ss.; Hab 2,[5]6.9.15.19). La amenaza puede dirigirse a todas las capas del pueblo de Israel en su conjunto (Is 1,4; cf. también 29,1; Sof 3,1) o a los pueblos extranjeros (Jr 48,1; Sof 2,5; Is 10,5) y pone al desnudo las injusticias vistas desde la perspectiva de Dios. Tras la lamentación puede venir el anuncio del castigo de Dios (Is 5,9; Miq 2,3; Ez 13,20). El segundo tipo de lamentación *[ʼōj]* está ampliamente diseminado en el Antiguo Testamento, no se le puede asignar a un género literario concreto y sólo se descubre su sentido a partir del contexto. Con la siguiente primera persona del singular indica temor (1 Sam 4,7s.; Jr 6,4) o queja (Sal 120,5); si el texto sigue en segunda o tercera persona, como en los discursos de reconvención proféticos con *hōj*, tiene un contenido de amenaza (Is 3,9.11).

b) Nuevo Testamento. El uso lingüístico de las 41 lamentaciones neotestamentarias se apoya en el Antiguo

Testamento y en la literatura apócrifa. Están casi todas ellas dirigidas, directa o indirectamente, a personas o grupos de personas, se hallan colocadas en series (Mt 23 par. Lc) y también, como reforzamiento patético, duplicadas o incluso triplicadas (Ap 18,10.16.19; 8,13) o sustantivadas y enumeradas (Ap 9,12; 11,14) y en correspondencia directa con bienaventuranzas (Lc 6,20-26; cf. Is 3,10; Qo 10,16s.). La mayoría de las lamentaciones sinópticas proceden de Q, amenazan con la exclusión de la salvación escatológica y la fundamentan (Mt 11,21 par.; 18,7b par.; 23,13ss. par.). En 1 Cor 9,16, la lamentación alude al mismo Pablo. En Ap 8,13; 9,12; 11,14; 12,12 las lamentaciones anuncian los terrores escatológicos, en 18,10.16.19 expresan la lamentación por la caída de Babilonia.

◆ **Bibliografía:** ThWNT 2, págs. 382-388 (bibliografía). L. Vaage, «The Woes in Q (and Matthew and Luke)», *Society of biblical literature seminare papers* (1988), págs. 582-607; A. C. Cottrill, *Language, Power, and Identity in the Lament Psalms of the Individual*, Lo-NY 2008.

Ingo Broer

Lamentaciones, Libro de las

El Libro de las lamentaciones, enumerado entre los ↗ *Meguillot*, es producto del enfrentamiento teológico con el hundimiento de Judá (586 a.C.), interpretado como castigo de Yahveh. Los cinco cánticos, configurados como acrósticos (Lam 1-4), en orden alfabético (Lam 5), y ordenados como colección en una simetría concéntrica, tienen como contenido el abandono de Sión y el reconocimiento del castigo de Yahveh (Lam 1), la ira de Yahveh en el día del juicio y la desesperanza de Sión (2), la conducta del piadoso y su visión de fe en el castigo de Yahveh (3), la ira del castigo de Yahveh y la esperanza para Sión (4) y las preguntas, en fin, que dirige a Yahveh el pueblo de Dios privado de esperanza (5). El Libro de las lamentaciones, transmitido en el canon hebreo sin indicación de autor, es atribuido en el texto griego (con una alusión a 1 Cró 35,25), al profeta ↗ Jeremías, lo que no está históricamente comprobado y es, además, improbable. Los autores de los diversos cantos se inscriben –y así puede afirmarse a partir de criterios de contenido– en círculos teológicos deuteronomistas que, tras la catástrofe de Judá y de Jerusalén, en el curso de un esfuerzo por la reorientación de su fe, reflexionaban sobre el castigo de Yahveh, personalmente vivido, con la mirada puesta en los vaticinios proféticos de castigo preexílicos. En el horizonte de esta teología deuteronomista, la definición del género literario del Libro de las lamentaciones como «lamentación» por el santuario destruido o como «canto fúnebre político»

tomado por contacto con modelos del Oriente antiguo es claramente insuficiente. Resulta más adecuado reconocer en Lam 1-2 y 4-5 una «actualización aflictiva del castigo de Dios» cuyos centros de gravedad son las descripciones de las miserias padecidas como castigo de Yahveh y la confesión de los pecados de los afectados por la catástrofe. El mensaje nuclear de la colección está en el cap. 3, que trata de la renovación suplicante y la superación de la experiencia del sufrimiento del piadoso en el castigo que lastra el ejercicio de la fe. Esta «reclamación judicial del justo doliente» forma parte de una evolución teológicamente significativa del Antiguo y del Nuevo Testamento que, empezando por la reelaboración deuteronomista de las lamentaciones de Jeremías, ha alcanzado su cumbre veterotestamentaria en el libro de ↗ Job.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* W. Rudolf (KAT), L 1962; O. Plöger (HAT), Tu ²1969; F. Asensio (BAC), Ma 1970. • *Estudios:* R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschenleid. Die Gerichtsklage des leidenden Gerechten in Klgl 3* (TThSt 41), Tréveris 1983; C. Westermann, *Die Klagelieder: Forschungsgeschichte und Auslegung,* Nk 1990; F. W. Dobbs-Allsopp, *Lamentations,* Louisville 2002; V. Morla, *Lamentaciones,* Estella 2004; E. Assis, «The Unity of the Book of Lamentations», CBQ 71 (2009), págs. 307-329.

Renate Brandscheidt

Laodicea de Frigia

Ciudad situada a 11 km al sur de Hierápolis, también llamada Laodicea del Lico, entre los ríos Asopos (Gümüs Çayi) y Kapros (Basli Çayi), en el cruce de caminos Oeste-Este de ↗ Éfeso a Mesopotamia y Norte-Sur de ↗ Sardes a Licia (Estrabón, XIV 663, *Tabula Peutingeriana* 10,1). – Pablo testifica la existencia en esta ciudad de una comunidad cristiana fundada por Epafras (Col 2,1; 4,15s.). – La carta de Pablo a los de Laodicea de Frigia mencionada en Col 4,16, pero de la que no existe ninguna constancia histórica, ha sido identificada por Tertuliano (adv. Marc. V, 11.17) y más tarde por Harnack, Dibelius y Quispel, con la dirigida a los efesios (hipótesis de Laodicea), en parte con la Carta a los colosenses (Lindemann) o con la de Filemón (Schweizer).

◆ Bibliografía: K. Belke y N. Mersich, *Phrygien und Pisidien,* V 1990, págs. 323-326.

Eckart Olshausen

Lapidación

Antiguo modo de ejecución de la pena de muerte, llevada a cabo colectivamente, fuera de la localidad, con función originariamente apotropeica. En Israel era el procedimiento ordinario para los delitos contra la *torá* (mSanhedrin 6,1-7,10), la idolatría (Lv 20,2; Dt 13,7-12; 17,2-7), la blasfemia (Lv 24,11-16), el que-

brantamiento del descanso del sábado (Nm 15,32-36), los actos deshonestos (Dt 22,20s.23s.) y otros. Se conocen también lapidaciones a modo de linchamientos (Nm 14,10; Jn 8,59; Hch 14,19, también en el caso de ↗ Esteban, Hch 7,57s.). En el episodio de la adúltera de Jn 8,7-11 la misericordia de Jesús supera la exigencia del castigo por lapidación.

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1861s.; BL pág. 1764; EWNT 2, pág. 869; Bill 2, págs. 684ss.

Gerhard Hotze

Laquis

(Hebreo לָכִישׁ *[lākīš]*, LXX Λαχις), ciudad de la ↗ Sefelá, a unos 43 km al suroeste de Jerusalén, asignada a la tribu de Judá (Jos 15,39; Neh 11,30). Ha sido identificada con *tell ed-Duwēr*, que se eleva 40 m sobre una superficie de 7 ha, en una posición favorable desde el punto de vista de la técnica de las comunicaciones, bien provista de agua por el curso del *wadi Ghafr/Naḥal Lashish*, que fluye por el norte y el este del *tell.* En las cuevas hay restos de asentamientos de los milenios IV y III a.C. Tras una pausa de ocupación, en los s. XVIII-XVI a.C. surge una ciudad fortificada con fosos y muralla. La siguiente ciudad, no fortificada, la segunda en extensión después de Jasor y la más importante del sur de Palestina en el Bronce Reciente, citada en la correspondencia de ↗ Amarna, fue arrasada hacia 1150 a.C. probablemente por los Pueblos del Mar, aunque Jos 10,31ss. atribuye la acción a los israelitas. Hasta el s. X no se registra un nuevo asentamiento, con casas y un santuario, tal vez destruido por Sesonc, el año 924 a.C. Con la renovada construcción y la sólida fortificación, reforzada con una doble muralla y puerta de triple tenaza bajo Jeroboán (2 Cró 11,9) se inició un segundo florecimiento de la ciudad. Dotada de palacio elevado, varias veces ampliado, protegido por un muro provisto de su propia puerta, vastos almacenes para provisiones y tal vez establos con fines militares (cf. Miq 1,13), se había convertido en la más importante de las ciudades judías, sólo superada por Jerusalén. En ella buscó refugio ↗ Amasías huyendo de una conjura (2 Re 14,19 par 2 Cró 25,27). El año 701 fue asediada y conquistada por el rey asirio Senaquerib. De ello dan testimonio literario 2 Re 18,14ss.; Is 36,1ss. y textos asirios (TUAT 1 [1982] 388-391). Se conservan además vestigios arqueológicos de la impresionante rampa de asedio en el ángulo suroriental y la contrarrampa construida dentro de la ciudad, aparte la documentación iconográfica en los relieves parietales del palacio de Nínive, que representan el asedio de la fortaleza (ANEP 371-374). La ciudad fue nuevamente fortificada, probablemente bajo Josías, y opuso resistencia a ↗ Nabucodonosor el año 588 a.C., tal como testifican Jr 34,7 y las cartas de Laquis del s. VI, descubiertas cerca de las torres. El si-

guiente asentamiento (Neh 11,30), del s. VI, con residencia del gobernador de la provincia y templo, fue abandonado en la época helenista.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 114-126 (D. Ussishkin); BRL[2], págs. 196ss. (H. Weippert); NBL 2, págs. 572ss. (C. Uehlinger); NEAEHL 3, págs. 897-911 (D. Ussishkin); TRE 20, págs. 365-368 (V. Fritz); RLA 6, págs. 412-417 (M. Weippert, G. R. H. Wright). • Y. Aharoni, «Investigations at Lachish», *Tel Aviv* 4 (1977), págs. 28-60; D. Ussishkin, *The Conquest of Lachish by Sennacherib,* Tel Aviv 1982; ídem, «The Assyrian Attack on Lachish», *Tel Aviv* 17 (1990), págs. 53-86.

Christian Frevel

Lascivia

a) Antiguo Testamento. Con el término «lascivia» (hebreo זָנָה *[zānāh]* y sus derivados) se designa en el Antiguo Testamento toda conducta sexual desordenada. A la mujer prometida lasciva se la lapida hasta morir (Dt 22,21). Al varón sólo se le castiga con la muerte –en óptica patriarcal– en el caso de relaciones sexuales extramatrimoniales con la mujer de un compañero tribal (Dt 22,22-25). El hijo bastardo no puede forma parte de la comunidad de Yahveh (Dt 23,3). Se menciona a menudo la prostitución, sin comentarios (1 Re 3,16ss y otros), pero se la condena en Am 2,7; Jr 5,7 y otros. La prostitución sagrada, conocida en los pueblos vecinos pero prohibida en Israel (Dt 23,18), y no testificada con seguridad (cf. 1 Re 14,24; 2 Re 23,7; Jr 3,2; Os 4,14) se utiliza en lenguaje figurado para referirse al abandono de Yahveh por parte de Israel (Éx 34,14ss.; Nm 15,39; 25,1-5; Dt 31,16; Jr 3,1-6; Ez 20,30; Os 1,2 y otros). De acuerdo con esta concepción, se tacha a Jerusalén de prostituta (Is 1,21; Ez 16,30-43). Se denominan también prostitución las relaciones comerciales con países paganos debido al contacto con los dioses venerados en ellos (Is 23,17; Nah 3,4 y otros; cf. Ap 18,3).

b) Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento califica las conductas sexuales desordenadas con el término πορνεία (fornicación) y sus derivados (Mc 7,21 par.). Mt excluye en 19,9 (frente a Mc 10,2-12 par.) y en 5,32 (frente a Lc 16,18) de la estricta prohibición del divorcio, el caso de fornicación. El texto alude aquí probablemente al adulterio por parte de la mujer y no –en sentido parecido al decreto apostólico (Hch 15,20.29; 21,25)– a un matrimonio entre parientes legalmente prohibido (Lv 18). Pablo reprende en 1 Cor 5,1-5 la tolerancia de la comunidad frente al incesto (cf. Lv 18,7s.; Dt 27,20). Recuerda su anterior exhortación a mantenerse alejados de los cristianos impuros (5,9s.) y exige la expulsión del infractor (5,13b). Según 1 Cor 6,16-20, el trato con prostitutas atenta contra el orden de la creación y contra la santidad de la comunidad y, sobre todo, excluye de la comunión con

Cristo. En 1 Cor 7,1 aprueba Pablo en principio el celibato del hombre, pero en el v. siguiente, y frente al peligro de incontinencia, recuerda el orden de las relaciones sexuales establecido en el ↗ matrimonio. En el ↗ catálogo de vicios menciona el apóstol, junto a otras conductas desordenadas, la lascivia como indicio de una vida no dirigida por el Espíritu (Gál 5,19). El Apocalipsis utiliza siempre la lascivia o la lujuria en sentido figurado para referirse a la apostasía (2,14; 2,20s.; 9,21 y otros). De acuerdo con ello, a Roma, como «Babilonia» hostil a Dios, se la llama «(gran) ramera» (17,1.15s.) y «madre de las prostitutas» (17,5).

◆ Bibliografía: EWNT 3, págs. 328-336 (G. Fitzer); ThWAT 2, págs. 612-619 (S. Erlandssom); ThWNT 6, págs. 479-595 (F. Hauck, S. Schulz). J. Zmijewski, «Neutestamentlichen Weisungen für Ehe und Familie», SNTU 9 (1984), págs. 31-78; R. Kirchhoff, *Die Sünde gegen den eigenen Leib,* Go 1994.

Heinz Giesen

Lázaro

El nombre de Lázaro (hebreo לַעְזָר *[la'zār],* abreviación de אֶלְעָזָר *['el'āzār],* «Dios ayuda») se encuentra, bajo la forma de Eleazar, en Éx 6,23; 1 Mac 8,17; Mt 1,15 y también fuera de la Biblia.

a) En Jn 11,1-43 lleva este nombre el hermano de ↗ María y ↗ Marta de Betania (diferente en Lc 10,38-42). Su resurrección representa el punto culminante de las «señales» de Jesús y proporcionó el motivo para su condena a muerte (11,47-53) y para su recepción triunfal en Jerusalén (12,1-18). La exposición está hondamente encauzada hacia la «glorificación» de Jesús (vs. 4.8.16.40). En el centro del episodio se sitúa la autorrevelación de Jesús como «resurrección y vida» (vs. 25s.), frente a lo cual la llamada para hacer salir a Lázaro de la tumba (vs. 43s.; cf. 5,28) sólo tiene una función subordinada, como perspectiva de la resurrección futura. El relato no muestra ningún interés por Lázaro como persona individual. Lázaro representa a todos cuantos Cristo «ama» (vs. 3.5.36; cf. v. 8), incluso cuando están enfermos o ya entregados a la muerte terrena. – El evangelista ha podido recurrir aquí a una tradición precedente que ya no puede ser analizada más de cerca. La hipótesis, algunas raras veces propuesta, de la identificación de Lázaro con el discípulo «amado» es rechazada por los especialistas.

b) Lázaro es en Lc 16,19-31 el nombre del pobre acogido tras su muerte en el seno de Abrahán. Es la única vez que en las parábolas de Jesús se menciona a alguien con su nombre personal. Es posible que el nombre haya sido elegido más tarde, en la segunda parte del relato (vs. 19-26.27-31), incluso con referencia a otra tradición parecida, como la que subyace en Jn 11. Contraposiciones paralelas

entre pobres y ricos (p. ej., en una fábula egipcia) permiten conjeturar que fue la Iglesia primitiva, o tal vez Jesús mismo, quien configuró este material preexistente, mediante la descripción de los diferentes destinos según las concepciones judías, para amonestar contra la codicia.

◆ Bibliografía: J. Kremer, *Der arme Lazarus – Lazarus der Freund Jesu: À cause de l'Évangile. FS Dupont,* P 1985, págs. 571-584; A. Marchadour, *Lazare* P 1988; AncBd 4, págs. 265ss. (R. F. Collins); Ph. F. Esler y R. A. Piper, *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approachs to the Gospel of John,* Mn 2006.

Jacob Kremer

Lenguas bíblicas

Son el hebreo bíblico, el arameo bíblico y la koiné griega.

El *hebreo bíblico* abarca el lenguaje escrito del Antiguo Testamento (texto consonántico con vocalización masorética), salvo los pasajes en arameo. La *fase paleohebrea* se prolonga hasta los primeros tiempos postexílicos (s. v a.C.). Entran aquí inscripciones en un *idioma israelita* (reino del Norte), tales como el calendario de Guézer (h. 900 a.C.), óstraka de Samaria, textos de Jasor, Nimrod y Kunbillet 'Ağrud y textos en *idioma judío* (reino del Sur) como las inscripciones de Laquis, Arad, Yavneh-Yam, Ḫirbet bet Ley, Ḫirbet el-Qom y de la región de Jerusalén. El *hebreo bíblico tardío* de Est, Dn, Esd, Neh, 1 y 2 Cró y Si hebreo prolonga el «idioma judío», al que pertenecen también la mayoría de los escritos extrabíblicos de ↗ Qumrán. Esta lengua exílica-postexílica escrita no fue un medio de comunicación, sino que se inserta como una composición artificial del s. v a.C. en la historia de las repercusiones de la literatura paleohebrea (E. Ullendorf, E. A. Knauf).

El hebreo forma parte, junto con el cananeo antiguo (glosas de Amarna), el ugarítico, el púnico-fenicio, el galaadítico, el moabítico, el amonítico, el edomítico y la familia lingüística aramea, del grupo lingüístico semita noroccidental. En el hebreo confluyen varios sonidos protosemitas. El hebreo bíblico es una lengua con conjugaciones que ha perdido las declinaciones. Abarca cerca de 8.000 lexemas, de ellos unos 1.500 *hapax legomena,* con préstamos de palabras de todas las lenguas del Oriente antiguo. Tiene los géneros masculino y femenino (no el neutro), tres números, conoce los pronombres como sufijos objetivos (para los verbos) y los posesivos (para los sustantivos). La formación de las palabras se obtiene a partir de raíces de tres consonantes abstractas (portadoras de significado). Las clases de palabras y las formas gramaticales se configuran mediante tipos vocálicos y prefijos o sufijos. En lugar de los compuestos nominales actúa, junto con la aposición, la «conexión de constructo». Cada una de

las siete radicales verbales tiene un sufijo («perfecto» *katāv*) para la acción cerrada y una conjugación con prefijo («imperfecto» *jiktov*) para la acción no cerrada. Los «tiempos» se marcan con *wau*-imperfecto (narrativo en cadenas de narraciones) y el *wau*-perfecto (para las secuencias o tiempo sucesivo). Junto al imperativo, el exhortativo y el yusivo, existen formas nominales (infinitivos y participios). Las oraciones se dividen en verbales y nominales sin cópula.

El hebreo antiguo consta de 22 signos consonánticos en el alfabeto corto; el hebreo bíblico del texto masorético se transmite en escritura cuadrada aramea (↗ alfabeto). Las vocales se indican con las llamadas *matres lectionis*. Tras la época del exilio surgieron dos sistemas de puntuación: el palestino-babilónico (supralineal) y el de Tiberíades (infralineal). En este segundo están vocalizadas las biblias hebreas.

El arameo bíblico pertenece, al igual que los fragmentos arameos de Qumrán hasta ahora publicados, al arameo imperial.

El griego de los LXX, de los ↗ apócrifos y del Nuevo Testamento es la ↗ koiné (la lengua «común»). Hasta el s. XIX se analizaba el lenguaje de estos textos en sí, aislado del entorno de su época, hasta que A. Deissmann consiguió definir el Nuevo Testamento como documento koiné. Se distingue una lengua helenista coloquial o corriente (Epicteto) y una koiné literaria (Jenofonte de Éfeso). Muchos de los semitismos sintácticos y estilísticos (en los evangelios y el Apocalipsis) se explican no por la existencia de un supuesto lenguaje «judeo-helenista» de cuño propio sino por el material de la tradición. El griego de la diáspora judía en Egipto copia la sintaxis, el estilo y la fraseología del documento patrón hebreo subyacente. Su estilo se convirtió en el modelo de los posteriores escritos judíos y cristianos. Fueron muchas las palabras que, a través de su equivalente hebreo, adquirieron modificaciones semánticas (δόξα gloria divina, διαθήκε, alianza, σάρξ, δικαιοσύνη y otras. Cada escrito concreto de los LXX y del Nuevo Testamento posee su propio nivel literario y su estilo, y en cada uno de ellos debe determinarse el número de semitismos (sintaxis, estilo, giros, vocabulario, semántica) y sus géneros literarios. Lc es quien más debe a los LXX, aunque sus parábolas de material propio y la segunda parte de los Hechos están redactadas en la koiné literaria, con escasos semitismos.

Los semitismos de Mc/Mt afectan al vocabulario, la semántica y la fraseología, pero no a la sintaxis ni al estilo. La koiné de más alto valor literario es de la Carta a los hebreos y, a continuación, Sant, Jud, 1 y 2 Pe y las cartas pastorales. En Pablo se encuentra el estilo de los LXX, con abruptas interrupciones en las oraciones y construcciones inusuales (p. ej., Gál 2,1-20). El Ap muestra acusados semitismos y graves infracciones frente a la gramática griega

(p. ej., 1,4-8) y frente al gusto estilístico griego.

◆ Bibliografía: TRE 16, págs. 505-510 (D. MICHEL); NBLEX 2, págs. 70-82 (H. IRSIGLER); M. CARREZ, *Les langues de la Bible. Du papyrus aux Bibles imprimées,* P 1983; E. ULLENDORF, *Is Biblical Hebrew a Language? Studies in Semitic Language and Civilizations,* Wi 1971, págs. 3-17; TRE 3, págs. 599-602 (R. DEGEN); LTHK[3] 1, págs. 914s. (A. ANGERSTORFER); F. ROSENTHAL, *A Grammar of Biblical Aramaic,* Wi [4]1975. • *Para el griego:* NBLEX 1, págs. 953-956 (M. REISER) (bibliografía); E. G. HOFFMANN y H. VON SIEBENTHAL, *Griechische Grammatik zum NT,* Riehen 1985.

Andreas Angerstorfer

LEÓN

El león del espacio paleooriental *(Panthera leo persica)* es de menor tamaño que el africano. Su presencia está atestiguada hasta el s. XIX, aunque en Palestina, donde su hábitat se situaba sobre todo en la depresión del Jordán (Jr 49,19; Zac 11,3), en las zonas montañosas y el Négueb (Is 30,6) se había extinguido ya en el s. XIII. Ningún animal de presa aparece en el lenguaje figurado con tanta frecuencia. Certifica su importancia ya el simple hecho de que el Antiguo Testamento conoce siete términos para designarlo. Se le considera «el más fuerte de los animales, que ante nadie retrocede» (Prov 30,30) y se le teme por su fortaleza y su capacidad de ataque (2 Sam 1,23; Miq 5,7). Su rugido, muchas veces subrayado, infunde pavor (Am 3,8; Os 11,10). Acecha en la espesura (Job 38,40; Jr 49,19; Nah 2,12s.; Sal 10,9), descuartiza su botín, se lo lleva y lo despedaza (Os 5,14; Miq 5,7; Sal 58,7), ruge por su presa (Am 3,4; Is 31,4), quebranta los huesos con sus poderosos colmillos (Nm 24,8; Is 38,13; Dn 6,25). Ataca los rebaños (1 Sam 17,34; Is 31,4) y desgarra a los hombres (Is 15,9; Ez 19,6; 1 Re 13,25; 2 Re 17,25). El hombre caza leones, les pone trampas, les arroja redes (Ez 19,4.8). Sólo los excepcionalmente fuertes consiguen vencerlo (Jue 14,6; 1 Sam 17,35; 2 Sam 23,20). De ahí que el león sirva para designar a los enemigos de los suplicantes (Sal 10,9; 17,12; 22, 14.22; cf. 2 Tim 4,17), a los pueblos enemigos (Is 5,29; Jr 2,14s.; 50,17; Dn 7,14; Ap 13,2), a Israel (Nm 23,24; 24,9), a Judá (Gn 49,9), a otras tribus (Dt 33,20.22), al rey (Ez 19,1-9; Prov 19,12), a Yahveh (Os 5,14; 13,7s.; Is 38,18; Lam 3,10), y, en el Nuevo Testamento, al demonio (1 Pe 5,8) y a Jesús (Ap 5,5).

◆ Bibliografía: THWAT 1, págs. 404-418; 7, págs. 895-898; THWNT 4, pás. 256-259; EJ 11, págs, 262-276; NBL 2, págs. 656s. • E. CASSIN, «Le roi et le lion», RHR 196 (1981), págs. 355-401; I. CORNELIUS, «The Lion in the Art of Ancient Near East», JNWSL 15 (1989), págs. 53-85; O. KEEL y C. UEHLINGER,

Götinnen, Götter und Gottessymbole, Fr 1992; B. Janowski y U. Neumann-Gorsolke, *Gefährten und Feinde des Menchen,* Nk 1993.

Christian Frevel

Lepra

a) El Antiguo Testamento habla de los llamados casos de lepra casi siempre en el marco de sus textos legislativos («*torá* sobre la lepra»: Lv 13s.; Nm 5,1-4; Dt 24,8s.). El término más frecuente es צָרַעַת *[ṣara't]* y se refiere a las múltiples formas de anomalías de la piel que incapacitaban a los miembros de la comunidad israelita que las padecían (en cuanto «impuros») para participar en los actos cúlticos. Por consiguiente, quienes presentaban estos síntomas cutáneos debían someterse a los diagnósticos y medidas de observación de las autoridades sacerdotales, tales como la declaración de pureza o impureza (Lv 13,3), cuarentena (13,4s.), ritos de purificación (13,6) y reinserción en la comunidad (14,2ss.). La exclusión de la convivencia humana prescrita para cada caso específico (Lv 13,45s.), el grito de advertencia del infestado y los ritos de duelo muestran que se establecía una conexión entre la lepra y el ámbito de la muerte alejado de Yahveh. Por otro lado, en los textos narrativos la lepra es también un recurso de la pedagogía empleada por Yahveh tanto en hombres como en animales, así en Egipto (Éx 9,9ss.), en ↗ Miriam (Nm 12,10), en Joab (2 Sam 3,29), Naamán (2 Sam 5), Azarías (2 Re 15,5 par.), Job (2,7). Dada la significación primariamente ritual y cultual de la lepra, la prudencia aconseja mantener una actitud de reserva frente a los intentos de la medicina moderna por identificar los casos de lepra bíblicos. Queda excluida una equiparación del término colectivo *ṣara't* (λέπρα) para diversas anomalías cutáneas curables con la «enfermedad de Hansen» (lepra).

En lenguaje metafórico se habla también de lepra de los vestidos (Lv 13,47-58) y de las casas (14,33-53), aunque no se percibe claramente a qué síntomas se alude con esta comparación.

b) En las curaciones de leprosos del Nuevo Testamento (Mc 1,40-45 par.; Lc 17,14), Jesús se mantiene en su comportamiento externo dentro de lo establecido por Lv 13,49; 14,2, pero a través de la curación da una nueva definición de la ↗ pureza, entendida ahora como libertad frente a la enfermedad y frente al menosprecio social. Así, quedar limpio de lepra se inscribe entre los signos de la época salvífica mesiánica (Mt 11,5 par.) y es parte constitutiva del primer mandato misional de los ↗ Doce (Mt 10,8).

◆ Bibliografía: J. F. Sawyer, «A Note on the Etymology of *Sara't*», VT 26 (1976), págs. 241-245; S. G. Browne, *Leprosy in the Bible,* Lo 1979; Th. Seidl, *Tora für den «Aussatz»-Fall,* St. Ottilien 1982; ThWAT 6, págs. 1127-1133 (Th. Seidl) (bibliografía);

NBLEX, págs. 218s. (TH. SEIDL); M. LLOYD DAVIES, «Levitical Leprosy: Uncleanness ant the Psyche», ET 99 (1988), págs. 136-139.

Theodor Seidl

LEVÍ

↗ Tribus de Israel.

LEVIATÁN

(Hebreo לִוְיָתָן *[liwijātān]*, ser mitológico, de forma anfibia, afincado en el Caos acuático, de origen cananeo [Ugarit: *ltn*]). Testificado en textos poéticos veterotestamentarios, seis veces como adversario de Dios (Is 27,1 [dos veces]; Sal 74,14; Job 3,8; 40,25) y una vez como criatura y compañero de juegos de Dios (Sal 104,26). En los LXX y en la literatura intertestamentaria y neotestamentaria (Ap) figura como δράκων.

◆ Bibliografía: T. PODELLA, *Der «Chaoskampfmythos» in AT: Mesopotamica-Ugaritica-Biblica. FS K. Bergerhof*, Kevelaer-Nk 1993, págs. 283-329; DDD, págs. 956-964 (bibliografía) (C. UEHLINGER); 315-322 (bibliografía) (B. F. BATTO).

Johann Gamberoni

LEVIRATO

En su sentido originario designa «la unión de una viuda con el hermano de su marido difunto para engendrar descendencia al fallecido». Las relaciones del levirato están reguladas en las leyes asirias (§§ 33, 43; 31 [TUAT 1, 86, 88s.] e hititas (& 193 [79] [TUAT 1, 122]), aunque aquí no están limitadas al cuñado y se orientan principalmente a la conservación de la propiedad y al sustento de la viuda. Según el Antiguo Testamento (Gn 38; Dt 25,5-10; cf. Rut 1,4), el levirato (comunidad de generación o matrimonio) entre una viuda sin hijos y un hermano del esposo difunto se lleva a cabo «para conservar el nombre» (la persona y el ser) del fallecido (Dt 25,6.7), es decir, para que tenga un heredero (Gn 38,8ss.; Dt 25,6; Rut 4,6). Otros efectos: mantenimiento de la viuda y preservación frente al aislamiento social. En lo que concierne al grado de obligatoriedad, los textos pueden reflejar una evolución histórica: desde el estricto cumplimiento (Gn 38), pasando por la amenaza de sanciones (Dt 25), hasta la construcción literaria de una libertad total (Rut) y su desconocimiento en el Escrito sacerdotal (Nm 27,1-11) (Manor, pág. 39). – En el Nuevo Testamento se menciona la cuestión del levirato en la pregunta que los saduceos presentan a Jesús (Mc 12,18-27 par.), cuya finalidad última es poner en duda la esperanza de la resurrección.

◆ Bibliografía: RLA 6, págs. 605-608 (bibliografía); ANCBD 4, págs. 296s. (bibliografía); NBL 2, págs. 626 (bibliografía). ◆ P. CRUVEILHIER, «Le lévirat chez les hébreux et chez les assy-

riens», RB 34 (1925), págs. 524-546; C. Pressler, *The View of Women Found in the Deuteronomic Family Laws,* B 1993; E. Salm, *Juda und Tamar,* Wu 1996.

Reinhold Bohlen

Levitas

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) El Antiguo Testamento utiliza el concepto de levita (hebreo הַלְוִיִּם *[halᵉwījjim]*, siempre con artículo determinado) como gentilicio, para designar a los descendientes de Leví, tercer hijo de ↗ Jacob y ↗ Lía (Gn 29,34 y otros), como epónimo de la tribu homónima de Israel (Nm 1,49 y otros) y también como apelativo de un grupo determinado *(clerus minor)* del personal del culto (Nm; Esd; Neh; Cró). La etimología del nombre es insegura, porque ni la derivación del verbo hebreo לוה I *(lwh, nifal,* «aficionarse» [Gn 29,34] para caracterizar la estrecha conexión de los levitas con YHWH), ni la de לוה II *(lwh qal/hifil,* «prestar», «dar en préstamo») para designar a un partidario, un seguidor, un cliente, una clase social, ni tampoco los paralelos extrabíblicos, son plenamente convincentes, a causa sobre todo de la improcedente confusión entre la posterior función y concepción de los levitas.

b) La ausencia de testimonios inequívocos deja en la penumbra la *procedencia y el origen* de los levitas. No puede comprobarse la existencia de una tribu de Leví originariamente laica (Gn 49; Éx 1,2ss.; Dt 27,12s.; Ez 48,31-35 y otros) que, a juzgar por la ausencia en algunas listas de tribus (Nm 10,14-28; 13,4-15 y otros) y por la carencia de noticias acerca del asentamiento territorial de esta tribu (Jos; Jue) habría desaparecido. Los levitas figuran siempre sólo como grupo («gremio», «agrupación») de partidarios de Yahveh que viven aislados (Dt 33,9a), aunque genealógicamente unidos, sin posesiones territoriales (Dt 12,12; 14,27.29), eventualmente militantes (?) (Éx 32,26-29) más que (con mirada retrospectiva) como «tribu sacerdotal». Si Jue 17s. se basa en una tradición antigua, en la época primitiva los levitas habrían sido los preferidos, aunque no necesarios, para el desempeño de funciones cúlticas o sacerdotales, lo que activó más tarde de manera especial su conciencia de grupo.

c) La *ley deuteronómica* (Dt 12-26) menciona a los levitas exclusivamente en singular, con lo que se insinúa una designación de tipos. Ya no se destacan ni se discuten ni su función concreta en la sociedad ni los fundamentos de su estatus actual (centralización del culto, ↗ ¿Josías?). Son conocidos como una clase social que, al carecer de posesiones propias o por otros motivos, no puede existir autárquicamente, tal como se refleja en la exhortación parenética a no desampararlos (Dt 12,19; 14,27).

d) En la época del exilio, los círculos *deuteronomistas tardíos* (Dt 17,9.18; 18,1; 21,5; 24,8; 27,9; 31,9) y Ezequiel (Ez 40,46; 43,19; 44,15) acentúan la genealogía levita de los sacerdotes. Ez 44,10-14; 48,11 da como explicación de la degradación de los levitas a *clerus minor* (porteros, servidores del templo) haber abandonado a Yahveh, pero presupone al mismo tiempo funciones cultuales (no conocidas en otros escritos) de los levitas en el santuario y se convierte así en precursor del Escrito sacerdotal, que fundamenta históricamente la diferenciación del personal del culto entre aaronidas (sacerdotes, ↗ Aarón) y los restantes descendientes de Leví, los levitas, en una disposición de Yahveh de la época del desierto (Nm 3s.; 8; 18). El ministerio sacerdotal es competencia exclusiva de los aaronidas (P) o respectivamente de los ↗ sadoquitas (Ez), mientras que el servicio de los levitas, ejercido desde que han cumplido los 25 (Nm 8,23) o respectivamente los 30 años (Nm 4,3.23 y otros) hasta los 50, está subordinado a los sacerdotes (Nm 3,5-10; 8,19.22; 18,1-7) o a la comunidad (Nm 16,9; Ez 44,11).

e) En la *época postexílica tardía* puede percibirse la tendencia a reclamar funciones y aspectos cultuales sacerdotales a favor de los levitas o incluso de la tribu de Leví en su conjunto: elección por Yahveh (Dt 10,8; 18, 1*.2.5*); responsabilidad por el ↗ arca de la alianza y, a una con ello, por la enseñanza y la proclamación de la ↗ *torá* (Dt 10,8; 31,24-29; 33,10a); servicio cúltico sacerdotal (Dt 10,8; 33,10b; Jos 18,7); privilegio de impartir la bendición (en nombre de Yahveh: Dt 10,8: cf. 27,14s.): jurisdicción (Dt 33,10a); carencia de posesiones territoriales (Dt 10,9; 12,1*.2; Jos 13,14.33; 14,3s.; 18,7). Los enfrentamientos entre estos círculos prolevitas y los sacerdotes aaronidas alcanzan su máxima tensión en Nm 16s. y provocan una firme reacción proaaronida en Dt 10,6s., donde se testifica expresamente la exclusividad –decretada por Yahveh– del sacerdocio aaronita (Nm 16,5ss.16ss.35; 17,5.16-25). En este contexto debe situarse también el discurso sobre la ↗ alianza de Yahveh con Leví o con Aarón (Nm 18,19; 25,12s.; Jr 33,18.21s.; Mal 2,1-9; Si 45,12).

f) En las Crónicas, los levitas figuran como personal cultual de segundo rango, pero sus funciones están fijadas con gran precisión, de modo que pudieron mejorar su estatus. Su carrera en el culto se inició con el traslado del ↗ arca de la alianza a Jerusalén y con las disposiciones expresas de David (1 Cró 15s., remitiéndose a Dt 10,8s.) y su distribución en clases (1 Cró 23-26), sus competencias sobre todo en el canto litúrgico (1 Cró 6,16-32;16,25), las labores de inspección y custodia de los utensilios del templo (1 Cró 9,26-32; 26,20-28) y el oficio de porteros (1 Cró 9,19-26; 26, 1-19). Desempeñaron asimismo tareas en la administración, la justi-

cia y la enseñanza (1 Cró 26,29-32; 2 Cró 17,7ss.; Neh 8).

2. Nuevo Testamento

Junto a las menciones del epónimo de la tribu, Leví, en Heb 7,5.9.11 (reflexión cristológica sobre el sacerdocio) y Ap 7,7, los levitas figuran también como servidores del templo herodiano a las órdenes de los sacerdotes en Lc 10,32; Jn 1,19. Según Hch 4,36s., entre los judeocristianos había también levitas.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 297-310; BHH 2, págs. 1077ss.; EncRel(E) 8, págs. 523-532; IDB 3, págs. 876-889; NBL 2, págs. 623s.; PRE 12/2, págs. 2155-2208; ThWAT 4, págs. 449-521; ThWNT 4, págs. 241-247; TRE 21, págs. 36-40. ◆ A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester,* Go 1965; G. Schmitt, «Der Ursprung der Leviten», ZAW 94 (1982), págs. 575-599; J. Kugel, «Levi's Elevation to the Priesthood in Second Temple Writrings», HThR 86 (1993), págs. 1-64; R. A. Kugler, *From Patriarch to Priest: The Levi-Priestly Tradition,* Atlanta 1996; U. Dahmen, *Leviten und Priester im Deuteronomium,* Bodenheim 1996 (bibliografía).

Ulrich Dahmen

Levítico

a) Nombre. Denominación griega y latina del tercer libro del Pentateuco (τὸ λευ[ε]ιτικὸν [βιβλίον], [*liber*] *leviticus*), donde el adjetivo *leviticus* no indica, en el lenguaje helenista, pertenencia al estamento de los ↗ levitas, sino que expresa la calidad «sacerdotal», «cultual» (cf. Heb 7,11). Así lo subraya la definición rabínica del libro como *tōrat kōhanīm* («*torá* de los sacerdotes», mMegilla 3,5; mMehanot 4,3). El nombre canónico hebreo *wa-yiqrā(')* («y llamó [Yahveh]») se toma de las primeras palabras de este escrito y pone de relieve su vinculación con los relatos del Pentateuco (cf. Éx 24,16 con Lv 1,1).

b) Contenido. En virtud de esta conexión, el Levítico se inscribe en la proclamación de la ley dada por Yahveh a Moisés en el Sinaí (Éx 20 hasta Nm 10; Lv 27,34), tal como subraya la fórmula de introducción de los discursos típica del Lv «habló Yahveh a Moisés» (35 veces). El escrito aborda en concreto los siguientes temas: α) clases de sacrificios y de oblaciones (caps. 1-7); β) consagración e investidura de los sacerdotes aaronitas y sus primeras acciones sacrificiales bajo la forma de relato narrativo explicativo del cumplimiento de las disposiciones de Éx 29 (caps. 8-10); γ) el trato con lo puro y lo impuro: en los animales, en la mujer y el hombre, en las anomalías cutáneas (↗ lepra), en las casas y los vestidos (caps. 11-15); δ) los ritos del ↗ Día de la Expiación (cap. 16); ε) la ↗ «Ley de santidad para el comportamiento de Israel acorde con la santidad de Yahveh (Lv 19,2) (caps. 17-26); ζ) conmutación de los votos y de las ofrendas consagradas (en el apéndice, cap. 27).

c) En las diversas teorías acerca del *origen literario* del escrito sólo existe consenso entre los especialistas en asignar todos los textos al Escrito sacerdotal del Pentateuco (P). Se discute si dicho Escrito se compone de una capa fundamental (P^G) narrativa independiente anterior, con complementos legislativos (P^S) y algunos otros sustratos (Po, Ph) (Elliger), o si ha de ser clasificado como «capa de elaboración sacerdotal» (Rendtorff) de la totalidad del Pentateuco, o como «composición sacerdotal» postexílica (K^P, Blum) con rasgos relativamente unitarios, cuyo origen debe ser entendido como un proceso de la historia de la tradición con actualizaciones de textos y colecciones de «grupos de textos centrados en determinados temas» (Gerstenberger). Las raíces preexílicas del Levítico admiten estos dos puntos de vista, pero hay disparidad a propósito de la posibilidad de su reconstrucción. Pueden citarse como ejemplos eventuales de prácticas cultuales más antiguas algunas secciones del rito de ↗ Azazel (Lv 16,8-10.20-22.26) y de algunos ritos de purificación de la lepra (Lv 14,4-9).

d) Para los textos de Lv 1-10, que presuponen un conocimiento específicamente sacerdotal, deben admitirse *círculos de portadores y de autores* del sacerdocio del templo postexílico de Jerusalén. Así lo sugieren tanto las concordancias como las diferencias respecto de la constitución utópica del culto de Ez 40-48, así como el Rollo del Templo de Qumrán, crítico con el templo de Jerusalén. Con todo, la diversidad de las regulaciones del Lv, que abarcan amplios espacios de la existencia, impide pensar en miembros de la organización del templo como autores exclusivos. Dado que el grupo de referencia es la comunidad postexílica en su conjunto, debe buscarse a los autores y los portadores también entre círculos de personas vinculadas con la comunidad, por ejemplo entre individuos entendidos en la Escritura y la ley (Gerstenberger).

e) Repercusiones históricas. Los textos del Lv han ejercido una notable influencia en la literatura vetero y neotestamentaria y en la rabínica. Su interpretación del sacrificio (Lv 1-7), de la culpa y del pecado (4; 5), de la expiación (16), de la eficacia de la sangre (17,11-14), de la distinción entre lo puro y lo impuro (10,10), configuran el telón de fondo de numerosos pasajes bíblicos (p. ej., Mc 7; Heb) y postbíblicos, así como de las concepciones cristianas de la expiación y la redención (soteriología). De ahí que sean irrenunciables para la teología cristiana tanto su observación y su conocimiento como su investigación especializada.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* K. Elliger (HAT 4), Tu 1966; R. Rendtorff (BK.AT 3/1ss.), Nk 1985ss.; J. Milgrom (AncB 3) NY 1991; E. Gerstenberger (ATD 6), Go 1993. • *Estudios:* B. Janowski, *Sühen als Heilsgeschehen,* N 1982; E. Blum, *Studien zum Komposition des Pentateuch,* B 1990, págs.

293-332; F. Crüsemann, *Tora,* M 1992, págs. 323-380; NBL 2, págs. 627-630 (Th. Seidl); J. Milgrom, *Leviticus 17-22,* NY-Lo-Tt 2001; J. W. Kleinig, *Leviticus,* Saint Louis 2003; E. Radner, *Leviticus,* GR 2008.

Theodor Seidl

Ley

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Concepto, alcance y significación teológica. α) El concepto de ley se expresa a través de una pluralidad de denominaciones para señalar las prescripciones humanas y, sobre todo, divinas (↗ alianza, ↗ palabra de Dios, ↗ camino, ↗ mandamiento, institución, decisiones jurídicas, estatutos, testimonio y otras). Pueden presentarse tanto en singular como en plural o formando series complejas. – β) También sin concepto acompañante puede revestirse el contenido de diversas formas lingüísticas (géneros): órdenes de una autoridad (imperativo, yusivo, vetativo, prohibitivo), cláusulas jurídicas casuísticas, maldiciones, leyes parenéticas. Determinados ámbitos existenciales tienen preferencia por determinados géneros legales: el *ethos* familiar y tribal por la orden, la administración de justicia por la casuística, la sabiduría por la exhortación. – γ) En todas las secciones del canon veterotestamentario hay material legal. Aquí la amplitud abarca desde el mandamiento aislado en medio de una narración y series y recopilaciones de preceptos en cuerpos jurídicos hasta secciones enteras del canon marcadas por la ley. – δ) La importancia teológica está vinculada al concepto superior de ↗ *torá,* en el que se incluyen las connotaciones de enseñanza, instrucción, ley. Desde J. Wellhausen, la exégesis veterotestamentaria discute la evolución del concepto de *torá,* se interroga por la relación entre la ley y los profetas, investiga el lugar histórico de la ley, profundiza en la relevancia de la *torá* canonizada en la época postexílica y busca la significación salvífica de la ley para el pueblo de Dios y para la humanidad.

b) Evolución histórica. α) En los materiales narrativos más antiguos, el hombre se encuentra desde el principio bajo el mandamiento del creador (Gn 2,16s.; 4,3ss.; 6,1-13; cf. Ez 28,15). Los patriarcas siguen la guía de Yahveh (Gn 12;22), del mismo modo que el pueblo obedece en Egipto las instrucciones para el éxodo (Éx 4). La alocución de Dios es a la vez exigencia y reclamación. – β) La antigua sabiduría de los proverbios entiende por *torá* cada una de las enseñanzas del sabio (Prov 13,14; cf. 29,18) o del padre (Prov 28,7; véanse las instrucciones de la madre en Prov 1,8; 6,20; de la mujer hacendosa en 31,26). – γ) Los profetas escritores preexílicos conocen la *torá* como instrucción sacerdotal (cultual-jurídica) concreta (Os 4,6;

cf. Miq 3,11, con reinterpretación profética en Is 1,10; Jr 2,8; Ez 7,26; 22,26; Sof 3,4). Aluden a su redacción escrita y a su referencia a Yahveh (Os 8,12; cf. Is 10,1s.; Jr 8,8). No pueden derivarse de cuerpos jurídicos preexílicos los criterios en que se basa su crítica social (Am 2,6s.; Is 3,14-17; 5,20ss.; Miq 3; Jr 5,1-6; 6,16-20; Ez 22,1-12) ni la cultual (Am 5,21ss.; Is 1,10-17; Jr 2; Ez 8). Más bien, son los cuerpos jurídicos quienes acusan la influencia de aquellos criterios (la profecía del reino del Norte con Elías y Eliseo, Oseas en Éx 34,12-26; Os 4,1ss. y Jr 7,9 en el decálogo). Sólo la mirada histórica retrospectiva de Ez 20 conoce una prohibición de la idolatría en Egipto y el anuncio de estipulaciones y decisiones jurídicas de Yahveh en el desierto. – δ) El libro jurídico más antiguo, el derecho del privilegio de Éx 34,12-26*, surgió en la etapa media de la monarquía, como atestiguan las conexiones con la profecía del reino del Norte (primer mandamiento en Éx 34,14a y Os 12,10; 13,4; 1 Re 18,21.39; el motivo del Dios Celoso en Éx 34,14b y 1 Re 19,10.14; 2 Re 10,16; la prohibición de matrimonios mixtos y de los cultos idolátricos en Éx 34,15s.; Nm 25,1-4; 2 Re 9,22; Os 4,13s.; la prohibición de alianzas con las poblaciones primitivas en Éx 34,12.15 como consecuencia de la relación con Yahveh). El derecho del privilegio une la reclamación de exclusividad de Yahveh a su pueblo con cláusulas cúlticas concretas y preceptos sacerdotales sobre los sacrificios para formar un cuerpo jurídico que configuraba las señales de identidad del pueblo de Dios. La inserción yehovista en la teofanía del ↗ Sinaí y la concepción de la alianza ponen los cambios de agujas para la comprensión veterotestamentaria de la ley: ahora, la liberación de Egipto y la guía por el desierto son cronológicamente anteriores a la ley. Ésta ayuda a preservar la libertad concedida y a proteger la relación con Dios. La ley surge antes de la conquista de la tierra y de la constitución del Estado y es, por consiguiente, superior al Estado. El profeta ↗ Moisés se convierte en el intermediario de la ley. En cuanto al espacio, a partir de aquí casi todas las leyes están vinculadas a la revelación central de Yahveh en su lugar nativo, Sinaí-Horeb. – ε) El ↗ Libro de la alianza (Éx 20-23) reelabora disposiciones del derecho de los privilegios y los amplía para establecer la unidad de derecho cultual y civil y *ethos* típica de los cuerpos jurídicos veterotestamentarios. Dios eleva su reclamación de guía a todos los ámbitos existenciales. El ↗ Deuteronomio acepta, con el ↗ decálogo, los cuerpos jurídicos antiguos y transforma la concepción de las tradiciones del Sinaí. Fueron sobre todo reelaboradores deuteronomistas, influidos por la reforma suscitada por Josías como consecuencia del descubrimiento del Libro de la ley y de la alianza (2 Re 22,8.11; 23, 2.21.24), quienes convirtieron a la *torá* en el concepto guía y asumieron las concepciones del libro (Dt 1,5; 4,44s.; 17,18s.; 31,9-13.24ss.).

La *torá* incluye relatos históricos, parénesis y comunicación de preceptos. A la salvación precedente (redención y elección) le siguen mandamientos. la *torá* une evangelio y ley. Sitúa la decisión entre bendición en virtud de la obediencia o maldición por la desobediencia (Dt 28; 30,15ss.). En una serie de pasajes exílicos tardíos se alaba la superioridad internacional y la justicia social de la *torá* (Dt 4,5-8) y se proclama la circuncisión del corazón y la capacitación para la obediencia frente a una ley de fácil cumplimiento (Dt 30, 6.11-14). Esta esperanza se corresponde con la promesa de la alianza nueva que, entre otras cosas, posibilita la observancia de la ley (Jr 31,33ss.; Ez 11,19ss.; 36,27s.; 37,23; cf. Is 51,7). – ζ) La legislación sacerdotal se atiene a la antigua concepción de la *torá* como instrucción sacerdotal concreta (cf. el resumen, en plural, de Lv 26,46 o Ez 44,23s.). En la teofanía del Sinaí se integran las prescripciones para la construcción de la tienda del santuario (Éx 25-40*), la legislación sobre los sacrificios y la pureza (Lv 1-15*) y la ↗ ley de santidad (Lv 17-26). Se entiende la historia, desde la creación hasta la muerte del legislador Moisés, como plasmación en el devenir histórico de preceptos divinos eternos (el día séptimo o sábado, en Gn 2,1ss.; Éx 16; 31,12-17; las prohibiciones a Noé sobre la comida de sangre y el homicidio en Gn 9; la circuncisión en Gn 17; cf. la *passah* en Éx 12; la endogamia en Gn 27,46-28,9). Se respeta el decálogo como *torá* escrita por Yahveh (Éx 24,12; 2 Re 17,37). – η) En la época persa, y en el marco de las condiciones políticas de la «autorización real», ↗ Esdras (Esd 7-10; Neh 8) obligó al pueblo judío al cumplimiento de la *torá* de Moisés (¿Dt, ↗ Ley de santidad, Escrito sacerdotal, ↗ Pentateuco?). Este proceso proporcionó un fuerte impulso hacia la canonización de la *torá,* que pasaba a ser la base de la vida judía. Al final de la época persa estaba ya canonizada la «*Torá* de Moisés», es decir, el Pentateuco, que se convertía en el núcleo de la Sagrada Escritura. Los libros de las ↗ Crónicas lo tienen ante los ojos cuando lo elevan a la categoría de criterio de su historia (cf. el Dt como hilo conductor de la Obra histórica deuteronomista). – θ) En los ↗ salmos se perciben los ecos de la concepción sapiencial (Sal 37,31), deuteronomista (Sal 40,8; 75,5s.10; 89,31s.: 94,12) y sacerdotal (Sal 105,45) de la *torá.* Los salmos-*torá* muestran una inquebrantable piedad legal: el salmo 19 y Si 24 establecen una conexión entre el orden sapiencial de la creación y la *torá*; el salmo 119 entona la más completa de las alabanzas de la *torá*; el salmo 1 configura el prólogo y las «instrucciones de uso» del Salterio. Los textos marco de las secciones canónicas «profetas» y «escritos» señalan la función dirigente de la *torá.* Partiendo de la división de tareas del Dt (los ↗ levitas administran la *torá* [Dt 17,11.18s.; 31,9.24ss.; 33,9s.] y los profetas, como sucesores de Moisés, la anuncian y la inter-

pretan [Dt 18,15-22 y el «enunciado deuteronomista sobre los profetas en 2 Re 17,13; Jr 7,25s.; 26,4s. y otros]), se incorpora a la *Torá* de Moisés, a través de Jos 1,7s. y Mal 3,22, la segunda parte del canon (Jos-Mal). De parecida manera, Sal 1,2 une el Salterio con la *torá* y lo entiende como meditación actualizadora de la ley (v. el prólogo griego de Si). Con la expresión «ley y profetas» designa 2 Mac 15,9 (cf. Zac 7,12) la totalidad de la Escritura. En el Nuevo Testamento (cf. *infra* II), por ley de Moisés puede entenderse toda la Escritura (Jn 10,34; 15,25; Rom 3,19; 1 Cor 14,21).

c) Resumen. El concepto de «ley» evoluciona hasta convertirse en el término global para designar la totalidad de las notificaciones divinas obligatorias y permanentemente válidas. El complejo proceso de incremento de cada uno de los cuerpos legales hasta llegar a la unidad de la *torá* insinúa la necesidad de una interpretación actualizadora que, junto con la canonización de la Escritura, la convierte en comentario dotado de autoridad. El fundamento de la unidad de la *torá* es el Dios uno, en el que se centran todos los materiales jurídicos y cuya competencia absoluta se extiende a todos los ámbitos de la existencia. La ley está vinculada a su inicio fundamentador desde la creación hasta la muerte de Moisés y al Sinaí-Horeb, el lugar de la teofanía central de Yahveh.

◆ Bibliografía: TRE 13, págs. 40-52 (K. Koch); E. Kutsch, «Menschliche Weisung – Gesetz Gottes», en ídem, *Kleine Schriften zum AT* (BZAW 168), B 1986, págs. 247-273; G. Braulik, *Dtn I und II (NEB 13 und 28)*, Wu 1986-1992; K. D. Schunk, «Der alt. Tora-Begriff», en ídem, *AT und Hl. Land*, F 1989, págs. 243-255; EKL3 2, págs. 135-138 (E. Würthwein); JBTh 4 (1989); T. Veijola (dir.), *The Law in the Bible and in the Environment*, Go 1990; NBL 1, págs. 825s. (R. Smend); H. D. Preuss, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 1, St 1991, págs. 89-106; B. S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament*, Lo 1992, págs. 131-138, 532-565; F. Crüsemann, *Die Tora*, M 1992; E. Otto, *Theologische Ethik des AT*, St 1994; N. Lohfink y E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker*, St 1994; J. Schreiner, *Theologie des AT* (NEB, Erg-Band 1), Wu 1996, págs. 99-131; G. N. Knoppers y B. M. Levinson (dirs.), *The Pentateuch as Torah: New Modells for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake 2007.

Frank-Lothar Hossfeld

2. Nuevo Testamento

Ley (νόμος) significa a menudo en el Nuevo Testamento la voluntad de Dios expresada en el Antiguo Testamento, y de modo más especial la ley de Moisés, pero puede también designar, sola o con el añadido «y los profetas», la Sagrada Escritura en su conjunto.

a) La ley en Jesús y en la comunidad primitiva. Aunque el tema de la ley

no ocupó el primer plano del mensaje y de las actuaciones de Jesús, la cercanía del reino de Dios que él anunciaba tuvo consecuencias para su comprensión. De las instrucciones de Jesús sobre la ley sólo se han conservado en el Nuevo Testamento los enunciados que tuvieron importancia en la posterior evolución del movimiento de Jesús (Mc 2,27s.; 10,1-12 par. Mt). Fueron transmitidos en parte bajo formulación legal y considerados vinculantes (1 Cor 7,10), pero el *ethos* fue más determinante que la formulación, razón por la cual la comunidad llevó a cabo adaptaciones a las situaciones concretas (Mt 5,32; 19,9 par. Mc; Mc 2,27s.). En los evangelios no hay sólo mitigaciones (Mc 2,27; 7,1-23) sino también endurecimientos de la ley (Mt 5,21-48; Mc 10,1-12) y en la primitiva comunidad se registraron, desde épocas muy tempranas, dos grupos de tendencias divergentes respecto a la ley. De donde se desprende que Jesús no llevó a cabo una exposición fundamental acerca de la ley, sino que tomó decisiones en algunos casos concretos y con la mirada puesta en el conocimiento de la voluntad de Dios, de modo que cada uno de los grupos podía invocar en su favor sentencias del Maestro. Hoy son pocos los que opinan que Jesús reclamara para sí una autoridad paralela o superior a la de Moisés.

b) La ley en los evangelios y en los Hechos de los apóstoles. En la relación de Jesús con la ley, expuesta en los evangelios de maneras diferentes, se expresa también la diferente significación del problema de la ley en las comunidades. – α) Mt acentúa la línea de continuidad de Jesús frente a la ley y describe su conducta como cumplimiento de la ley, lo que no impide su endurecimiento, al tiempo que subraya la soberanía de Jesús frente a ella. Ambas cosas sirven para la estabilización de la identidad de la comunidad mateana en el proceso de separación del judaísmo, que no excluye una hermenéutica de la ley desde el mandamiento del amor y una relativización de la ley ritual. Se insiste en la práctica y no se reflexiona acerca del problema paulino de la ley y la gracia. β) Mc no analiza a fondo la relación con la ley, pero sí se plantea el interrogante acerca de la obligatoriedad de algunos mandamientos concretos. Aquí, el evangelista se pone del lado de la ley (12,28-34; 10,17-22; 7,8-13), aunque no incondicionalmente del lado de la tradición ni de los preceptos sobre los alimentos. No es claro que Mc haya pretendido abolir radicalmente estos últimos. – γ) En Hch 15,10, Lc dibuja una intelección de la ley totalmente ajena al judaísmo, pues la ley no era una carga para los judíos, sino una distinción honorífica, pero marca con firmeza en su evangelio y en los Hechos la concordia de Jesús y de la primera comunidad con la ley (Hch 10; 21,10-26; 16,1-4). El problema de la libertad frente a la ley quedó resuelto en el ↗ Concilio de los apóstoles con el ↗ Decreto apostólico del que ciertamente Pablo no

tiene conocimiento y que por eso mismo es considerado de ordinario como una regulación posterior al concilio, tomada en ausencia del apóstol. Esto le sirve a Lc para preservar la continuidad entre los cristianos procedentes del paganismo y la ley, para respaldar la legitimidad de la Iglesia y para garantizar la conexión historicosalvífica con Israel. La actitud de fidelidad a la ley de Lc pudo también tener su base en el hecho de que de aquí no se les derivaba ningún problema a sus comunidades paganocristianas. – δ) La literatura joanea anuncia la ruptura con la observancia judía de la ley mediante la utilización de otro término (ἐντολή) para las instrucciones del Padre al Hijo y del Hijo a los suyos, mientras que a la ley judía se la denomina νόμος y se alude a ella como «vuestra ley». La misión del Hijo consiste en la nueva promoción del amor, que supera la ley antigua y que, en oposición a los sinópticos, no se vincula al precepto del amor exigido en el Antiguo Testamento (Jn 13,34; 14,15; 1 y 2 Jn).

c) La ley en Pablo. α) Pablo utiliza el término «ley» con muy diversos significados (a veces dentro de una misma frase: decálogo, Pentateuco, Antiguo Testamento, norma, regla) y con formulaciones propias (p. ej., obras de la ley, ley de la fe). Expone básicamente su doctrina sobre la ley en Gál y Rom, con ocasión de la presencia de judaizantes en las comunidades de Galacia (Gál 5,3.11s.; 6,12s.), aunque ya la experiencia de su vocación debió de tener consecuencias para su concepción de la ley. Con la exigencia de los judaizantes de que los gentiles debían aceptar la ley, Pablo veía peligrar el evangelio mismo (Gál 1,6ss.), porque en el fondo de aquella exigencia subyacía un desconocimiento de la significación del acontecimiento Cristo, dado que Cristo y la ley no son dos caminos salvíficos complementarios, sino que se hallan en una relación estrictamente alternativa (Gál 2,21; 5,2; Rom 3,28; 10,4). En concreto, Pablo critica los siguientes aspectos de la ley: nunca nadie ha observado plenamente la ley (Gál 3,10ss.; 5,3; Rom 1,18-3,20); la ley es sólo un episodio en la historia total de la salvación (Gál 3,15-19), exige ser cumplida, pero no otorga la capacidad necesaria para ello (Gál 3,21; Rom 8,3), de ella abusa el poder del pecado (Rom 7), por ella se ha hecho Cristo maldición en la cruz (Gál 3,13) y, finalmente: ha sido promulgada (únicamente) por los ángeles (Gál 3,19) y lleva al aumento del pecado (Rom 5,20). La dialéctica de la concepción paulina de la ley se muestra en el hecho de que la ley misma, incluso como «ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2), entra en el plan salvífico de Dios en cuanto que hace visible y manifiesta la condición pecadora del hombre y desemboca, por consiguiente, en una sobreabundancia de la gracia de Dios (Rom 5,20; cf. también las sentencias positivas de Rom 7,12.22.25; 8,2.7) y en que la ley desempeña una función posi-

tiva también en la vida del cristiano, no ciertamente como camino de salvación, pero sí como pauta para cuyo cumplimiento capacita el espíritu y que ha sido también impuesta a los cristianos. ↗ Juicio de Dios. – β) En la discusión actual se perciben, con mayor nitidez que en el pasado, las contradicciones de las afirmaciones paulinas y la influencia que ejerce sobre los intérpretes su respectiva socialización religiosa. No se delinea un consenso. Sigue contando con partidarios el punto de vista propugnado por R. Bultmann para quien, empalmando con Lutero, el cumplimiento de la ley sólo lleva al autoorgullo y no produce, por tanto, ninguna ↗ justificación. Pero esta visión es a la vez expresamente combatida por exégetas protestantes. Actúa a modo de intermediación la opinión de que el cumplimiento de la ley tenía, en efecto, eficacia justificadora, pero que, al parecer de Pablo, nadie la cumple. La tentativa por suavizar la oposición a los judíos se expresa en la afirmación de que las sentencias de Pablo acerca de la ley no iban dirigidas contra los judíos, sino contra los cristianos judaizantes (así, por ejemplo, F. Mussner, aunque difícilmente puede admitirse esta interpretación), o bien que por obras de la ley deben entenderse los preceptos cultuales característicos de Israel, no los preceptos éticos (así Dunn). Algunos investigadores niegan coherencia en los enunciados de Pablo acerca de la ley (así, entre otros, Räisänen) o sostienen que las afirmaciones del apóstol no reflejan la verdadera autocomprensión del judaísmo de aquella época (así Sanders). El intento por demostrar la veracidad de los enunciados paulinos sobre el judaísmo a partir de testimonios de la literatura judía coetánea pasa por alto, según otra opinión, que la revelación ha puesto al desnudo aspectos de la existencia humana que de otra manera se habrían mantenido encubiertos (así Weder y Klein). – γ) Toda *valoración* ha de tener presente el estatus de convertido de Pablo, aquel su estar henchido de la revelación de Cristo que le fue concedida, sin lo que su contribución sería inimaginable, así como la circunstancia de que judaísmo y cristianismo no eran, por aquel entonces, magnitudes separadas. Pablo no era un teólogo sistemático y, por otro lado, el ambiente de «lucha» por sus comunidades no creaba la mejor atmósfera para emitir formulaciones perfectamente equilibradas desde todos los puntos de vista.

d) La ley en Santiago. Se sigue defendiendo todavía en la actualidad la contraposición, clásica en el protestantismo desde Lutero, entre Santiago y Pablo, basada en Sant 2,14. Otros investigadores, en cambio, también entre los protestantes, ven en la doctrina de la ley de Sant la aplicación de afirmaciones paulinas en una época diferente. En fechas recientes algunos estudiosos (también del área de la Reforma) identifican la «ley perfecta, la de la libertad» (Sant

1,25), con el Sermón del monte, acentúan la cercanía de la concepción de la ley en Sant con la de Mt y valoran positivamente al primero también desde la visión paulina. En Sant pueden entenderse la fe y la ley como idénticas, al menos en el plano funcional.

◆ Bibliografía: TRE 13, págs. 58-75 (bibliografía); BThW[4], págs. 233-240 (bibliografía); H. CAZELLES, «La Torah de Moisés y el Cristo salvador», Conc 10 (1965), págs. 63-80; E. P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism,* Fi 1977; H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus,* Go [2]1980; R. SMEND y U. LUZ, *Gesetz,* St 1981; H. RÄISÄNEN, *Paul and the Law,* Tu 1983, [2]1987; E.P. SANDERS, *Paul, the Law and the Jewish People,* Fi 1983; K. KERTELGE (dir.), *Das Gesetz im NT,* Fr 1986; D. ZELLER, «Zur neueren Diskussion über das Gesetz bei Paulus», THPH 62 (1987), págs. 481-499; I. BROER (dir.), *Jesus und das jüdaische Gesetz,* St 1992; DEB, págs. 906-909; BiKi 48 (1993), nº 3. ↗ Mandamiento; ↗ Pablo.

Ingo Broer

LEY DE SANTIDAD

Se designa con esta expresión, desde A. Klostermann, la secuencia legislativa Lv 17-26, que formula repetidas veces la relación entre la santidad de Yahveh y la santificación de Israel como el motivo principal de la observancia de la ley (Lv 19,2; 20,7s.26; 22,32s., aunque también 11,44s.; Dt 7,6). La investigación antigua del Pentateuco había concedido a esta ley o código el estatus de colección jurídica independiente, debido a su paralelismo estructural (apertura mediante la «ley del altar», conclusión con el catálogo de bendiciones y maldiciones) y a su continuidad temática con las colecciones jurídicas más antiguas del Pentateuco, el ↗ Libro de la alianza y la ley deuteronómica. Pero la investigación reciente valora esta Ley de santidad como libro jurídico de la capa P (↗ Escrito sacerdotal), en razón de la estrecha inserción en la perícopa del Sinaí de P (Éx 25-Nm 10*) y de la coherencia de la composición entre la pureza (Lv 11-15) y la santidad (Lv 17-26) en el Levítico. Se encuentran, además, normativas legales centrales que presentan paralelos de P respecto del Libro de la alianza y de la ley deuteronómica, como el sábado (Gn 2,1ss.; Éx 16;31), la *passah* (Éx 12), la prohibición de matrimonios mixtos (Gn 27,46-28,9), fuera de la Ley de santidad, de modo que todo el P, incluida la Ley de santidad, es considerado como codificación legal más reciente (exílica/postexílica) que modifica o respectivamente complementa las codificaciones legales del Pentateuco.

La estructura y la disposición de cada una de las normas de la Ley de santidad, que a veces se remontan a un horizonte muy lejano en el pasado de la historia de la tradición, se atienen a un esquema orientado a los

diversos grupos de destinatarios: leyes para el pueblo, para los sacerdotes aaronidas y para ambos grupos juntos. En concreto, Lv 17 contiene disposiciones sobre el lugar del culto y sobre la intelección de la sangre, 18 y 20 reglas sobre la sexualidad para la familia extensa, 19 instrucciones (sobre todo en 19,11-18) parecidas a las del decálogo, sobre la conducta social (en las que tal vez se ha inspirado Dt 19-25*), 21 y 22 prescripciones cúlticas para los sacerdotes, 23 un detallado calendario festivo, 24 cláusulas para el adorno y equipamiento del santuario, una interpolación narrativa sobre el tema de la blasfemia y normas acerca de la pena capital; el cap. 25 trata de las instituciones sobre el año sabático y el año del jubileo y sobre el derecho de los esclavos. El corchete temático y compositivo del cap. 26, que cierra la recopilación con fórmulas de bendición y maldición, configura el tema de la pérdida de la tierra prometida para el pueblo en su conjunto y para cada individuo concreto.

La auténtica significación temática e histórico-jurídica de la Ley de santidad se halla en la conexión que establece entre la obediencia a la ley por parte de Israel y la cualidad fundamental de su santidad. Fija la posición especial de Israel frente a los demás pueblos, derivada del acontecimiento del éxodo como permanente comunión con Yahveh (Lv 20,26; 22,31ss.; 25,33), expresada con la fórmula que marca toda esta Ley: «yo soy Yahveh» (Lv 18,2,4s. y otros). De esta estrecha conexión con Dios se desprende la validez de la *torá* para todos los estamentos de Israel, así como la igualdad de derechos de todos los ciudadanos, incluidos los proletarios, los jornaleros, los esclavos, los residentes sin ciudadanía plena y los extranjeros (Lv 25,35-54). Es esta peculiaridad la que establece una diferencia fundamental entre la Ley de santidad y las recopilaciones legales preexílicas, que sólo estaban dirigidas a los ciudadanos israelitas libres y propietarios de tierras. Además, los enunciados sobre el amor al prójimo y a los extranjeros (Lv 19,13.33s.) y los planteamientos hacia la superación de la esclavitud (25,39-43) convierten a la Ley de santidad en un hito en la historia del derecho de Israel.

◆ **Bibliografía:** R. KILIAN, *Literarkritische und formgeschichtliche Untersuchung des Heiligkeitsgesetzes,* (BBB 19), Bn 1963; A. CHOLEWINSKI, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium* (AnBib 66), R 1976; W. ZIMMERLI, «'Heiligkeit' nach dem sog. Heiligkeitsgesetz», VT 30 (1980), págs. 493-512; TRE 14, págs. 713-718 (H. D. PREUSS); NBL 2, págs. 93-96 (F. CRÜSEMANN); F. CRÜSEMANN, *Die Tora,* M 1992, págs. 323-329, 350-360 (bibliografía); A. P. ROSS, *Holiness to the Lord: A Guide to the Exposition of the Book of Leviticus,* GR 2002; J. STACKERT, *Rewriting Torah: Literary Revision in Deuternomy and the Holiness Legislation,* Tu 2007.

Theodor Seidl

Ley del talión

Denominación del principio jurídico de la igualdad o equivalencia en el castigo de un delito. En sentido propio, por ley del talión se entiende que al culpable se le debe infligir exactamente el mismo daño que él ha causado: *si membrum rup(s)it... talio esto* (Ley de las Doce Tablas VIII, 2). «Si un ciudadano destruye un ojo (a otro) se le destruirá a él un ojo» (Código de Hamurabi & 196; cf. & 197). La intención originaria de este principio, que de ordinario se mantiene dentro del ámbito del derecho privado, pudo ser poner limitaciones a la tendencia a los excesos inherente a la venganza (cf. Gn 4,23s.; 2 Sam 2,26; 14,11): sólo *una* vida por *una* vida, *un* ojo por *un* ojo, etcétera (↗ venganza de sangre).

El principio del talión ha sido transmitido en los tres libros jurídicos del Antiguo Testamento (Libro de la alianza: Éx 21, 22-25; ley deuteronómica: Dt 19,21; ↗ Ley de santidad: Lv 24,17-21). La redacción lingüística y la conexión contextual sugieren la hipótesis de que en ninguno de estos pasajes se trata de la ley del talión en sentido estricto (es decir, como venganza de sangre o castigo de mutilación), sino de la adecuación de la compensación de un daño causado bajo la forma de un pago equivalente (reparación de daños) para los casos de: *a)* lesiones corporales provocadas por negligencia pero sin llegar a provocar la muerte (Éx 21,22-25); *b)* lesiones corporales intencionadas (Lv 24,20); *c)* daños a las cosas (Lv 24,18); *d)* falso testimonio (Dt 19,16-21). Tampoco la tradición judía ha entendido la ley del talión del Antiguo Testamento en el sentido de venganza de sangre o castigo de mutilación, sino que la ha interpretado como reparación: «'Mano por mano', lo que una mano da a la otra, a saber, pago en metálico» (bBaba Qamma, 83b-84a).

Se cita la ley del talión, en forma abreviada, en la llamada antítesis del ↗ Sermón del monte de Mt 5,38. Sobre el telón de fondo de Mt 5,17ss., puede partirse de que Mt 5,38-42 no está interesado en una derogación de la fórmula del talión como regulación jurídica de las leyes de Éx 21,22-25; Dt 19,16-21; Lv 24,17-21, sino en la exigencia, formulada de manera deliberadamente provocativa, de la renuncia a la violencia cuando se ha sufrido un daño, como expresión del amor. Se trata de un «pasaje de provocación deliberada, de distanciamiento de la realidad, de conmoción, de protesta simbólica contra el círculo de normas de la violencia» (Luz, 295).

La polémica antijudía que aquí se articula, en la que se refleja el proceso de distanciamiento y separación entre la comunidad cristiana y la federación de sinagogas, no justifica la suposición de que el judaísmo ha entendido la ley del talión en el sentido de venganza o de castigos mutiladores. La polémica encubre los puntos comunes de las concepciones judías

y cristianas sobre el amor al prójimo y el amor a los enemigos.

◆ Bibliografía: H. W. JÜNGLING, «'Auge für Auge, Zahn für Zahn'. Bemerkungen zu Sinn und Geltung der atl. Talionsformel», ThPh 59 (1984), págs. 1-38; F. CRÜSEMANN, «'Auge um Auge...' (Ex 21,24f.). Zum sozialgesch. Sinn des Talionsgesetzes im Bundesbuch», EvTH 47 (1987), págs. 411-426; U. LUZ, *Das Evangelium nach Mt* (EKK 1/1), Z-NK [2]1989; E. OTTO, *Die Geschichte der Talion im Alten Orient und Israel: Ernten, was man sät. FS K. Koch,* Nk 1991, págs. 101-130; S. WEST, «The Lex Talionis in the Torah», *The Jewish Bible Quarterly* 21 (1993), págs. 183-188; J. F. DAVIS, *Lex Talionis in Early Judaism and the Exhortation of Jesus in Mattew 5.38-42,* JSNT Sup. 281, Lo-NY 2005.

Ludger Schwienhort-Schönberger

LEY Y EVANGELIO

La expresión «ley y evangelio» se sitúa, como categoría hermenéutica del pensamiento y de la comprensión, en la irrupción reformista de M. Lutero, y más en concreto en su doctrina de la justificación, que dedujo a partir de su concepción del testimonio bíblico básico, y en especial de la proclamación paulina de la justificación del pecador no por las obras de la ley sino por la fe en Jesucristo. Aunque la fórmula «ley y evangelio» no se remonta directamente al mismo Pablo, está fuera de toda duda que ambos conceptos tienen una importancia determinante en su pensamiento teológico y que existe entre ellos una cierta interdependencia cargada de tensión (cf. Rom 1,16s. con 3,21). Merecen atención también en Pablo ciertas conexiones conceptuales parecidas, contextualmente mediadoras, como la de ley y fe (Rom 3,21s.; Gál 3,12), obras de la ley y fe (en Jesucristo) (Rom 3,27s.; Gál 2,16), ley y gracia (Rom 6,14; Gál 5,4), ley y justicia (Rom 4,13). Cada uno de esos pares conceptuales presenta un aspecto determinado de la teología paulina de la justificación, donde el concepto clave ↗ ley designa siempre la reclamación de la voluntad de Dios revelada en la *ley mosaica,* pero señalando también, a la vez, el fracaso de los pertenecientes al pueblo de Dios sujetos a la ley, mientras que, por el contrario, la justicia de Dios revelada en el *evangelio* actúa en ellos para rescatarlos de su caída en el pecado y la muerte, y les abre en la fe en Jesucristo un nuevo acceso a la vida prometida (Rom 1,16ss.). Ley y evangelio son para Pablo (en el sentido arriba expuesto) indicadores, contrapuestos en razón de sus resultados, de la voluntad salvífica de Dios para los hombres. De hecho, la ley, en vez de llevar al hombre a la vida, le fuerza al «conocimiento del pecado» (Rom 3,20), de cuyo poder mortífero sólo Cristo, hecho por Dios expiación, puede librarle (3,24s.).

La conclusión última de la «finalidad de la ley» (Rom 10,4), que Pablo extrae de su proclamación de

la salvación centrada en la cristología, no puede, por lo demás, pasar por alto que la ley, o respectivamente la ley y los profetas, son también testigos de esta acción salvífica de Dios (Rom 3,21; cf. 3,31). Además, el justificado por la fe está llamado a y capacitado para el *amor* como «culminación de la ley» (Rom 13,8ss.; Gál 5,13s.). Se advierte así claramente que la concepción veterotestamentaria de la ley como don vivificante divino al pueblo de la alianza no ha desaparecido simplemente en Pablo, a pesar de toda su argumentación antitética sobre la indeducibilidad del don salvífico escatológico de Dios, sino que se mantiene bajo una nueva forma, cristológicamente revestida con la paradójica formulación de νόμος τοῦ Χριστοῦ (Gál 6,2).

El *theologumenon* de ley y evangelio se encuentra también, y con mayor precisión aún que en el lenguaje de la teología de la justificación, en el discurso, ya convertido en fórmula, sobre la «letra y el espíritu» de 2 Cor 3,6 (cf. Rom 2,27; 7,6), donde Pablo reclama de manera exclusiva para su «diaconía apostólica de la nueva alianza» la fuerza del espíritu vivificador. Frente a él se sitúa el poder mortífero de la ley de la letra, del que no hay otra salvación sino sólo «en Cristo» (3,14). Se recortaría el alcance de la dialéctica de lo «viejo» y lo «nuevo», de «Moisés» y «Cristo», si se la reduce únicamente a la Escritura de la «alianza antigua» que antecede a Pablo como testigo vinculante, frente al evangelio por él proclamado. La dialéctica paulina subraya más bien la *novedad* escatológica –no derivable de la precedente historia antigua de Israel– de la «alianza nueva» prometida por Dios y anunciada por los profetas. Así entendida, esta dialéctica no es la adecuada para la aceptación de dos órdenes salvíficos que se disuelven mutuamente, y tampoco puede servir como señal distintiva del judaísmo y el cristianismo en cuanto sistemas religiosos diferentes, aunque con referencias mutuas. Pero del mismo modo que la contraposición de ley mosaica y fe en Cristo tiene para Pablo una importancia teológica fundamental, tampoco debe olvidarse que en ella se refleja su giro existencial personal y la experiencia de haber sido llamado al evangelio por la «sobreabundante gracia» de Dios.

◆ **Bibliografía:** P. STUHLMACHER, «Das Gesetz als Thema biblischer Theologie», ZThK 75 (1978), págs. 251-280; H. MERKLEIN, «Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzs-Thematik», en ÍDEM, *Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tu 1987, págs. 1-106; O. HOFIUS, «Gesetz und Evangelium nach 2. Kor 3», en ÍDEM, *Paulus-Studien* (WUNT 51), Tu 1989, págs. 76-120; K. KERTELGE, «Gesetz und Freiheit im Galaterbrief», en ÍDEM, *Grundthemen paulinischer Theologie,* Fr 1991, págs. 184-196; B. S. CHILDS, «Law and Gospel», en ÍDEM, *Biblical Theology of the Old and New Testaments,* Lo 1992, págs. 532-565.

Karl Kertelge

LÍA

(Hebreo לֵאָה *[Le'ā]*, «vaca salvaje»), la hija mayor de Labán (Gn 29s.), que le fue entregada a Jacob (tras siete años de servicio), la noche de la boda, en lugar de ↗ Raquel (engaño de suplantación parecido en Gn 27). Al cabo de una semana, Jacob se casó también con Raquel (a cambio de otros siete años de trabajo). Se aceptaban, pues, la poligamia o la bigamia, aunque más tarde se prohibieron los matrimonios con dos hermanas (Lv 18,18 [post]exílico). Lía dio a luz seis hijos varones (figura como la antepasada de las tribus de Rubén, Simeón, Leví, Judá, Zabulón e Isacar) y una hija llamada ↗ Diná. Las relaciones entre Lía y Raquel fueron tensas, debido a la esterilidad de Raquel. En los deseos de bendición de Rut 4,11 se percibe cierta predilección por Raquel.

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 594s. (S. BEYERLE); K. ENGELKEN, *Frauen im AT* (BWANT 130), St 1990; J. FISCHER, *Die Erzeltern Israels* (BZAW 222), B 1994.

Hedwig Lamberty-Zielinski

LÍBANO

El Líbano (hebreo לְבָנוֹן *[l^ebānōn]*, «el Blanco», por la nieve que cubre sus cumbres durante una gran parte del año [Jr 18,14] o –con menos probabilidad– por las blancas rocas calizas de la costa, o tal vez por una divinidad lunar Laban), recibe hoy el nombre de Jebel Libnan. La cadena montañosa discurre a lo largo de la costa de Siria, desde el valle transversal de Nar-el-litani hasta Nahr el-kebir, con cerca de 160 km de longitud, en dos cordilleras paralelas, en dirección suroeste-noreste. La depresión entre ambas recibe el nombre de «valle del Líbano» (Jos 11,17; 12,7). Para la parte meridional de la cadena occidental emplea el Antiguo Testamento la denominación de ↗ Hermón. El Líbano fue célebre en la antigüedad por su cedros y otras coníferas (abetos, enebros) y plátanos (cf. 2 Re 19,23 par. Is 37,24; Is 14,8; 60,13; Zac 11,2; Ez 31), así como por sus viñedos (Os 14,8). Desde el 2700 a.C. floreció un próspero comercio de exportación maderera por vía marítima hacia Egipto (puerto: ↗ Biblos). También los asirios y los babilonios (Hab 2,17), Alejandro Magno, los seléucidas y los romanos explotaron la riqueza de los bosques del Líbano (2 Re 19,23 par. Is 37,24). Todavía hoy día se encuentran algunos aislados bosquecillos de cedros.

La montaña, de fascinante belleza por sus abundantes arboledas y sus cumbres de nieves perpetuas, ha dejado profunda huella en la literatura, la teología y el universo simbólico de Israel. En la Biblia se le menciona 71 veces. Se alude con frecuencia a los cedros del Líbano, sobre todo en el contexto de la construcción del templo de Salomón (1 Re 5,16-25.27s.; 7,2s.) y de Zorobabel (Esd 3,7). Uno de los

palacios de Salomón, cercano al templo, llevaba el nombre de «Bosque del Líbano» (1 Re 10,17.21 par. 2 Cró 9,16.20; cf. Is 22,8; Jr 22,23; Neh 3,19). El Antiguo Testamento incluye al Líbano –idealizando– entre los territorios pertenecientes a Israel (Dt 1,7; 3,25; 11,24; Jos 1,4; 11,17; 1 Re 9,19 par. 2 Cró 8,6 bajo Salomón; Zac 10,10) y a veces se le entiende como la región fronteriza septentrional (Jos 1,4; 9,1s.; 11,17; 12,7; 13,5; Jue 3,3). En algunos pasajes, Líbano es la denominación general de toda la zona montañosa de Siria central (Jos 13,5; Cant 4,8). También se le menciona a menudo en metáforas y comparaciones, en el contexto de la naturaleza, los árboles, los animales y las plantas montañosas (Jue 9,15; 2 Re 14,9 par. 2 Cró 25,18; Ez 17,3; Jr 18,14; 22,6.23; 1 Re 5,13). La montaña misma puede ser considerada como belleza arquetípica de la creación (Sal 104,16; 2 Re 19,23 par. Is 37,24). Los árboles del Líbano son también, a veces, imagen de la *hybris* contra Dios (Is 2,13; 10,34; Jr 22,6.20.23). En el Cantar, el Líbano desempeña un importante papel en el juego amoroso del esposo y la esposa (3,9; 4,8.11.15; 5,15; 7,5; y de modo parecido en Os 14,5-9). El Líbano figura asimismo en textos escatológicos (Is 35,2; 40,16; Zac 10,10; Sal 72,16; cf. Sal 104,16) y es escenario de la teofanía (Sal 29,5ss.; Ez 31,15).

◆ Bibliografía: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine,* vol. 1, P. 1933, págs. 340-344; K. Hitti, *History of Syria including Lebanon and Palestine,* Lo 1951; BL², págs. 1045s. (A. van den Born); J. P. Brown, *The Lebanon and Phoenicia,* vol. 1, Beirut 1969; F. Stolz, «Die Bäume des Gottesgartens auf del Libanon», ZAW 84 (1972), págs. 141-151, 156; E. Lipiński, «Garden of Abundance, Image of Lebanon», ZAW 85 (1973), págs. 358s; K.-H. Bernhardt, *Der Alte Lebanon,* L-V-M 1977; LÄ 3, págs. 1013s. (R. Giveon); ThWAT 4, págs. 461-471 (M. J. Mulder); NBL 2, págs. 630s. (M. Görg).

Dirk Kinet

Liberación

Como concepto teológico, la liberación significa en las tradiciones bíblicas la acción de Dios que interviene en el destino del hombre, a quien, en virtud de esta misma intervención, se le garantiza una vida nueva, liberada de vínculos pecaminosos y de las angustias internas y externas de la existencia. La acción de Dios implica para los liberados tanto la oportunidad como la obligación de un nuevo género de vida, cuya norma es la liberación experimentada.

a) En el *Antiguo Testamento* se presenta con frecuencia el tema de la liberación con formaciones a partir de las radicales *g'l* y *pdh*, que son elementos constitutivos de la fe en Yahveh de Israel, a quien se manifestó en el acontecimiento del ↗ éxodo como liberador de la «casa de la esclavitud de Egipto» (Éx 20,2) y a quien otor-

gó, mediante la ↗ alianza (19,5), sólida consistencia. Israel tiene presente y actualiza este dato fundamental de su historia en la confesión de su Dios y, de manera especial, en la celebración anual de la memoria de la Pascua, que es tanto esperanza de nueva liberación como potencial crítico de «peligroso recuerdo» (Metz) contra el *status quo* de la situación vigente. De ahí que el conocimiento y reconocimiento de la acción liberadora de Dios tenga también su lugar propio en los oráculos proféticos de juicio y castigo (Am 9,7-10; Jr 34,8-22; Miq 6,1-8). Alcanza renovada importancia la temática de la liberación en el destierro babilónico. Según el Deuteroisaías, Dios se manifiesta como el «redentor» *(gō'ēl)* de Israel (41,14; 43,14; 48,17; 49,7), que libera a su pueblo para devolverle a su identidad originaria.

b) El *Nuevo Testamento* testifica el mensaje, de fundamental importancia para el cristianismo, de la acción liberadora de Jesús. Su proclamación de la *basileia* abarca, ya desde su arranque profético, la liberación de los «cautivos» y de los «oprimidos» (Lc 4,18s.). En sus curaciones milagrosas y sus exorcismos, pero también en el perdón de los pecados (Lc 1,77 y otros), promete Jesús a los hombres la liberación querida por Dios para una vida en libertad en «los tiempos del consuelo» (Hch 3,20), *ya ahora* en signos y señales, pero absolutamente eficaz – en contra de la sospecha de un mensaje de meras palabras, bálsamo de un reino de Dios que se remite al fin de los tiempos. Para Pablo, la acción liberadora de Dios en y por medio de Jesucristo se orienta a la libertad de los hijos de Dios (Gál 4,4ss.). Es ↗ libertad frente a la esclavización de la ley y el pecado lo que garantiza la acción «liberadora» de Cristo (Gál 5,1: ἠλευθέρωσεν). Una libertad que se conserva y se mantiene en una vida conforme a la voluntad de Dios y más en concreto conforme al mandamiento del amor (Gál 5,13s.), que se cumple en virtud del poder del Espíritu que ha sido dado (5,16.18).

Sin pretender entender el concepto de «liberación» como compitiendo con el de «redención», con el que, de todas formas, mantiene puntos de contacto en su empleo teológico bíblico, en el actual lenguaje teológico cristiano es el primero el que reclama la preeminencia, en cuanto que entiende la acción salvífica de Dios como acontecimiento unitario y global en favor del hombre –con repercusiones incluso en sus circunstancias sociales– y es, en este sentido, el adecuado para denunciar la contradicción entre la actual situación real de esclavitud y opresión y la libertad querida por Dios y para hacer valer e imponer la voluntad de Dios.

◆ Bibliografía: J. Blank, *Das Evangelium als Garantie der Freiheit,* Wu 1970; K. Kertelge, «Jesus als Befreier», en H. Bettscheider (dir.), *Theologie und Befreiung,* Steyl 1974, págs. 85-103; J. Espeja Pardo, *Jesucristo, palabra de Libertad,*

Sa 1979; L. Boff, *Jesucristo el liberador,* Santander 1985; S. Vollenweider, *Freiheit als neue Schöpfung,* Go 1989.

Reiner Kampling

Libertad

El concepto griego ἐλευθερία (= libertad) no tiene una equivalencia lingüística exacta en el Antiguo Testamento. Los LXX utilizan este término y su correspondiente grupo semántico casi exclusivamente como contrapuesto a la situación de los esclavos (Éx 21,2.5; Lv 19,20 y otros) y de los prisioneros de guerra (Dt 21,14). La diferencia entre esclavos y libres en la población israelita no se establece del mismo modo que en otros pueblos, debido a su común pertenencia a Yahveh, el auténtico propietario del pueblo y de la tierra (Lv 25,8ss.). La liberación de Israel del dominio de Egipto se expresa con el vocablo פָּדָה *[pādāh],* «rescatar» (así en Dt 7,8) y otros verbos (p. ej., Éx 20,2: «Yo soy YHWH, tu Dios, que te he sacado [ישׁע, *jš*] de la tierra de Egipto, de la casa de la esclavitud», de modo que nunca se contempla la libertad como aislada de la acción de Dios. El hombre, débil y atribulado, necesita la ↗ redención (Sal 34,23; 72,14 [גָּאַל *gā'al*]; 130,7s.; Job 33,27s.). Se mantiene la tensión entre la responsabilidad exigida por la *torá* (libre albedrío) y la ↗ omnipotencia de Dios (Si 15,11-20). El mensaje de los profetas fustiga la opresión social y promete la liberación con una orientación parcialmente escatológica (Is 35,10; 50,20; 51,11; 61,1: «remisión de los cautivos [דְּרוֹר, *d^e^rōr* – LXX: ἄφεσις]», cf. Lc 4,4.18). A partir de las guerras macabeas llamea con creciente fulgor la idea de la libertad política.

Tampoco en el Nuevo Testamento es la idea de la libertad política y social, tan apreciada por los griegos, un concepto central. No pueden ignorarse, con todo, los elementos liberadores contenidos en la proclamación del ↗ reino de Dios de Jesús, aunque los evangelios sinópticos no emplean el término mismo de libertad. Pablo, en cambio, desarrolla una teología específica de la libertad, aunque aquí este término no alude al ilimitado poder de disposición del hombre sobre sí mismo ni a la libertad interior (ataraxia, *Stoa*), sino que se trata de una libertad otorgada por Dios en Cristo al hombre necesitado de redención: «Donde hay Espíritu del Señor, hay libertad» (2 Cor 3,17). «Para que vivamos en libertad nos liberó el Señor» (Gál 5,1). A esta conciencia entusiasta de libertad responde la idea de la igualdad de Gál 3,28; 1 Cor 12,13 y también de 1 Cor 7,22: «El esclavo que recibió el llamamiento en el Señor es liberto del Señor, y el que recibió el llamamiento siendo libre es esclavo de Cristo» (cf. 3,22s.). Cristo libera de los poderes esclavizantes del ↗ pecado, de la ↗ ley y de la ↗ muerte. La liberación de pecado acontece mediante la comunión con Cristo

concedida en la fe y en el ↗ bautismo (cf. Rom 6) que, en su muerte vicaria, «nos rescató de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros» (Gál 3,13) y, a una con el don del ↗ Espíritu (Gál 3,14; Rom 8), transmite la ↗ justicia de Dios (2 Cor 5,21). Los que son guiados por el Espíritu, no se encuentran ya «bajo la ley» (Gál 5,18; cf. cap. 3 y 4 y Rom 6ss.). Pero esto no implica ningún tipo de libertinaje, como el propio Pablo subraya en 1 Cor, Gál y Rom, frente a las falsas interpretaciones de su mensaje de libertad. La medida de la libertad verdadera es el amor (1 Cor 8,7-13; Rom 13,8s.; 14,15-19). Para los llamados a una vida nueva en Cristo, incluso la muerte ha perdido su pavor último (1 Cor 15; Rom 8). La invocación del Padre en boca de los henchidos por el Espíritu señala su condición de hijos de Dios (Gál 4,6s.; Rom 8,14ss.). – En cercanía de contenido con la idea paulina de la libertad se sitúa la rotunda afirmación de Jn 8,32 acerca de la verdad que hace libres, con la que se alude a la palabra vivificante de Cristo. No es la pertenencia a Abrahán y al pueblo de Dios lo que libera de la esclavitud del pecado y lleva a la verdadera libertad, sino la posición cristiana hacia Cristo, el Hijo de Dios (Jn 8,33-36). – Sant 1,25 llama dichoso a quien profundiza «en la ley perfecta, la de la libertad» y la pone en práctica (cf. el Sermón del monte de Mt 5-7). – A través de las buenas obras, el cristiano es esclavo de Cristo y, a la vez, hombre libre, «no usando la libertad como disfraz de la maldad» (1 Pe 2,16).

◆ Bibliografía: TBLNT 1, págs. 362-367 (J. Blunk); THAT 2, págs. 289-406 (J. J. Stamm); EWNT 1, págs. 1052-1058 (K. Niederwimmer); ThWAT 6, págs. 514-522 (H. Cazelles); TRE 11, págs. 497-502, 505-511 (H.-W. Bartsch, R. Heiligenthal); NBL 1, págs. 699ss. (K. Kegler, F. S. Jones); F. S. Jones, *Die Freiheit in den Briefen des Ap. Paulus,* Go 1987; A. Lacoque, «La liberté et l'histoire dans l'Ancien Testament», ÉTRel 37 (1962), págs. 139-153; L. Keck, «El Hijo, creador de la libertad», *Concilium* 93 (1974), págs. 388-402; K. Kertelge, *Freiheitsbotschaft und Liebesgebot im Gal: NT und Ethik. FS R. Schnackenburg,* Fr 1989, págs. 326-337.

Jost Eckert

Libertad de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La conciencia de la libertad de Yahveh, surgida de la experiencia de la liberación del éxodo, fue para Israel un elemento constitutivo de su genuina concepción de Dios, del mundo y de la historia. Dado que esta concepción impregnaba también las concepciones cosmológicas y acuñaba al mundo como creación libre surgida de la palabra imperativa

de Dios (Is 44,24; Gn 1; Sal 33,6.9), quedaban desterradas las concepciones míticas y expulsada toda vinculación natural de Dios con el mundo y el hombre y todo tipo de mentalidad dualista (Is 45,7). Por eso mismo, se tenía también clara conciencia, de acuerdo con la ↗ trascendencia de Dios frente a todo lo creado, de la inmanencia de su gobierno en la naturaleza y en la historia en cuanto inclinación y orientación amorosa otorgada por propia y libre decisión. El verbo «hablar», que es el que con mayor frecuencia se aplica a Dios en el Antiguo Testamento, se convierte en la categoría conceptual de su acción en cuanto que, junto a su poder ilimitado, acentúa también, a la vez, su carácter consciente y personal: Yahveh lleva a cabo todo cuanto quiere; nada hay imposible para él (Sal 135,6; Is 43,12s.; 55,10s.; Jr 32,17.26; Si 39,18). El hecho de que su continua intervención como conservador de la creación y como Señor de la historia (Sal 104,27ss.; 147,8s.; Is 46,9ss.; Jr 27,5s.) incluya también la actuación de los hombres (Is 6,9s.; Jr 10,23; Prov 21,1) no disminuye la autonomía y la responsabilidad humana (Éx 9,12.34; Si 15,11-20) – pues el hombre, creado a imagen y como semejanza de la divinidad, es interlocutor de Dios (Gn 1,26; Si 17,1-12), entregado a sus propias deliberaciones (Si 15,14; ↗ imagen y semejanza de Dios). Pero el iniciador único, a lo largo de todas las fases de la historia de la alianza, es Yahveh (Dt 7,6-9; Ez 16,3-14), por lo que, para expresar el poder renovador de su libertad en su acción de elección y de salvación, el Deuteroisaías recurre incluso a la terminología de la creación (Is 43,1.15.19), poniendo así de relieve la indisponibilidad esencial de su inclinación amorosa al hombre, ya implícita en la promesa de asistencia de Éx 3,14 y explicitada en 33,19: «Hago gracia al que yo quiero hacerla y tengo misericordia de quien yo quiero tenerla». La prohibición de imágenes y del abuso del nombre de Dios preserva la inviolabilidad de esa libertad divina (Éx 20,4.7). Ni siquiera el templo es garantía de su presencia, sino tan sólo el lugar al que se espera que descienda en virtud de su benevolencia (1 Re 8,27-30; Is 66,1s.). A Israel se le pide, sobre todo, que responda a sus deberes frente a Yahveh mediante «el cumplimiento de la voluntad divina» (Dt 26,16ss.; Am 3,2; Sal 40,7ss.). A partir de Oseas, se proclama al Dios de la alianza como Dios del amor (incluso del «amor eterno»), expresando así el más hondo motivo que ha guiado desde siempre sus acciones (Os 11; 14,5; Jr 31,3; Is 54,8s.); precisamente en la libertad de Dios para la mayor de las gracias, la que renuncia a imponer el castigo por otra parte merecido, manifiesta su fidelidad a sí mismo y a su decisión originaria (Gn 8,21s.; 9,8-17; Os 11,1-9; Jon 4,2.11). La disposición de Israel a contar, en la secuencia contingente de las acciones divinas (a menudo recordadas en plural colectivo: Jue 2,7; Sal 77,12) con la continuidad de

un proyecto salvífico (Is 14,24-27; 46,10), ha promovido decisivamente el origen del pensamiento histórico y ha encauzado a Israel, con pleno conocimiento del ↗ ocultamiento de Dios y de sus inescrutables caminos (Is 40,28; 45,15; 55,8s.), a apostar por la fiabilidad de sus promesas (Dt 7,8s.; Is 41,8ss.; Ez 20,5): «¡Yahveh, Yahveh! Dios compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en amor y fidelidad...» (Éx 34,6). ↗ Historia de la salvación.

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento y en la predicación de Jesús se da por supuesta la concepción veterotestamentaria de la libertad de Dios y de sus actuaciones (Mt 6,10.26-32; 10,29s.; Mc 10,27; 13,19; Rom 4,17; Heb 11,3), pero es sobre todo el acontecimiento que ellos mismos testifican el que se fundamenta en esa libertad divina. No sólo el momento de la irrupción de la *basileia* (Mc 1,15; cf. Gál 4,4), sino también la participación en ella (Mc 4,11; 10,25ss.; Lc 12,32), la elección de los pequeños (Mt 11,25s.; 1 Cor 1,26ss.), el verdadero conocimiento de Dios (1 Cor 8,2s.; Gál 4,9), la fe y la comunión con Cristo (Jn 6,37.44; Flp 1,29; Ef 2,8), todas estas cosas son disposición y don libre de Dios. Ya el contenido mismo de la proclamación de Jesús pone bien en claro hasta qué punto está aquí implicada la libertad de Dios – pues la esencia de su autoridad consiste, en efecto, en que reclama la bondad incondicional de Dios para su propia y actual actividad, es decir, determina específicamente la relación libre de Dios con el hombre, de modo que puede explicitarse a la luz de la resurrección la significación escatológica de su historia, que también concierne a Dios: la actuación poderosa de Jesús como obediencia frente a la voluntad del Padre (Jn 4,34; 5,30; Mt 12,50; 26,42), su entrega hasta la muerte como prueba del amor irrevocable de Dios (Jn 3,16; Rom 5,8; 8,31-39), la presencia actual de esta entrega en el Espíritu como comunión real con Dios y como arras de la plenitud escatológica (Rom 5,5; 8,15ss.23s.; 2 Cor 1,22) y Cristo mismo como el «sí a todo cuanto Dios ha prometido» (2 Cor 1,20). Dado que Dios en cuanto revelador último y su voluntad originaria son una sola y misma cosa, en Jesucristo se manifiesta el designio salvífico eterno y libre de Dios (Ef 1,3-14), a saber: que Dios lo ha creado todo en él, por él y para él (Col 1,16; Jn 1,3), que ha destinado de antemano a los hombres a equipararse a la filiación de Jesús (Ef 1,4s.; Rom 8,19.28s.) y a ser incluidos en la comunión del amor que une al Padre y al Hijo y constituye la esencia de Dios (Jn 17,21ss.; 1 Jn 4,8). Y aunque el proyecto salvífico de Dios es irrevocable (Rom 4,21; 11,29; Heb 6,13-18), la marcha de la historia se mantiene abierta y su consumación está reservada a Dios (Mc 13,32; 1 Tes 5,2; Hch 1,7). Específicamente Pablo, que ha reflexionado, con la mirada puesta en el llamamiento de Israel, sobre la dialéctica de la elec-

ción de la gracia y ha acentuado la libertad de Dios en esta elección, pone punto final con la alabanza de los inescrutables caminos de Dios y con la esperanza en su misericordia para todos (Rom 9-11).

◆ Bibliografía: E. Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden,* Tu [2]1967; MySal 2, págs. 226-271 (A. Deissler) (trad. española. Ma 1969ss.); Pannenberg G 1, págs. 296-346; Pannenberg Sy 1, págs. 389-483; 2, págs. 15-76.

Thomas Pröpper

Libertos

Con el préstamo latino *libertini* (griego: λιβερτίνοι) se designa en Hch 6,9 a los miembros de una comunidad sinagogal jerosolimitana. Se trataba de judíos liberados de la esclavitud romana asentados en Jerusalén. Contaban para sus reuniones con una sinagoga propia, tal como hacían también los judíos grecoparlantes, por ejemplo de Cirenaica o de Alejandría. Cuando el judeocristiano grecoparlante ↗ Esteban entró en esta sinagoga, se rechazó su testimonio cristiano y fue lapidado hasta morir.

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 269s. (H. Strathmann); 7, págs. 835s. (W. Schrage); J. Jeremias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Ma 1977; M. Hengel, «Zwischen Jesus und Paulus», ZThK 72 (1975), págs. 151-206.

Alfons Weiser

Lida

(Hebreo לֹד *[lod]*, grecizado en Λύδδα en la época helenista, h. el 200 d.C. cambió de nombre, por el de Dióspolis [Διόσπολις], «ciudad de Zeus»). Vestigios arqueológicos de poblamiento en el Neolítico y el Calcolítico. El topónimo figura en testimonios literarios bajo Tutmosis III (s. xv a.C.). El emplazamiento estaba condicionado por la conexión Oeste-Este Hope (Jaffa)-Jerusalén y la ruta Norte-Sur Damasco-Egipto. Aparece mencionada en el el Antiguo Testamento en Esd 2,33; Neh 7,37; 11,35; 1 Cró 8,12. Hacia el 145 a.C. fue separada de Samaria y cayó en poder de los macabeos y, por tanto, bajo Judá (1 Mac 11,34.57).

Según Hch 9,32-35, con ocasión de un «viaje de visita» de Pedro a las comunidades de la llanura de Sarón, «a los santos que habitaban en Lida», curó milagrosamente a un paralítico llamado Eneas. Junto con la vecina ↗ Jope, (9,36-43), fue punto de partida de un movimiento cristiano de conversión.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 346s. (M. Hunt, J. Kaplan); R. Riessner, *Das grosse Bibel-Lexikon,* vol. 2, Wuppertal 1988, págs. 895s. (bibliografía).

Benedikt Schwank

Lilit

(Hebreo לִילִית *[lilit]*, acadio *lilītu*, sumerio *lil*, «viento»), demonio femenino

que, junto con *lilū* y con (*w)ardat lilī* (sierva de Lilu), señorea sobre la tempestad, encarna los deseos sensuales, trae la enfermedad y la desgracia. En el Antiguo Testamento sólo se la menciona en Is 34,14 (bajo la forma לַיְלָה *[lailā]* «noche», ya degradada a la condición de «fantasma nocturno», en un vaticinio profético de castigo sobre Edom: Lilit tiene su morada en el desierto, entre hienas y perros salvajes. En el Talmud, Lilit fue la primera mujer de ↗ Adán, también formada del polvo. La mística judía la describe como madre de numerosos demonios y estranguladora de niños.

◆ Bibliografía: H. Wildberger, *Jesaja* (BK.AT 10,3), Nk 1982, págs. 1347ss.; NBL 2, págs. 646s. (B. Rauschenbach); V. Tanghe, «Lilit in Edom Jes 34,14», EThL 69 (1993), págs. 125ss.; DDD, págs. 973ss. (M. Hutter).

Hedwig Lamberty-Zielinski

Limosna

En la Biblia y el judaísmo se entiende por limosna (del griego ἐλεημοσύνη) determinados donativos en favor de los pobres. El término griego significa en primer lugar «compasión», aunque más tarde el campo semántico se centró en la limosna. En los LXX designa sobre todo un «acto social y misericordioso», que en el Antiguo Testamento puede estar subsumido bajo ↗ justicia (p. ej., Is 1,27; ejemplo 59,16; Sal 33,5; Dn 4,24). Se refieren claramente a la limosna Prov 21,26 LXX; Tob 4,5-16; Si 29,10; TestJob 9,8; 10,3 y en Mt 6,2.3; Lc 12,33; Hch 3,2-6; 9,36; 10,2.4.31; 24,17. Con la limosna se obtiene, según el Antiguo Testamento y la teología judía, un tesoro en el cielo (Tob 4,9; Si 3,31; 29,12; SalSa 9,5; Henesl 62s. [redacción larga]; Lc 12,21.33; Mt 6,19s. Alcanza, al igual que el ↗ sacrificio (Tob 4,7-11; Si 32,5), la expiación de los pecados (Prov 11,4; Tob 12,8s.; Dn 4,24; Si 3,14.30; 35,4; bShabbat 151b cf. Prov 10,12) y es presupuesto de la salvación (Is 58,6-12). Según la concepción griega clásica, por el contrario, la limosna no es una obra meritoria, porque aquí –y a diferencia del judaísmo– no se contempla la idea de una recompensa divina por obras de caridad.

El *Nuevo Testamento* valora en conjunto los donativos entregados como limosna como actos de amor y «buenas obras». En la doble obra lucana, la limosna es una demanda central a los ricos para que socorran a los pobres de la comunidad (Hch 2,45; 3,11; 4,35 y otros). Aunque Lc da por supuesta la idea escatológica de la ↗ retribución, para él (tal vez con la excepción de Lc 11,41) la limosna no es simplemente una obra meritoria, sino una ayuda caritativa. Aquí, el modelo a imitar es la acción misericordiosa de Dios (Lc 6,36). Lc no conoce la diferencia sinagogal entre limosna y acto de amor, pero dispone, en cambio, de todo un arsenal de palabras para la realidad menciona-

da (p. ej., «hacer el bien»: 6,27.33.35; «tener compasión»: 10,33; «procurarse amigos»: 16,9). Según Mt 6,2ss. (6,2-18 se inserta en la tríada ya conocida por Tob 12,8: limosna, oración y ↗ ayuno), el cristiano debe dar limosna desinteresadamente para que por sus buenas obras sea glorificado no él (v. 2), sino el Padre que está en el cielo (5,16) y que no dejará ninguna buena obra sin recompensa (6,4). Fuera de los evangelios y los Hechos no figura la palabra, pero sí la realidad significada (cf. por ejemplo Rom 12,9; 1 Pe 4,8-11; Sant 2,14-17). Especial importancia adquiere la limosna en las colectas paulinas (Rom 15,15-18; 1 Cor 16,1ss.; 2 Cor 8s.; Hch 24,17 y otros), que Pablo interpreta como señal de comunión y deseo de incorporación de los cristianos de la gentilidad a la protocomunidad de Jerusalén.

◆ Bibliografía: RAC 1, págs. 301-307; EWNT 1, págs. 1043-1045; NBLex 1, págs. 78s.; H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchr. Altertum,* Ut 1967; R. Heiligenthal, «Werke der Barmherzigkeit oder Almosen?», NT 24 (1983), págs. 289-301; H. Giesen, *Christliches handeln,* F 1982, págs. 146-166.

Heinz Giesen

Listra

Ciudad de Licaonia, en Asia Menor (Hch 14,6), al suroeste de Konia, la antigua Ikonium (colina de ruinas en la actual aldea de Hatunsaray), elevada por el emperador Augusto a colonia militar para garantizar la seguridad de la nueva provincia de ↗ Galacia. Desempeñó una importante función en la temprana historia misional y fue varias veces visitada por Pablo: la primera vez en compañía de ↗ Bernabé (curación de un paralítico, peligro de ser adorados como Zeus y Hermes [típica pareja de divinidades griegas], predicación y lapidación [Hch 14,8-20, cf. 2 Tim 3,11]). Más adelante, Pablo se ganó en esta ciudad a ↗ Timoteo como colaborador (Hch 16,1ss.).

◆ Bibliografía: B. Gärtner, «Paulus und Barnabas in Lystra», SEÅ 27 (1962), págs. 83-88; C. J. Hemer, «The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History,» WUNT 49 (1989), págs. 110ss.

Winfried Elliger

Litóstroto

(Griego τὸ λιθόστρωτον), denominación de una superficie llana (στρώννυμι), enlosada con baldosas de piedra (λίθοι). Según Jn 19,13, aquí se desarrolló el proceso y la condena de Jesús. (Se le aplica también el nombre de *gabatta,* del arameo *gbt'* «altura»). Para la administración de la justicia había, *delante* del ↗ pretorio, un βῆμα, un «lugar elevado», en el que se colocaba la silla del juez *(sella curulis),* mientras que los asistentes se hallaban de pie, en la explanada enlosada (Josefo, bell.

Iud. II, 175ss. [cf. Pilato] y 301-308 [Floro]). Las localizaciones dependen del lugar del pretorio: en el valle del Tiropeón (época bizantina), en el arco del *Ecce Homo* (desde la Edad Media hasta hoy día) o, recientemente, en la ciudadela de Jerusalén.

◆ Bibliografía: P. Benoit, «L'Antonia d'Hérode le Grand et le Forum Oriental d'Aelia Capitolina», HThR 64 (1971), págs. 135-167; M. A. de Sion, *La Forteresse Antonia à Jérusalem et la question du Prétoire,* Jr 1956; B. Pixner, «Noch einmal das Prätorium. Versuch einer neuen Lösung», ZDPV 95 (1979), págs. 58-86.

Max Küchler

Llaves, poder de

Las fórmulas latinas *potestas clavium, claves* y su paralelo *potestas ligandi* o *solvendi* [atar y desatar] son expresiones metafóricas para designar el poder de disposición ejercido en la Iglesia, en diversos niveles y por diversos titulares, en asuntos espirituales. Esta idea se remonta a la antigua concepción, también bíblica, de la existencia de ámbitos situados en el Más Allá (cielo, ↗ mundo subterráneo) al que únicamente tiene acceso el portador autorizado de la llave. Y éste es, según Ap 1,14, Cristo, en cuanto que es el ↗ Mesías prometido de la dinastía de ↗ David, que tiene en su mano la llave (Ap 3,14s.; cf. Is 22,22). Según Mt 16,19, Cristo hizo entrega de «las llaves del reino de los cielos» a ↗ Pedro, a una con el poder de atar y desatar, también concedido a los discípulos (Mt 18,18). Pedro puede, por consiguiente, no sólo vigilar (como portero) el acceso al reino de Dios, sino también regular las entradas. En Lc 11,52 se habla de «la llave del saber», pero no puede afirmarse con seguridad si aquí se trata de la llave hacia el conocimiento *(genitivus obiectivus)* o del conocimiento mismo de las llaves *(genitivus subiectivus).* A partir de estos elementos se han desarrollado en el curso de la historia de la teología y de la Iglesia las concepciones del poder espiritual, siempre bajo la marca de las llaves.

◆ Bibliografía: EKL[3] 4, págs. 81ss.; HDG vol. 4/3; B. Tierney, *Origins of Papal Infallibility,* Le 1972.

Wolfgang Beinert

Logia, Fuente de los

1. Historia de la investigación. 2. Reconstrucción y género literario de Q. 3. Contenido.

1. Historia de la investigación

La controversia iniciada a finales del s. XVIII acerca de la génesis de los evangelios sinópticos halló una solución determinante para la investigación posterior en la teoría de las ↗ Dos Fuentes (Holzmann, 1863). El filósofo de Leipzig Chr. H. Weisse fue el primero en descubrir, el año 1833, que los pasajes en que Mt y Lc coinciden entre sí *con independencia de Mc* han elaborado, además de Mc, otra fuente. Por influencia de Papías, se la designó inicialmente

como Λ (= *logia,* palabras sentencias) y, desde Wrede, con Q (del alemán *Quelle,* fuente). En un primer momento se entendía que Q era una colección parenética de sentencias de Jesús que complementaban la proclamación de Cristo, pero a partir de Tödt se abrió paso la hipótesis de que Q presupone a su vez un esquema kerigmático *propio,* que se distingue característicamente del ámbito de la tradición antioqueno-paulina y posibilita el acceso a la historia y la teología del movimiento palestino en torno a Jesús en una fase temprana. Este valor de la fuente para la historia del cristianismo explica su creciente interés en la investigación occidental. Mientras que la primera Q se explicaba a partir sobre todo de presupuestos profético-apocalípticos (Steck, Hoffmann, Sato), en la segunda fase se acentuaba su carácter sapiencial (Robinson, Kloppenburg) o se postulaba incluso una cercanía a la escuela cínica (Mack).

2. Reconstrucción y género literario de Q

La concordancia, a veces incluso en parte literal, del material de Q en Mt y Lc hace probable la existencia de un común documento anterior en griego. Las diferencias entre ambos deben ser atribuidas más a la redacción mateana y lucana que a dos recensiones distintas de Q (Q^{Mt}, Q^{Lc}). Los *logia* estaban ordenados, ya en Q, en composiciones discursivas. Mt los agrupó temáticamente en sus grandes discursos y los coordinó con la tradición, mientras que Lc los integró en bloques (junto con su material lucano propio), en el contexto narrativo marcano, aunque dándoles un tinte griego en cuanto al estilo y el contenido. En ese sentido, no conservaba el texto literal, pero se atenía, en cambio, mejor, considerado en su conjunto, a la secuencia y el alcance de las composiciones Q (de ahí que las citas en el caso de Lc mantengan la abreviación Q): proclamación del castigo del Bautista: 3,7ss.16b.17; bautismo y tentación de Jesús: 3,21s.; 4,1-13; primer discurso de Jesús: 6,20b-23.27-38.41-49; la fe de un pagano: 7,1-10; el Bautista y Jesús: 7,18-28; (¿16,16?); 7,31-35; instrucciones para la misión: 9,57-60; 10,2-16.21-24; enseñanza de la oración: 11,2ss.9-13); expulsión de demonios: 11,14-26; contra esta «generación»: 11,29-35.39-44.46.52.47-51 exhortaciones a los discípulos: 12,2-12.22-34.39-46.51-59; castigo sobre Israel: 13,18-29.34s.;14,16-24; exigencias del seguimiento: 14,26s.; 17,33; 14,34s.; 15,4-7; 16,13(¿16?).17s.; 17,1-6; panorámica escatológica: 17,23-37; 19,12-26; 22,28.20.

Se discute si la redacción global de la tradición se llevó a cabo mediante una sola operación (Liebermann, Hoffmann) o a lo largo de diversas fases (Kloppenburg supone, por ejemplo, la existencia de una precedente colección de discursos sapienciales). Como Q 13,35 tiene a la vista la destrucción de Jerusalén, la fecha de la redacción final debe situarse en torno al 70 d.C. También los duplicados-Mc

presuponen una tradición (oral) más larga. No son probables los contactos literarios entre Mc y Q. A pesar de las analogías con los escritos sapienciales antiguos, Q no puede ser unilateralmente incluida en este género. En Q, en efecto, la exhortación sapiencial está al servicio de la proclamación profético-apocalíptica de la salvación y el castigo (cf. Sato). Hay que contar más bien con un «*Sitz im Leben* cambiante» (Zeller): la transmisión del material Q se produjo probablemente a través de predicadores judeocristianos ambulantes en Galilea y la redacción final presupone el fracaso de la misión y la formación de una comunidad propia (¿en Siria?).

3. CONTENIDO

En Q se ha conservado el *evangelio* de profetas ambulantes carismáticos que, a la espera de la nueva venida de Jesús, siguieron proclamando su mensaje de la *basileia* (Q 10; 12,2-12). En la angustiosa situación político-económica que antecedió a la guerra judío-romana, sitúan en el centro de su mensaje la promesa de salvación de Jesús a los pobres (6,20b; 7,22; cf. Is 61,1), exhortan al amor a los enemigos y a la ayuda mutua (6,27-36), a la confesión sin temor y a la búsqueda del reino de Dios (12). La sentencia que se emitirá en el día del juicio depende de que se hayan «puesto en práctica», o no, las palabras de Jesús (6,46-49). Su colección sobre los «hijos de la paz» (cap. 10) se enfrenta al movimiento de rebelión zelota. El relato de las tentaciones permite percibir un enfrentamiento con el mesianismo nacionalista (cap. 4). La tradición profética deuteronomista permitió a la redacción final integrar el rechazo de Juan y Jesús, y también el de los discípulos en cuanto mensajeros proféticos de la sabiduría, en un contexto de interpretación teológica. Será esta «misma generación» la que sufrirá el castigo inminente (6,22s.; 7,31-35; 11,49ss.; 13,34s.). El título cristológico central es ↗ Hijo del hombre. En cuanto tal, Jesús es el mandatario de Dios en el acontecimiento del juicio final (11,30; 12,40; 17). A Jesús se le identifica con el que «bautizará con fuego», cuya venida anuncia Juan en su condición de «preparador de los caminos» (3,16; 7,18-28). Confesar a Jesús es determinante para el fallo de la sentencia (12,8) y alude ya ahora a los verdaderos «hijos de la sabiduría» (7,34s.). A ellos se les revela la plenitud de poder escatológica de Jesús (Q 10,21s.). A su lado juzgarán un día a Israel (22,28.30).

◆ Bibliografía: C. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte,* L 1838; H. J. HOLTZMANN, *Die synoptische Evangelien,* L 1863; P. WERNLE, *Die synoptische Frage,* Fr 1899; T. W. MANSON, *The Sayings of Jesus,* Lo 1937; D. LÜHRMANN, *Die Redaktionen der Logien,* Nk 1969; S. SCHULZ, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten,* Z 1972; W. SCHMITHALS, *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* B 1985 (bibliografía); H. VON LIPS, *Weisheitl. Traditionen im NT,* Nk 1990; B. L. MACK,

The Lost Gospel, San Francisco 1993; F. Neirynck, *Q-Synopsis,* L 1995; H. T. Fleddermann, *Mark and Q,* Lv 1995;A. Lindemann (dir.), *The Saying Source Q and the Historical Jesus,* Leuven-Sterling 2001; S. Hultgren, *Narrative Elements in the Double Tradition: A Study of Their Place within the Framework of the Gospel Narrative,* B-NY 2002; M. Casey, *An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke,* C-NY 2002; M. Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Prioriy and the Synoptic Problem,* Harrisburg 2002; Ch. Heil, Christoph, *Lukas und Q: Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangelien Q,* BZNW 111, B-NY 2003; D. Burkett, *Rethinking the Gospel Sources: From Proto-Mark to Mark,* NY-Lo 2004; R. Valantasis, *The New Q: A Fresh Translation with Commentary,* Lo-NY 2005.

Paul Hoffmann

Logion

(Griego λόγιον, «sentencia»), denominación que a veces empleaban los Padres de la Iglesia para referirse al conjunto de la tradición jesuana pero que la ↗ historia de las formas restringe a palabras de Jesús transmitidas originariamente por una tradición independiente.

◆ Bibliografía: G. Schille, «Was ist ein Logion?», ZNW 61 (1970), págs. 172-182.

Thomas Söding

Logos

1. Significación del término en el campo de la filosofía. 2. Teología bíblica.

1. Significación del término en el campo de la filosofía

a) Logos es la forma sustantivada del verbo λέγειν, que en el lenguaje prefilosófico de las primeras etapas griegas significaba primariamente «recoger», «juntar» y luego «contar», «enumerar», para pasar al final al significado «decir». De acuerdo con ello, en el griego temprano, y más en especial en la epopeya homérica, el término es estudiado básicamente como la reproducción más completa posible del contenido de un hecho interesante o digno de ser sabido.

b) El vocablo adquirió relevancia filosófica por vez primera con Heráclito, que lo entendió en el sentido de un principio metafísico como la unidad (del todo) divino, situado por encima de toda contradicción, inmanente a todas las cosas, que estructura todas las contradicciones del mundo aparente y, como ley universal a un mismo tiempo material/inmanente y espiritual/trascendente, ordena y dirige el movimiento del cosmos, que sólo es captado por unos pocos, los espiritualmente «despiertos», mientras que escapa a la percepción de la mayoría, de los espiritualmente «dormidos».

c) En el lenguaje de Platón, el logos designa: α) el discurso en cuanto formación lingüística compuesta de sustantivos y verbos, β) el enunciado bien fundamentado que formula una pretensión de verdad, γ) la defi-

nición que expresa la esencia abstracta de un ente y δ) la razón dianoética como capacidad de conocimiento, junto con su actividad.

d) Aristóteles define el logos en cuanto discurso hablado como formación acústica constituida por varias partes dotadas de significación (φωνή σημαντική). Así entendido, consta de tres elementos: el que habla, el contenido de lo que se habla y el destinatario.

e) La *Stoa* entiende por logos como principio metafísico una fuerza a la vez pneumática y material que penetra la totalidad del cosmos y determina plenamente todo el acontecer intramundano.

f) Filón de Alejandría desarrolló una especulación muy matizada y diferenciada acerca del logos. Según su doctrina del doble *logos* se da, tanto en el universo como en la naturaleza de cada persona, un logos (1) que produce el mundo sensible, que representa la totalidad de las ideas o de las fuerzas que forman el mundo, al que el propio Filón designa como no siendo en sí mismo imagen divina de Dios, sino como su Hijo primogénito, como pre y protoimagen o respectivamente como sello arquetípico del mundo visible, como herramienta de Dios que actúa mediante la división de las ideas para la formación del mundo y es entendido, por consiguiente, como esencia intermediaria entre el Dios increado y el mundo creado, que une ambas realidades y a la vez las separa. El segundo (2) logos en el cosmos es el de las entidades sensiblemente perceptibles, que son imitaciones y copias de las ideas arquetípicas. El logos en el hombre se divide en (3) el logos de la razón, interior, capaz de llegar a la verdad, el logos de la razón, aunque no necesariamente verdadero y (4) el logos del lenguaje humano en el que se revela el anterior.

g) En el esquema sistemático de Plotino, el logos designa la forma racional inmaterial eficiente o respectivamente alienante o enajenante de una hipóstasis superior en la inmediatamente inferior, pero sin llegar a ser hipóstasis.

◆ Bibliografía: W. J. Verdenius, «Der Logos-Begriff bei Heraklit und Parmenides», *Phronesis* 12 (1968), págs. 99-117; E. Früchtel, *Weltentwurf und Logos. Zur Metaphysik Plotins,* F 1970; G. D. Farandos, *Kosmos und Logos nach Philon von Alexandrien,* Wu 1976; R. Desjardins, *The Rational Enterprise. Logos in Plato's Theaitetus,* NY 1990; HWP 5, págs. 491-499; TRE 21, págs. 432-437.

Markus Enders

2. Teología bíblica

a) El hecho de que en los LXX, para la traducción de los términos hebreos דָּבָר *[dābār]* y מִלָּה *[millāh],* «palabra, discurso») por λόγος y ῥῆμα, sólo en los libros proféticos y sapienciales se registre un predominio a favor de logos (ThWNT 4, pág. 91) se debe al hecho de que estos libros se tradujeron al griego más tarde que el Pentateuco y estaban, por consiguiente, más expuestos a la influencia de la cultura

helenista, con su énfasis en el discurso sobre el logos. Si bien inicialmente el logos implicaba un factor racional (TRE 21, págs. 433s.), el concepto adquirió en los contextos bíblicos una dinámica propia, dado que aquí la *palabra,* entendida como poderosa autoenajenación de Dios, se convierte en el elemento determinante de la historia, da o quita la vida, abre o cierra el futuro. El hombre encuentra previamente dado este logos tanto en su propio interior como en las estructuras del mundo, y debe permitir que *se diga* a sí mismo. Ambos Testamentos conocen una multitud de concepciones sobre la palabra de Dios. Aquí, el rasgo específicamente neotestamentario consiste en que entiende a Jesús como el mensajero último y definitivamente válido de la Palabra de Dios (Mc 2,1; cf. 1,14s.; 4,14; Mt 13,19; Lc 5,1; Jn 14,24b y otros). Este Jesús se inserta, por tanto, constitutivamente, en cuanto portador de la salvación escatológica testificado por Dios en su resurrección, en el anuncio postpascual de la palabra de Dios. A partir de aquí, los no muy numerosos testimonios neotestamentarios de un empleo absoluto o personal del Logos se entienden hasta cierto punto como testimonios en favor de Jesús mismo (Jn 1,1.14; 1 Jn 1,1; Ap 19,13).

b) El Logos en el «corpus johanneum».

α) El axioma básico del *prólogo de Juan* (Jn 1,1-18) es la identificación del Logos preexistente con Jesucristo (v. 17), en cuanto que, según el v. 14, que configura el clímax del texto, él es el Logos en persona hecho carne. A partir de esta identificación debe entenderse el entrelazamiento tridimensional de las relaciones en que está inserto el Logos: su relación a *Dios* (vs. 1s.18b), al *mundo* (vs. 3,10s.) y a los *hombres* que le aceptan en la fe como Logos encarnado (vs. 12.14.16). Cuando en 1s. (cf. 18b) se acentúa su preexistencia respecto al mundo y su igualdad originaria con el único *Dios,* en cuya comunión/comunidad ha estado siempre, esta afirmación debe ser entendida como extrapolación prototemporal de la convicción de que el Logos (encarnado en Jesús) es la autoarticulación absolutamente válida de Dios desde la eternidad. La afirmación de 3.10b del origen del *mundo* a partir de la mediación creadora de este Logos sirve, frente a la opresora experiencia de que Jesús ha sido rechazado por el mundo (vs. 10b.11b), para confirmar la significación salvífica del Logos, que afecta a *todos* los hombres, porque les habla en su condición originaria de seres creados. El hecho de que este Logos sea carne en Jesucristo, es decir, sea experimentable en su gloria divina (v. 14), fundamenta, en fin, la comunidad eclesial (vs. 14-16) o posibilita la «filiación divina» (v. 12) que lleva soteriológicamente a su consumación la condición de seres creados de quienes creen en él como «Hijo unigénito del Padre» (vs. 14.18b).

El contenido *pragmático* del Prólogo se deriva del hecho de que es el texto inaugural del evangelio y ofrece, en cuanto tal, una reflexión

anticipada acerca de las obras y las palabras de Jesús sobre su propia persona (lo que tal vez pueda aclarar la limitación del concepto absoluto del Logos únicamente al Prólogo), y lo hace, además, desde el punto de vista del «de dónde», del origen de Jesús (de su ἀρχή: la pregunta acerca de su «adónde» está reservada al *corpus* del escrito, que culmina en el relato de la pasión y la resurrección). En concreto, el Prólogo, en el que se inserta el inicio del relato sobre el Bautista (vs. 6s.15), o respectivamente su afirmación de la realidad de la encarnación, que se corresponde con la valoración teológica de lo creado situada en el centro (vs. 3,10b) y que ya no se vuelve a mencionar en el *corpus* del libro, podrían estar orientados contra una cristología dualista del bautismo (cf. 1 Jn) que vinculaba la condición de Revelador de Jesús no a su persona en cuanto tal sino únicamente al hecho de que estaba dotado de y autorizado por el Espíritu, una autorización que se manifestaba en sus obras y sus palabras y cuya fecha inicial se situaría en el bautismo del Jordán.

En perspectiva *histórico-religiosa,* la cristología del Logos hunde sus raíces en el mito sobre la sabiduría del judaísmo temprano, dado que dicho mito habla (al igual que el Prólogo) de la sabiduría en el sentido de la teología de la creación (Prov 8,22s.27.29s.; Si 24,9; Sab 7,22; 9,9). En perspectiva *soteriológica,* reflexiona acerca de la relación de la sabiduría con Dios («principio de sus caminos»: Prov 8,22; cf, 8,30; Sab 7,25s.) e incluye también la experiencia de su rechazo en el mundo (Prov 1,24-33; Henet 42,1-3). Aquí, tanto el concepto absoluto de Logos del Prólogo (en lugar de σοφία) como su parentesco con ↗ Filón de Alejandría (que también concibe el Logos, la razón creadora de Dios, como una realidad *anterior* a la creación [opif. 17.20.24], le llama Θεός, sin artículo [somn. I, 228ss.; cf. Jn 1,1] y le describe, con la ayuda del todavía no testificado en el Antiguo Testamento δ'οῦ [cher. 127; cf. Jn 1,3; 1 Cor 8,6; Col 1,16; Heb 1,2; Dorrie, *Praepositionen*], como mediación creadora, etc.), señalan que debe partirse de la idea de una evolución ulterior de la especulación sapiencial del judaísmo temprano bajo la influencia de la filosofía griega sobre el Logos (*Stoa* y platonismo medio), una evolución comprensible a partir de la interpretación de la palabra creadora divina de Gn 1 (cf. ya antes de Filón, en Aristóbulo: Fragm. 4 [Eus., praep. XIII, 12, 3s.7s.], Fragm. V [ibídem XIII, 12,10-13]: JSHRZ 3/2, págs. 274-279). Textos gnósticos posteriores paralelos a Jn 1, que no pueden explicarse de forma convincente como una dependencia literaria del Prólogo, indican que se han dado diversas evoluciones de este mito de la sabiduría también a lo largo de una línea que avanza en dirección a la ↗ gnosis (Tobin: AncBD 4, pág. 353; cf. sobre todo el Tratado «La triforme Protennoia» [NHC

XIII, 1, especialmente 46,5-50,20] cuya superficial pincelada cristiana puede tener carácter secundario; AJ [NHC II,1: 30,11-31,31] etc.). Teniendo en cuenta la tradición hímnica de Col 1,15-20 y Heb 1,2s. (cf. ya en 1 Cor 8,6), que se mueve asimismo dentro de la zona de influencia de la especulación sobre el Logos del judaísmo temprano, y considerando además que también Jn 1,1-18 podría apoyarse en un antecedente hímnico, se advierte que la cristología del Logos del Prólogo está mucho menos asilada en el Nuevo Testamento de lo que a primera vista sugiere el uso singular de este título. El empleo de *memra d'Adonai* en el tárgum y en el *midrash* (Bietenhard) no contribuye a su comprensión, porque el concepto no incluye aquí ninguna especulación específica sobre el Logos, dado que se trata de un simple recurso lingüístico para aludir a la trascendencia de Dios.

β) Mientras que el Prólogo, en cuanto texto de apertura, quiere proteger al evangelio frente a erróneas interpretaciones, 1 Jn ofrece, a través de su argumentación contra quienes no reconocen que Jesucristo «ha venido en carne» (4,2; cf. 2 Jn 7), el «comentario» de la comunidad histórica concreta (según 1 Jn 2,10s. se había producido ya una escisión en la comunidad a propósito de este tema cristológico). En este sentido, el proemio de la primera carta establece, con su frase sobre el «Logos de la vida» (1,1) una conexión con el prólogo del evangelio para perfilar, avanzando un paso más, el aspecto de encarnación, junto con la función eclesiológica inherente a ese aspecto de los primeros testigos que vivieron en la cercanía del Logos corporal. «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado acerca de la Palabra de la vida».

γ) En la afirmación de Ap 19,13b, según la cual el Cristo de la parusía juez de los pueblos lleva el nombre de «Logos de Dios», no hay un residuo de la cristología joanea, sino que debe derivarse de Sab 18,15s., donde en una descripción de la última plaga de Egipto se dice del Logos personificado que ha venido del cielo como implacable guerrero para sembrar la muerte en la tierra entera con la aguda espada de la palabra de Dios, es decir, con el irrevocable decreto divino (cf. Ap 19,19; Heb 4,12). Junto con las restantes denominaciones honoríficas de 19,11.16, este nombre podría señalar aquí el cumplimiento de la palabra profética del Apocalipsis en la parusía de Cristo que se manifiesta para el juicio (Frey, pág. 405).

c) Aunque el Prólogo de Jn, con su imagen del Logos como el *concretum universale,* invitaba formalmente a sus posteriores expositores a explicaciones filosóficas y cristológicas, debe recordarse que, en sí mismo, Jn 1 sólo pretende ser un metatexto de la *Vita Iesu* narrada en el evangelio, es decir, que el dato fundamen-

tal permanentemente entregado a la reflexión teológica es la *Vita* en su concreción histórica.

♦ Bibliografía: H. Dörrie, «Präpositionen und Metaphysik», en ídem, *Platonica Minora*, M 1976, págs. 124-136; M. Theobald, *Die Fleischwerdung des Logos. Studien zum Verhältnis des Joh-Prologs zum Corpus des 4. Evangeliums und zum 1. Johannesbrief* (NTA NF 20), Ms 1988; ANRW II, 19/2, págs. 580-618 (H. Bietenhard); G. Neyrand, «Le sens de 'logos' dans le prologue de Jean», NRT 106 (1984), págs. 59-71; T. H. Tobin, «The Prologue of John and Hellenistic Speculation», CBQ 52 (1990), págs. 252-269; H.-J. Klauck, *Die Johnannesbriefe* (EdF 276), Da 1991; M. Theobald, «Le prologue johannique et ses 'lectures implicites'. Remarques sur une question toujours ouverte», RSR 83 (1995), págs. 193-216; AncBD 4, págs. 348-356; DDD, págs. 983-993; EWNT 2, págs. 880-887; RGG³ 4, págs. 434-440; ThWAT 2, págs. 90-133; ThWNT 4, págs. 69-140; TRE 21, págs. 432-444; P. M. Phillips, *The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading*, Lo 2006; E. Nutu, *Incarnate Word, Inscribed Flesh: John's Prologue and the Postmoderne*, Sheffield 2007.

Michael Theobald

Lot

(Hebreo לוֹט *[lōṭ]*, griego Λωτ), según Gn 11,27P hijo de Harán y sobrino de ↗ Abrahán (también Gn 14,12), a quien acompañó en su marcha a Canaán (Gn 12,4.5 JE/P). Se separó de su tío para instalarse en el fértil valle del Jordán y fijó su residencia en Sodoma (Gn 13,7-12 JE [P]). Sacado, junto con su mujer y sus dos hijas, por dos mensajeros (de Dios) de la ciudad, condenada a la destrucción (aunque durante la huida la mujer quedó convertida en estatua de sal), buscó refugio en Soar, en una cueva de la montaña (Moab) (Gn 19,1-30 JE [P]). Allí, emborrachado por sus hijas e inducido al incesto con ellas, se convirtió en el antepasado de ↗ Moab y de ↗ Amón (Gn 19,30-38 JE) y, a través de Moab, en uno de los ascendientes de ↗ David (cf. Rut 4,17). Según Gn 14,12-16, cayó en manos de los cuatro reyes de Oriente, pero fue rescatado por Abrahán. – El parentesco de Lot con Abrahán no debe ser entendido como una realidad histórica sino como un elemento histórico-tradicional. La tradición más antigua sobre Lot le sitúa en la región montañosa moabita (troglodita); la tradición de Sodoma de Gn 19, que le presenta como hombre de ciudad, es secundaria y, a través de la conexión de la tradición de Sodoma con la de Mamré (Gn 18 JE), le convierte en pariente de Abrahán (cf. Lot como pastor en Gn 13,7-12). La imagen de Lot es bifronte (cf. Gn 13,10s.; 19,4-8.30-38). En definitiva, Abrahán actúa como su abogado defensor (Gn 18,23-33 JE). Lot es claramente inferior a Abrahán. Se le

menciona en Si 16,8 y Lc 17,28s.; en Sab 10,6s. y 2 Pe 2,7s. se subraya su justicia.

◆ Bibliografía: BL² págs. 1062s.; BHH 2, págs. 668ss.; S. RAPPAPORT, «Der gerechte Lot», ZNW 29 (1930), págs. 299-304; M. NOTH, *Überlieferungs-Geschichte des Pentateuch,* Da 1948, págs. 167-170; R. KILIAN «Zur Überelieferungs-Geschichte Lots», BZ NF 14 (1970), págs. 23-37; M. BOCIAN, *Lexikon der biblischen personennamen,* St 1989, págs. 318-321; J. BRIGHT, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

Lothar Ruppert

LUCAS

1. LUCAS EVANGELISTA. 2. EVANGELIO DE LUCAS.

1. LUCAS EVANGELISTA

El nombre de Lucas (forma abreviada de Λούκιος) está testificado también fuera de la Biblia. En Flm 24 aparece mencionado un Lucas, junto con Marcos, Aristarco y Demas, como «colaboradores» de ↗ Pablo. En Col 4,14 se habla de «Lucas, el médico amado», al lado de Demas; otra variante en 2 Tim 4,11: «Sólo Lucas está conmigo» (distinto del Lucio de Rom 16,21 y el «Lucio de Cirene» de Hch 13,1). La tradición eclesial ve desde el s. II en el colaborador de Pablo al autor de Lc/Hch (Fragmento de Muratori; Ireneo, haer III, 1,1). Del relato-nosotros de Hch se deduciría que habría acompañado al apóstol en sus viajes. Según Col 4,14 y 2 Tim 4,11 habría permanecido a su lado también durante su prisión romana. Las diferencias en los enunciados históricos y teológicos entre Lc/Hch y las cartas paulinas, así como el carácter pseudoepigráfico de Col y 2 Tim, hacen poco probable esta identificación (↗ Hechos de los apóstoles). Lo único que puede afirmarse con seguridad es que el autor de Lc/Hch fue un paganocristiano familiarizado con el lenguaje del Antiguo Testamento (LXX) y que tal vez se llamaba Lucas.

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 890s. (A. WEISER); J. ERNST, *Ein theol. Porträt,* D ²1991, págs. 8-18; J. REGUAL, *Die antimarcionit.Evv.– Prologue,* Fr 1969, págs. 197-202; G. LEONARDI y F. G. B. TROLESE (dirs.), *San Luca evangelista testimone della fede que unisce: Atti del Congresso Internationale, Padova 16-21 Ottobre 2000,* vol. 1, *L'unità letteraria e teologica dell'opera di Luca: Vangelo e Atti degli Apostoli,* Padua 2002.

Jacob Kremer

2. EVANGELIO DE LUCAS

a) Contenido y estructura. Lc se inserta, en virtud de su parentesco con Mc y Mt (y a diferencia de Jn) entre los evangelios sinópticos. En lo esencial, su texto se ha conservado y transmitido unitariamente. La frase de Hch 1,1 «el primer libro», alude a una obra global dividida en dos partes. Esta común pertenencia es muy instructiva para la comprensión del texto (↗ Hechos de los apóstoles).

Un prólogo, estructurado según el modelo de los escritos profanos (1,1-4), proporciona información acerca de las fuentes, la metodología y la finalidad de la obra. Se sitúan al principio las prehistorias, articuladas en paralelo, del nacimiento del Bautista y de Jesús (1,5-2,52). La exposición se abre con las descripciones de la actividad del Bautista y del bautismo y las tentaciones de Jesús (3,1-4,13). Una primera gran sección (4,14-9,50) presenta a continuación –comenzando con la «perícopa programática de Nazaret» (4,16-30)– las enseñanzas de Jesús, los llamamientos de discípulos y los hechos taumatúrgicos realizados en Galilea. Otra segunda gran sección (9,51-19,27) describe detalladamente, con la mirada puesta en la pasión ya inminente, las enseñanzas y la actuación de Jesús en el curso de su viaje a Jerusalén. La actividad docente en el templo (19,28-21,38) prepara, como tercera sección, la última parte del libro: la cena de despedida de Jesús, su pasión y los testimonios acerca de su resurrección en Jerusalén y su entorno (22,1-24,53). En un estudio comparativo de esta estructura con la de Mc y Mt llama la atención que, a pesar de la concordancia global, en estos dos últimos falta la acentuación de la importancia que Lc concede a Jerusalén al principio y al final. Este esquema lucano «desde Jerusalén a Jerusalén» tiene un paralelo en la estructura de los Hechos: «desde Jerusalén a Roma».

b) Las fuentes y su elaboración. De acuerdo con la indicación expresa del autor en 1,1s., ha utilizado para su obra fuentes que se remontan hasta los que fueron «testigos oculares» y «servidores de la palabra». El intento por averiguar de qué fuentes se trata es una valiosa ayuda para la correcta comprensión. La principal de ellas es Mc. De él ha tomado Lc la armazón de la actividad de Jesús y grandes secciones en bloque (cerca de 350 vs. de un total de 651 de Mc), a veces con modificaciones estilísticas o abreviaciones: 4,31-6,19; 8,4-9,50; 18,15-24,10. Hay un segundo manantial en la ↗ fuente de los *logia* Q. El material de Q (unos 235 vs.) se encuentra básicamente en las dos grandes interpolaciones en la armazón de Mc (Lc 6,20-8,3; 9,51-18,14). Para su abundante material propio (550 versículos en un total de 1150), Lucas disponía como de tercera fuente de tradiciones orales o escritas especiales, por ejemplo en el caso de la ↗ historia de la infancia de Jesús (1,50-2,52), en muchas parábolas de fácil recuerdo (p. ej., 10,30-37; 15,11-32; 16,1-8.19-21; 18,1-8.9-14). Los datos sobre mujeres (así 7,12-15; 7,37-50; 8,1-3; 10,38-42) y algunas secciones de las descripciones de la pasión (p. ej., 22,35-38.63-65; 23,6-16.27-31.39-43).

En su modo de tratar los materiales precedentes se advierte que a menudo Lc ha redactado con autonomía, de tal modo que no siempre puede fijarse con seguridad el

«techo redaccional». La comparación con la documentación anterior permite asimismo descubrir el «modo de redacción riguroso» de Lc, es decir, por un lado una reproducción muy fiel (p. ej., en las bienaventuranzas o el *padrenuestro*) y, por otro lado, el trato libre con las fuentes, por ejemplo en las secuencias (4,31-5,11), en el marco del relato (10,25-28) y en las complementaciones (6,24-26; 10,29-37; 23,6-12), también, y de manera especial, en las oraciones de Jesús (3,21; 5,16; 6,12; 9,28s.; 10,21; 11,1; 23,46). A ello se añaden los alisamientos estilísticos (5,21; 8,27; 9,31) y las ilustraciones plásticas (3,21s.; 9,29; 23,45), la omisión de la crítica a la concepción judía de la ley (Mc 7), la eliminación de afirmaciones escandalizantes (p. ej., acerca del abandono de Dios [Mc 15,34] o la reprensión a Simón [Mc 8,33]), las disculpas de los discípulos (22,45; 24,21), pero sobre todo la atención dedicada a los pobres (14,13.21; 16,20.22), la insistencia en la misericordia divina (6,36) y su amorosa inclinación a los pecadores (7,36-50; cap. 15; 19,1-10; 23,43), las adaptaciones, en fin, a las situaciones extrapalestinas (cf. 5,19; 6,48) y la suavización de ciertos datos acerca de la proximidad de la parusía (9,27; 17,21; 19,11; 21,8s.). El tema de la «expiación», tan importante para Pablo, no desaparece por completo (cf. 22,19s.), pero pasa a muy segundo plano (cf. 22,27 diferente de Mc 10,45).

c) Objetivo y método expositivo. Este modo de tratar las fuentes tiende a «convencer [a los destinatarios] de que pueden confiar en la solidez de las palabras» en que han sido instruidos» (1,4). Se alude aquí a la predicación protoeclesial (cf. los discursos de Hechos) que, a partir de Jerusalén, se anuncia también ahora a los gentiles (Lc 24,41-48; Hch 1,8; 28,28). Frente a una supuesta inseguridad de los lectores (cf. Hch 20,29s.), Lc lleva a cabo una «diligente investigación de los orígenes» y los expone «por su orden». Al lector debe proporcionársele un esquema completo y ordenado, tal como pedía el ideal de la literatura antigua (cf. Luciano de Samosata [después del 180]: *De historia conscribenda*).

A transmitir certeza al lector se endereza también el esfuerzo por coordinar la historia de Jesús, incluido su prólogo (caps. 1-2) y su epílogo (Hch), por así decirlo a modo de «primera vida de Jesús», en la historia universal (2,1s.; 3,1s.; Hch 26,26) y como cumplimiento de las promesas veterotestamentarias (cf. especialmente 24,27.44-47), pero también, a la vez, como predicciones de Jesús (24,6s.). El curso de la historia de Jesús y de la Iglesia, que discurre por cauces distintos a los de las expectativas humanas, se desarrolla, por consiguiente, no contra sino de acuerdo con la voluntad de Dios (cf. el frecuente «debe»). Pero es dudoso que, a partir de esta visión, sea lícito entender el tiempo

de Jesús como «el centro del tiempo» (H. Conzelmann) entre Israel y la Iglesia (cf. Lc 16,16). En todo caso, por una parte, Jesús supera al Bautista (cf. 1-2) y a los profetas (p. ej., 7,1-17) y, por otra parte, su vida es modelo para los cristianos (cf. los frecuentes paralelos entre la muerte de Jesús [23,46] y la de Esteban [Hch 7,54-60] así como entre el camino de Jesús a Jerusalén [Lc 9,31.51-54] y el de Pablo a Roma [Hch 19,21; 20,22-24; 25,9-12; caps. 27s.]).

La periodización de la historia proporciona, en fin, a los lectores de Lucas, una ayuda para solucionar el problema del retraso de la parusía (cf. 17,21s.; 19,11): aunque la parusía esperada no llegue para dentro de muy poco, el final prometido vendrá (Hch 3,21). Hasta ahora discurre el tiempo de la Iglesia («en los últimos días», Hch 2,17) y de la acción especial del Espíritu de Dios (Lc 11,13; 24,49; Hch 1,4s.8; 2,1-13 y otros), donde lo adecuado es «orar continuamente»» (18,1; 21,36) y estar siempre «preparados» (12,40), no dejarse atrapar por los bienes terrenales (21,34-36); cf. las amonestaciones frente a la riqueza, 6,24s.; 12,13-21) y asumir como evidentes las persecuciones (22,40.46). Es también notable, a este respecto, el interés de Lc por la salvación individual que le será asignada a cada persona ya en el momento de la muerte (23,43; 16,9.22).

d) Lugar y fecha del origen. Del escrito mismo de Lc no puede deducirse dónde ha sido compuesto. La designación de toda Palestina como «Judea» (1,5; 4,44; 6,17 y otros) según el uso de los escritores griegos y romanos, habla a favor de una redacción fuera de Palestina. En esta misma dirección señalan algunos insuficientes conocimientos de la toponimia (p. ej., Nazaret en un monte, la puerta de la ciudad de Naín), así como la información acerca de un tejado inhabitual en Palestina (5,19). La ausencia de referencias a los problemas de los judeocristianos (omisión de Mc 7) y la dedicatoria, usual en el helenismo (1,3) sugieren que Lc se dirigía fundamentalmente a paganocristianos helenistas familiarizados, en cuanto antiguos temerosos de Dios, con la traducción griega (LXX) del Antiguo Testamento. Autores recientes, apoyándose en la detallada referencia de Hch a Pablo y a sus comunidades, asumen como fuente de muchas de las tradiciones propias de Lc y como lugar de su composición escrita Asia Menor (y más en concreto Antioquía).

Dado que Hch finaliza con la llegada de Pablo a Roma, antes se admitía, en general (p. ej., Ireneo, haer. II, 1,1) que la redacción de Lc y Hch había ocurrido antes de la muerte del apóstol (h. 65-67); pero el discurso de despedida de Hch 20,24s.38 podía tener a la vista la muerte de Pablo. Ante el hecho incuestionable de la dependencia de Mc (escrito h. el 70), de las claras alusiones a la destrucción de Jerusalén (Lc 19,43;

21,20.24 [diferente en Mc 13,14-20]; 23,28-30) sólo cabe pensar en una fecha posterior. Como, por otra parte, Lc no da aún por supuesta una colección de las cartas paulinas, cabría pensar en los años 85-90 como fecha de la consignación escrita. A favor de esta hipótesis se pronuncia también 1 y 2 Tim y Tit, que testifican una parecida situación anímica de los lectores.

e) Autor. Como en Hch, tampoco en Lc se dan noticias sobre el autor. Se discute si el encabezamiento «según Lucas» (que en el ms más antiguo [p[75]], figura al final) es antiguo (así Hengel) o si no surgió hasta el s. II y sólo refleja, por tanto, la tradición de esta época. Las menciones de un Lucas acompañante de Pablo (Flm 24; Col 4,14: «Lucas, el médico amado»; 2 Tim 4,11) y los «relatos-nosotros» de los Hechos habían sido considerados hasta hace pocos decenios como sólidos argumentos a favor de Lucas como evangelista paulino, lo que habría actuado a favor de su aceptación en el canon.

Hoy día se pone en duda, con buenas razones, esta visión de la Iglesia antigua: α) La falta de solidez en la mención del nombre de Lucas en Col 4,14; 2 Tim 4,11 (pasajes no escritos por Pablo) y de los «relatos-nosotros», explicables como ficción literaria; β) algunas divergencias entre las informaciones de Hch y las cartas del apóstol (p. ej., acerca del Concilio de los apóstoles: Hch 15 y Gál 2,1-8); γ) la ausencia de la doctrina de la justificación típica de Pablo (es muy cuestionable la hipótesis conciliadora de que el autor no estaba presente cuando se produjeron los enfrentamientos de Pablo a propósito de esta doctrina); δ) la comprensible explicación de la concepción de la Iglesia antigua como una tentativa por conferir una singular autoridad al evangelio (y a los Hechos) mediante el recurso de atribuirlos a un Lucas repetidas veces mencionado en el Nuevo Testamento. A partir de la antes esbozada peculiaridad de Lc, puede concluirse con seguridad que el autor no fue testigo ocular y también, probablemente, que tampoco era judío de nacimiento y no conocía personal y directamente la región de Palestina, aunque, como paganocristiano de formación helenista, estaba familiarizado con la tradición de la Iglesia primitiva y con los problemas actuales de las comunidades.

◆ **Bibliografía:** *Estado de la investigación:* W. RADL, *Das Lukas* (EdF 261), Da 1988 (bibliografía). • *Comentarios:* H. SCHÜRMANN (HThK 3/1) (1,1-9,50), Fr 1969; H. CONZELMANN, *El centro del tiempo,* Ma 1974; A. GEORGE, *Études sur l'oeuvre de Luc,* R 1985; J. ERNST (RNT 3), Rb 1977; G. SCHNEIDER (ÖTK 3/1-2), St 1977: [2]1984; W. SCHMITHALS (ZBK NT 3/1), Z 1980; E. SCHWEIZER (NTD 3) Go 1982; J. A. FITZMYER (AncB 28/28A), Garden City (NY) [2]1986/1985; CH. F. EVANS, *Saint Luke* (Trinity Press International, NT Commentary), Fi-Lo 1990. • *Estudios:* G. PETZ-

KE, *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas,* Z 1990; B. HEININGER, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTA NF 24), Ms 1991; B. PITTNER, *Studien zum lukanischen Sondergut* (EThS 18), 1991; AncBD 4, págs. 397-402 (E. PLUMACHER), págs. 403-420 (L.T. JOHNSON); NBL 2, págs. 671-75 (G. SCHNEIDER); F. NOËL, *The Travel Narrative in the Gospel of Luke: Interpretation of Lk 9,51-19,28,* Bl 2004; C. BARTHOLOMEW, J. B. GREEN y A. C. THISELTON (dirs.), *Reading Luke: Interpretation, Reflection, and Formation,* Carlisle (RU)-GR 2005; R. MEYNET, *L'Évangile de Luc,* P 2005; M. C. PARSONS, *Luke: Storyteller, Interpreter, Evangelist,* Peabody 2007; F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas, Teilband 4, Lk 19,28-24,53,* EKK NT 3/4, Nk 2009.

Jacob Kremer

LUCIFER

Denominación, en la Antigüedad, del planeta Venus, como estrella matutina y a veces también vespertina (ALGM 3/2, 2443-2451). En algunos casos aislados es epíteto de determinados dioses. Recurriendo a concepciones fenicias, Is 14,12-15 habla de Helal, hijo de Shachar, que, en castigo a su soberbia, fue arrojado al abismo. En Shachar debe reconocerse a una divinidad de la Aurora, lo que justifica la interpretación de Helal de los LXX y la Vulgata como referido a la estrella matutina. A partir de 2 Cor 4,6; 2 Pe 1,19; Ap 2,28, en el cristianismo primitivo se comparó a Cristo con Lucifer y este nombre fue adoptado a veces al recibir el bautismo. Con la creciente conexión entre Is 14,12-15 y Lc 10,18, Lucifer pasó a convertirse en denominación de ↗ Satán.

◆ Bibliografía: H. WILDENBERGER, *Jesaja,* vol. 2 (BK.AT), Nk 1977, págs. 550-556; E. OSTERKAMP, *Luzifer. Stationen eines Motivs,* B-NY 1979; ALGM 3/2, 2451ss. (K. H. WEIZSÄCKER).

Karl Hoheisel

LUJURIA

↗ Lascivia.

LUZ

Para el lenguaje bíblico es de capital importancia la experiencia de la alta calidad de la luz, inequívoca en su valoración y múltiple en sus cualidades: la luz como elemento cotidiano de la percepción de lo sensible, pero el más excelso de todos ellos, que trasciende el mundo material empírico hacia lo «suprasensible» y se convierte en cifra y síntesis de todo lo placentero, lo sublime, lo salutífero, más aún, del «medio universal de exposición» (Bremer).

a) En el *Antiguo Testamento,* a la luz (hebreo אוֹר *['ōr]* le corresponde la

primacía, en cuanto que ha sido la primera de las criaturas de Dios (Gn 1,3). Es, de todas formas, absolutamente claro que ha sido puesta por Dios en la creación y queda, por consiguiente, «desmitologizada», inserta en el ámbito de lo profano. Es el instrumento de ordenación por excelencia en manos del creador, con el que pone límites a la tiniebla (increada) generadora de caos y establece el cambio de día y noche como orden fundamental del tiempo (Gn 1,4). La luz, en cuanto principio de este orden, existe antes que los astros y se mantiene independiente frente a ellos (también frente al sol) (Gn 1,3ss. y 1,14ss.). Desde el doble supuesto tanto de la clara distinción como de la especial cercanía a Dios, se recurre a la luz como metáfora polivalente en los más diversos contextos. Puede, en principio, ilustrar y cualificar metafóricamente todo cuanto el creyente reconoce como precioso, ilustrativo, provechoso o salutífero, ya sea el orden seguro de la naturaleza, el bien de la vida humana (p. ej., Job 3,16; 33,28.30; Sal 56,14; Qo 11,7), la palabra orientadora de la *torá* (p. ej., Sal 19,9; 119,105; Prov 6,23; Sab 18,4), la sabiduría (Qo 2,13; Sab 7,22-8,1), el orden anhelado del mundo nuevo (Is 9,1; 60,1-3.19s.) o una persona «portadora de esperanza» (Is 42,6; 49,6). La luz actúa, por así decirlo, a modo de sello de la bondad de lo que la salvación aporta. En este sentido, puede asumir también rasgos éticos (Job 24,13-17; cf. Is 29,15; Jr 49,9) y ser referida, no en último término, a Dios como la instancia auténtica de la salvación (cf. especialmente Sal 27,1; 36,10; 97,11; 104,2; Miq 7,8). – Los textos del judaísmo temprano insisten con mayor determinación en la oposición de la luz y las tinieblas, aludiendo sobre todo a la conducta práctica. En Qumrán, ese ↗ dualismo ético lleva a la concepción de que los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas se enfrentan como dos campamentos opuestos (cf. especialmente 1QS 1,9b-11; 1QM 1,1-17).

b) El universo metafórico *neotestamentario* de la luz ilumina de diversas maneras, entre otras cosas, el nuevo estatus en que están situados o al que han sido llamados los creyentes en virtud de la venida de Jesucristo y de la proclamación del evangelio. Con la conversión suben, como hijos de la luz y del día (1 Tes 5,5; Jn 12,36), de las tinieblas a la luz (cf. Hch 26,18; 2 Cor 4,6; Ef 5,8; 1 Pe 2,9; 1 Jn 2,8). De aquí se deriva, en el marco de la parénesis del bautismo, de la renovación y de la resurrección de motivación escatológica, la exhortación a vivir de acuerdo con su nueva condición (cf. Rom 13,11-14; Ef 5,8-14; también Mt 5,14ss.) y, como reverso de la medalla, la crítica de un estilo de vida sin amor que contrasta con la iluminación (1 Jn 1,6s.; 2,9ss.). – En los evangelios, la luz está fundamentalmente al servicio de la cristología y de hecho en los si-

nópticos desempeña una función de segundo rango. En los pasajes sobre la luz, tanto Mt (4,16: cita de cumplimiento de Is 9,1) como Lc (2,32: cita libre de Is 49,6; 42,6) trasladan a Jesús, ahora con acento mesiánico, los predicados sobre la luz del Antiguo Testamento (cf. también Mt 17,2). – Utilizando el abundante material precedente, Jn desarrolla una concepción metafórica coherente de la luz y tiende así un puente no sólo hacia otras tradiciones religiosas sino también hacia las experiencias y el lenguaje comunes a todos los hombres. La luz es el primero de aquellos protosímbolos tomados del universo vital cotidiano que aclaran y hacen accesible la esencia de Jesús. Las palabras universales «vida» y «luz» abren al lector, en 1,4s., toda una «palestra de asociaciones», mientras que la doble sentencia «esta luz resplandece en las tinieblas, pero las tinieblas no la recibieron» (v. 5) encierra la totalidad del mensaje del evangelio, que luego es desarrollado hasta culminar en la sentencia «yo soy la luz» de 8,12. La formulación «luz del mundo», «luz de la vida» (cf. 1,9; 3,19; 9,5; 12,46) proclama la actuación salvífica y el superávit «numinoso» de la persona de Jesús y se equipara de este modo a un título de excelsitud. Los restantes pasajes sobre la luz (y las tinieblas) introducen en la afirmación de 8,12 variaciones de orientación temporal y ética (9,4s.; 11,9s.; 12,35s.; cf. también 3,19ss.). Partiendo de una situación diferente, 1 Jn pone los cimientos de una concepción *teológica* metafórica de la luz y la reinterpreta en sentido eclesial y socioético (1,6s.; 2,7-11). En Ap 21s. aparecen combinadas la metáfora teológica de la luz de 1 Jn y la cristológica del evangelio (22,5; 21,23). En la supresión del cambio de la luz del día a la oscuridad de la noche alcanzan su cumplimiento las promesas veterotestamentarias (cf. Is 60,19s.; Zac 14,7).

◆ Bibliografía: S. AALEN, *Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im AT», im Spätjudentum und im Rabbinismus,* Oslo 1951; F. ASENSIO, «El Dios de la luz: Avances a través del Antiguo Testamento y contactos con el NT», ANGR 90 (1958); THWAT 1, págs. 160-182 (S. AALEN); THWNT 9, págs. 301-349 (H. CONZELMANN); D. BREMER, «Licht als universales Darstellungsmedium», ABG 18 (1974), págs. 185-206; 19 (1975), págs. 89s.; EWNT 3, págs. 1071-1075 (H. RITT); 1076-1080 (M. WINTER); A. ABÉCASSIS, «La lumière dans la pensée juive» en *Le thème de la lumière dans le judaïsme, le christianisme et l' islam,* P 1976, págs. 3-136; H. H. MALMEDE, *Die Licht-Symbolilik im NT,* Wi 1986; H.-J. KLAUCK, *Der 1 Joh,* Z-Nk 1991, págs. 81-84; O. SCHWANK, *Licht und Finsterniss. Ein metaphorisches Paradigma in den joh. Schriften,* Fr 1995 (bibliografía); G. I. VLKOVÁ, *Cambiare la luce in tenebre e le tenebre in luce: Uno studio tematico dell'alternarsi tra la luce e le tenebe nel libro di Isaia,* R 2004.

Otto Schwankl

Macabeos

a) El nombre. Macabeo es el sobrenombre, citado así por primera vez en 1 Mac 2,4; 3,1 (cf. 1 Mac 2,2s.5), del personaje principal de 1 y 2 Mac y tercer hijo de Matatías. Μακκαβαῖος debe ponerse en relación con el arameo מַקָּבָא *[maqqābā']*, (bBekorot 43b), y con su equivalente hebreo מַקֶּבֶת *[maqqæbæt]*, «martillo», dos veces en plural en Is 44,12; Jr 10,4. La significación es discutida: (Judas) el Martillo, el «martillador», o de «cabeza en forma de martillo» (bBekorot 43b). Con mirada retrospectiva, se aplica también la denominación de Μακκαβαῖοι a los hermanos de Judas y a sus partidarios y finalmente a toda la familia sacerdotal perteneciente a la clase yoyarib. Desde Simón, que consiguió la «autonomía» judía, se llama «macabeos» a los pertenecientes a la dinastía de los asmoneos. La tradición trasladó este sobrenombre a los mártires de aquella época.

b) Historia de los Macabeos. Fuentes: 1 y 2 Mac, para cuya valoración histórica se carece de un criterio seguro, y Josefo, ant., c. Ap., cuyas informaciones están siendo cada vez más confirmadas por los hallazgos arqueológicos e iconográficos. – La helenización había alcanzado un nuevo hito bajo Jasón, encumbrado por los seléucidas –en contra del ordenamiento legal– al puesto de sumo sacerdote. Jerusalén se había convertido en *polis* y fue abolida la *torá* como «constitución», lo que, junto a la simpatía de algunos círculos judíos, suscitó una oposición cerrada al dominio seléucida. Las pretensiones de soberanía de ↗ Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) degeneraron en opresión que, en virtud de su edicto sobre la religión, tocaba el nervio vivo de la vida judía: además del saqueo del templo y de la ciudad, hubo profanación del santísimo (1 Mac 1,36-40). Se estableció el culto a Zeus Olímpico en el emplazamiento mismo del templo y a Zeus Xenius en el Garizín. Quedaron prohibidos los sacrificios y el culto judío, el sábado, la circuncisión y la observancia de las prescripciones sobre los alimentos. Se destruyeron los escritos sagrados (2 Mac 6,1-11). El movimiento de resistencia de los «piadosos» se articuló en Modín, en torno al sacerdote Matatías, de la familia sacerdotal de los ↗ asmoneos y del clan de Yoyarib, y sus cinco hijos. Tras negarse a ofrecer el sacrificio estatal, Matatías buscó refugio en zonas inaccesibles y en lugares cercanos al desierto, donde organizó grupos de resistencia en una especie de guerra de guerrillas contra los tiranos seléucidas. A la muerte de Matatías, el año 166 a.C., se puso al frente del movimiento su hijo Judas, cuyo sobrenombre de «Macabeo» sirvió para designar a toda la resistencia. Una serie de victorias posibilitó la reconquista de Jerusalén y la nueva dedicación del templo (↗ *Hanukká*

↗ Fiestas y celebraciones). A pesar de algunos reveses militares, Judas firmó un tratado de paz con ↗ Antíoco V Eupátor y consiguió la supresión de las limitaciones legales al culto, aunque fracasaron sus tentativas por alcanzar la plena soberanía. El año 160 a.C. Judas murió en combate. Su sucesor Jonatán supo utilizar en su propio beneficio, mediante ardides e intrigas, las rivalidades entre los pretendientes al trono seléucida, Demetrio I y Demetrio II, y logró alzarse con el poder en Jerusalén (158), ampliar su dominio territorial y, con consentimiento seléucida, asumir el cargo de sumo sacerdote (152). En el curso de los enfrentamientos entre los seléucidas y los ptolomeos, Jonatán fue hecho prisionero y ejecutado en Ptolemaida, el año 142 a.C. Simón, hermano mayor de Jonatán, ahora convertido en el jefe de la familia, obtuvo de los seléucidas el reconocimiento de la soberanía y el estatus de Estado aliado, impuso su autoridad en su zona de dominio, que se expandió más allá incluso de las fronteras del antiguo Israel, y llevó a cabo un riguroso programa de rejudaización. Se hizo por aclamación con los cargos de príncipe, sumo sacerdote y jefe del ejército como dignidades hereditarias, «hasta que surgiera un profeta fidedigno» (1 Mac 14,41). Esta cláusula de reserva testifica el compromiso entre la ideología sacerdotal estatal de la dinastía asmonea y las expectativas esenias y fariseas de orientación mesiánica y teocrática. Con todo, el himno de 1 Mac 14,4-15 confiere a Simón y a su época de gobierno un cierto nimbo mesiánico. Simón y dos de sus hijos sucumbieron en un atentado el año 134 a.C. Su hijo Hircano I logró imponerse a los ptolomeos. Aunque no asumió el título de rey, con él se iniciaba la dinastía de los ↗ asmoneos.

◆ **Bibliografía:** WbChr, págs. 767s.; TRE 21, págs. 736-745. Ph. Davies, «Hasidim in the Maccabean Period», JJS 28 (1977), págs. 127-140; J. G. Bunge, «Die sogennante Religionsverfolgung Antiochos IV. Epipahes und die griechische Städte», JSJ 10 (1979), págs. 155-165; D. J. Harrignton, *The Maccabean Revolt* (OTS 1), Wilmington 1988; J. Maier, *Das Judentum,* M [3]1988; E. Nodet, *La crise maccabéenne: Historiographie juive et traditions bibliques,* P 2005.

Georg Schmuttermayr

Macabeos, hermanos

En 2 Mac 7,1-41 se describen los suplicios y la muerte de siete hermanos y de su madre, en Jerusalén (cuyo nombre había sido cambiado, desde la reforma helenista de Jasón, por el de Antioquía), durante la época del pogromo desencadenado por ↗ Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.), que provocó la rebelión de los macabeos. La idea de la eficacia expiatoria de la muerte vicaria presente en esta narración

ha dejado sentir su influencia en los evangelios. En los hermanos macabeos y en su madre se encuentra uno de los más tempranos testimonios de la esperanza en la resurrección corporal de los justos. Así lo recuerda Heb 11,35.

◆ Bibliografía: TH. KLAUSER, *Christliche Märtyrerkult, heidnische Heroenkult und spätjüdische Heligenverehrung*, K-Opladen 1960 págs. 27-38.

Georg Schmuttermayr

Macabeos, Libros de los

1. Libro primero de los Macabeos. 2. Libro segundo de los Macabeos.

1. Libro primero de los Macabeos

a) Transmisión del texto. A partir del testimonio paleocristiano se admite que el escrito, conservado en griego, fue redactado en hebreo/arameo. En favor de la hipótesis de la redacción hebrea se aducen los hebraísmos y los errores de traducción de los textos griegos, que dependerían, como todas las antiguas traducciones conservadas, de una primera traducción griega. Tiene importancia para la crítica textual Josefo, ant. 12s., porque utiliza una versión griega diferente de 1 Mac 1-13. Qumrán no ofrece, hasta ahora, ningún testimonio de una redacción hebrea/aramea de este escrito.

b) Estructura y contenido. Los caps. 1-2 presentan, a modo de preludio, la situación de partida: Alejandro Magno y el origen de los reinos de los diadocos; el seléucida Antíoco IV Epífanes y su conducta hostil a los judíos; la rebelión de Matatías, sacerdote de Modín. Los caps. 3-16 están dedicados a la primera generación de los ↗ asmoneos y a sus actividades: 3,1-9,22: Judas (liberación del templo, rechazo de los ataques, tratado de amistad con los romanos, muerte en el campo de batalla); 9,23-16,24: ↗ Jonatán (rechazo de los ataques; relaciones con Roma y Esparta, fluctuantes relaciones con los seléucidas); Simón (liberación de Jerusalén del dominio seléucida; consolidación de las relaciones con Roma y Esparta, paz y prosperidad económica, transmisión hereditaria a su hijo, Juan Hircano).

c) Dos teorías textuales. α) El modelo de la distinción de fuentes: redacción a partir de dos fuentes en forma de anuarios, a saber, de una crónica seléucida y una Vida de Judas (¿de Eupolemo?), con diarios sacerdotales sobre Jonatán y Simón (Schunck). β) Modelo de narración científica: la coherencia entre el lenguaje y la temática y la metodología descriptiva (Dt, Obra histórica, 1 y 2 Crónicas: utilización de los discursos, alabanzas y documentos, esquemas de súplicas de ayuda y salvación) indican que el autor creó, a partir de la tradición, un «relato básico», temáticamente ampliado, incorporó archivos y acentuó los aspectos políticos y teológicos.

d) Fecha, lugar y autor. 134-64 a.C., en torno al 100 a.C. (Juan Hircano, Alejandro), en Jerusalén, traduc-

ción griega notablemente anterior al 94 d.C., claramente después de 2 Mac. El autor es un erudito anónimo, partidario de los macabeos y de la dinastía asmonea.

e) Perfil teológico. Esta narración histórica, puesta al servicio de la propaganda y de la legitimación intrapolítica, reconoce, por medio de la oración, de la alabanza y de la acción de gracias, a Dios como «Salvador de Israel» (4,30), que demuestra su poder tanto en los éxitos y los fracasos políticos como en sus actos de misericordia. En 14,41 se perciben ciertas reservas frente a las expectativas mesiánicas esenias y fariseas. El núcleo del programa macabaico (2,54-68) es el celo por la *torá* de acuerdo con los ideales bíblicos. Dejando aparte las opciones proasmoneas, el elemento predominante es la confesión del poder de Dios sobre la historia, que constituye el principio de la esperanza de todo presente.

2. Libro segundo de los Macabeos

a) Transmisión del texto. El texto, redactado en la koiné griega, está, en sus líneas esenciales, bien atestiguado.

b) Estructura y contenido. A diferencia de 1 Mac, hay una concentración en Judas. Caps. 1,1-2,18: dos cartas con motivo de la ↗ fiesta de las Tiendas; 2,19-32; Proemio; cap. 3: relato de Heliodoro como apertura (temas: fidelidad a la ley, santidad del templo y su función protectora; angelofanías en beneficio de la identidad judía, colaboración judía con los impíos, etcétera). Caps. 4,1-10,9: profanación del templo y martirios bajo Antíoco IV Epífanes; tras la victoria de Judas sobre Nicanor, purificación del templo e introducción de la fiesta de la nueva dedicación *(↗ Janukká).* Caps. 10,10-15,36: defensa del templo, introducción del día de Nicanor (día anterior a la fiesta de los ↗ *Purim*). 15,37ss.: epílogo.

c) Dos teorías textuales. α) Modelo de las fuentes y de los epítomes: según el prólogo (2,23s.), se trata de una exposición edificante, que se inicia con dos cartas sobre la festividad, a las que sigue un compendio (ἐπιτομή) de una obra en cinco volúmenes de un cierto Jasón de Cirene. Pero designar al autor como «compendiador» no refleja bien su aportación. β) El modelo de una obra original: los análisis lingüísticos, estilísticos, retóricos, de historia de las motivaciones y de las formas (así entre otros Doran) y, sobre todo, narrativos (p. ej., planos espaciotemporales, disposición de las figuras, prólogo y epílogo como instrucciones para la lectura), califican a 2 Mac 2,19-15,39 como obra unitaria, legitimada, mediante la ficción de una fuente (Jasón de Cirene), por un narrador competente y siempre presente con el sello de autor (Zwick). – Con independencia de la utilización de fuentes, la obra se presenta como una exposición histórica cerrada en sí, que sabe emplear considerables recursos narrativos.

d) Situación de las composiciones. A pesar de la amplia coincidencia de

los materiales, 2 Mac es independiente de 1 Mac. Se discuten la fecha y el lugar: 130-124 a.C., Jerusalén, Egipto o África del Norte.

e) Finalidad y acentos teológicos. Hay elementos cultuales (leyendas sobre fiestas), teológicos (inclinación amorosa de Dios), historiográficos (actitud reservada frente a la teología de la historia proasmonea), propagandísticos (el templo como centro, preeminencia de la piedad de la *torá* y apología de la lealtad de los judíos frente a la inculturación judía en un entorno helenista), estéticos (ψυχαγωγία, entretenimiento, 2,25a, cf. las escenas de horror y de fantasía). 2 Mac es un texto multifuncional (Zwick). La fidelidad a la ley y los martirios fundamentan, en cuanto expiación vicaria por las infracciones de la ley y la profanación causada por los enemigos, la nueva inclinación de Dios a su pueblo (fiestas, éxitos políticos y militares). Este escrito testifica la esperanza en la resurrección corporal de los muertos y en la eficacia de la oración de intercesión por los difuntos. Apenas puede defenderse la definición de 2 Mac 7,28 como *locus clasicus* de la idea de la *creatio ex nihilo* (Schmuttermayr).

◆ Bibliografía: O. KAISER, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des AT,* vol. 1, Gt 1992, págs. 161-195; F. J. STENDEBACH, *Einleitung in das AT,* D 1994, págs. 287-292; E. ZENGER y otros, *Einleitung in das AT,* St [2]1996, págs. 211-223. • RGG[3] 4, págs. 620-623 (U. LUCK); TRE 21, págs. 736-740, 743s. • K.D. SCHUNCK, *Die Quellen des 1 und 2. Makk.,* Hl 1954; S. ARENHOEVEL, «Die Eschatologie der Mbb», TTHZ 72 (1963), págs. 257-269; ÍDEM, «Die Hoffnung auf die Auferstehung. Eine Auslegung v. 1 Makk 7», BILE 5 (1964), págs. 36-42; R. DORAN, *Temple propaganda: The purpose and character of 2Maccabees,* Wa 1981; G. G. XERAVITS y J. ZSENGELLÉR (dirs.), *The Books of the Maccabees: History, Theology, Ideology, Papers of the Second International Conference on the Deuterocanonical Books, Pápa, Hungary, 9-11 June 2005,* JSJ Sup. 118, Le-Boston 2007.

Georg Schmuttermayr

MACEDONIA

La región de Macedonia, básicamente montañosa, se extiende, al norte de Grecia, desde Iliria en el oeste hasta el Nestos en el este. Como zona de tránsito entre el Danubio y el Adriático por una parte y el Egeo por otra, tuvo una gran importancia para las comunicaciones y el comercio en el mundo antiguo (Via Egnatia). Junto a la ganadería y la agricultura, poseía recursos madereros y metalíferos (oro, plata). En el aspecto cultural, a los macedonios (los «altos» o «esbeltos») no se les consideraba griegos, a pesar de su cercanía lingüística, pero buscaron, ya desde épocas tempranas, líneas de conexión con ellos (Eurípides y el pintor Zeuxis

en la corte de Macedonia). En el terreno político, la realeza militar, con asambleas del ejército, demostró ser más eficaz que la concepción griega de la *polis*. La antigua residencia real de Aigai (Edesa) fue trasladada a Pella, que contaba con un emplazamiento más favorable. Bajo Filipo II (359-336 a.C.), Macedonia se alzó con el predominio del mundo griego. Pero tras el agotamiento derivado de las guerras entre los diadocos y la derrota en Pidna el año 168 a.C., cayó en poder de los romanos, que dividieron el territorio primero en cuatro distritos administrativos autónomos, con capitales en Anfípolis, ↗ Tesalónica, Pella y Pelagonia. Veinte años más tarde se llevó a cabo una reagrupación para formar la provincia de Macedonia, que hasta el año 27 a.C. formó parte de Grecia, con capital en Tesalónica.

Todos los pasajes en los que en el Nuevo Testamento se menciona a Macedonia (8 veces en Hch, 14 veces en el *corpus paulinum*), están relacionados con la actividad misionera de Pablo. Los centros de gravedad se situaban en ↗ Filipos, ↗ Tesalónica y ↗ Berea (Hch 16,9-17,14). Se mencionan también Anfípolis y Apolonia (17,1). Salvo Berea, todos esos lugares se ubicaban a lo largo de la Via Egnatia. En Hch 20,1-3 y 2 Cor 2,13 se habla de una segunda visita a Macedonia (cf. también 1 Cor 16,5). Con el único apunte negativo de 2 Cor 7,5, todas las informaciones acerca de las comunidades de Macedonia son siempre extremadamente positivas, sobre todo en 2 Cor 8,1-5 (excelente disposición para la colecta; cf. Rom 15,26) y 1 Tes 1,7 («ejemplo para todos los fieles de Macedonia y Acaya»; en este mismo sentido 4,10). Entre los colaboradores de Pablo hubo también algunos macedonios (Hch 19,29; 20,4; 27,2).

◆ Bibliografía: LAW, págs. 1815-1819; KP 3, págs. 910-919; J. Crossland y D. Constance, *Macedonian Greece,* Lo 1982; W. Elliger, *Paulus in Griechenland,* St [2]1987, especialmente págs. 87-90.

Winfried Elliger

Macho cabrío

En el marco del ritual del gran Día de la Expiación, el sumo sacerdote carga los pecados de Israel sobre un macho cabrío, que luego es llevado, por una persona preparada para esta misión, a una región apartada o al desierto (Lv 16,8.10.21s.). Se han propuesto diversas explicaciones para el nombre de ↗ Azazel (עֲזָאזֵל *[ʿzāzel]*) que aparece en este contexto (Lv 16,8.10.26): combinación de los elementos semitas *ʿzz*, «ser fuerte» y *ʾl*, Dios; de los elementos egipcios *ʿḏ3*, «deudor» y *ḏr/l*, «alejar» (Görg), o una figura cercana al dios cananeo ↗ El o al círculo de divinidades coordinadas con él (Dietrich y Loretz; cf. Fauth, entre otras). Es, en cambio, inequívoca la función eliminatoria del rito. En la óptica de la historia de las religiones se regis-

tran analogías de este rito –fundamentado en la idea del alejamiento espacial de la impureza– en Anatolia meridional, Siria septentrional (↗ ¿Eblá?, ↗ ¿Ugarit?), Grecia e Israel (Lv 14,3ss.; Zac 5,5ss., cf. Janowski y Wilhelm). Según Girad, el «mecanismo del macho cabrío» actúa como modelo científico cultural explicativo del origen y la superación de la violencia.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 181s. (M. Görg); DDD, págs. 240-248 (B. Janowski). • M. Dietrich y O. Loretz, «Der biblische Azazel und AlT* 126», *Ugarit-Forschungen* 25 (1993), págs. 99-117; B. Janowski y otros, *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem AT*, Fri 1993, págs. 109-169 (B. Janowski y G. Wilhelm); W. Fauth, «Auf den Spuren des biblischen Azazel», ZAW 110 (1998), págs. 514-534; I. Zatelli, «The origin of the biblical scapegoat ritual», VT 48 (1998) págs. 254-263.

Bernd Janowski

Macpelá

(Hebreo מַכְפֵּלָה *[makppelā]*), nombre de una finca del hitita Efrón, en la que había una cueva (LXX y la Vulg. lo traducen por «doble cavidad»). Según Gn 23, ↗ Abrahán compró el terreno para sepultura de ↗ Sara. En las capas posteriores del Pentateuco (¿Escrito sacerdotal [P]?), la cueva sirvió de sepulcro familiar de los patriarcas (Sara: Gn 23,19; Abrahán: Gn 25,9; Isaac, Rebeca y Lía: Gn 49,30s.; Jacob: Gn 50,13). En Gn 23,17 se localiza el lugar como «enfrente de Mamré» que, según P en 23,19, se identifica con ↗ Hebrón. Herodes el Grande reconstruyó el lugar, que hoy es centro de veneración de musulmanes, judíos y cristianos.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 460s. (L. F. De Vries); NBL 2, págs. 682s. (I. Kalimi). • Abel, *Géographie de la Palestine*, vol. II, P 1933-1938, págs. 277-279; L. H. Vincent, «La sépulture des patriarches», RB 29 (1920), págs. 507s.; B. Diebner, «'Schaut Abraham an, euren Vater.' Spekulationen über die 'Haftpunkte' der Abraham-Tradition, Mamre und Machpela», *Dielheimer Bulletin z. AT* 8 (1975), págs. 18-35; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel*, vol. 2, Go-Fr 1982, págs. 670-696; H. Haag, *El país de la Biblia*, Herder, Ba 1992.

Irmtraud Fischer

Madián

(Hebreo מִדְיָן *[midjān]*, árabe *maydan*), según Gn 25,2 hijo de Abrahán y de Queturá. Para los geógrafos griegos y árabes es la región al Este del golfo de Áqaba (1 Re 11,18), habitada ya en los s. xiii/xii a.C. por una población campesina que entre otras cosas cultivaba una agricultura de terrazas, laboreaba el cobre, domesticaba camellos (cf. también

Is 60,6) y se dedicaba al comercio (Gn 37,28.36). Cuando la liberación de Egipto se inicia con la huida de Moisés a Madián, que es el escenario de su llamada (Éx 2,15-4,20) y finaliza con un reencuentro de Moisés con su suegro, el madianita Jetró (Éx 18), subyace en el fondo el recuerdo según el cual el Dios Yahveh era Dios de la tormenta, de la guerra y/o de la montaña en Madián, antes de ser el Dios que guió a Israel en su salida de Egipto. Puede deducirse una cierta importancia económica de Madián para el Israel en proceso de formación a través de la presencia de importaciones madianitas hasta la región de Hebrón, así como de la participación de madianitas en las minas de cobre de Timná y Punon (Fainán). En los textos antimadianitas del Antiguo Testamento (Nm 22,4.7; 25; 31 [Jos 13,21], Jue 6-8; Sal 83), que los describen como nómadas camelleros salteadores de caminos y propietarios de grandes rebaños de camellos (Jue 6,2-5; 7,12) se reflejan las experiencias de Israel con los árabes del milenio I a.C., aunque no puede excluirse que al fondo del «día de Madián»(Is 9,3) y de la historia de Gedeón de Jue 6-8 se encuentre el recuerdo de un conflicto entre mercaderes madianitas (?) y la tribu manasita de los Abieser de finales del milenio II a.C.

✦ Bibliografía: NBL 2, págs. 802ss.; De Vaux, *Historia antigua de Israel,* I, Ma 1975; H. Cazelles, *À la recherche de Moïse,* P 1979, págs. 35-37; E. A. Knauf, *Midian,* Wi 1988; Th. Staubli, *Das Image der Nomaden im Alten Israel und in der Ikonographie seiner sesshaften Nachbarn* (OBO 170), Fri-Go 1991.

Ernst Axel Knauf

Madre

1. En la historia de las religiones. 2. En la Biblia

1. En la historia de las religiones

La veneración de la madre presenta en la historia de las religiones uno de los aspectos del complejo de la veneración de divinidades femeninas. El simbolismo de la madre, enraizado ya en la prehistoria (figurillas femeninas del Paleolítico, tal vez como símbolos protectores de la tribu y de la vida, cf. la «madre tierra», sobre todo en las sociedades agrarias), configura un elemento importante de las concepciones de las diosas en las tempranas altas culturas (p. ej., Isis, Deméter, Magna Mater), que se prolonga en las llamadas altas religiones, en numerosas diosas hinduistas, en el budista *kuan-yin* y también en la veneración católica de María y en la tradición islámica sobre Fátima. Existen controversias entre el modelo explicativo sociológico (conexión con la forma jurídica social matriarcal) y el psicológico (el arquetipo universal de la madre, reflejo de la vinculación madre-hijo). No existe una conexión lineal entre el símbolo religioso de la madre y la madre humana. Las dio-

sas-madre pueden estar representadas mediante mujeres o presentar modelos de imitaciones, pero pueden aparecer también como formaciones ideales contrapuestas a la realidad social. Las tradiciones religiosas patriarcales acentúan de manera especial y veneran la función maternal de la mujer, legitimando de este modo la división social de roles entre el varón y la mujer.

◆ Bibliografía: E. O. James, *The Cult of the Mother Goddnes,* NY 1959; J. J. Preston, *Mother Worship,* Chapel Hill, 1982; E. Neumann, *Die grosse Mutter,* Olten [10]1994.

Birgit Heller

2. En la Biblia

Las divinidades maternales paleorientales no sólo generan la vida sino que también, al final, la devoran. Esta misma idea se encuentra, en lenguaje profano, en el Antiguo Testamento. Si 40,1 conoce dos tipos de madre: se nace de una ↗ mujer (cf. ↗ Eva como madre de todos los vivientes, Gn 3,20) y se regresa a la tierra, que es la madre de todos. En algunos pocos pasajes se adorna a Yahveh con atributos maternales (↗ maternidad de Dios). Dios consuela como una madre (Is 66,13), sufre dolores de parto por su pueblo (Dt 32,18 y otros). Su preocupada protección es comparada con los cuidados que dispensa el águila a sus polluelos (Dt 32,10s. y otros). El antiguo Oriente vincula con la maternidad no sólo la protección, sino también la regeneración, la vitalidad y el perdón. En el término hebreo para expresar la compasión de Dios resuena el concepto de seno materno. La esterilidad era en el judaísmo un oprobio (1 Sam 1,6ss. y otros). El nacimiento de un hijo varón mejoraba el estatus de la mujer: el hijo representa los intereses de la madre frente al padre y frente a su propia esposa. Con la única excepción de ↗ Lía, madre de ↗ Diná (Gn 34), las mujeres sólo figuran como madres de hijos varones, de cuya educación son corresponsables (Sab 1,8). A los hijos de matrimonios polígamos se les menciona por el nombre de la madre (1 Re 11,26 y otros). La gran influencia política de algunas reinas madre (1 Re 1; 21 y otros) marcó con su impronta la representación de la mujer ↗ sabiduría como consejera de los poderosos (Prov 8, 12ss.). De ↗ Débora se dice que es la madre de Israel (Jue 5,7). Al igual que en este pasaje, también en otros muchos se emplea el concepto de madre en el Antiguo Testamento en sentido metafórico.

Jesús confirma el cuarto mandamiento (Mc 7,10-13 par.), pero sitúa la voluntad de Dios (Mc 3,31s. par.) y el seguimiento (Mt 10,35ss.) por encima de la vinculación a los padres. En los sinópticos, la madre de Jesús desempeña una importante función en las historias de la ↗ Infancia. Aunque el árbol genealógico de Mt sigue la línea paterna, menciona a otras cuatro antepasadas de Jesús. En Jn 2, ↗ María tiene un papel activo en el milagro de las bodas de Caná y

se halla, junto con el discípulo amado, al pie de la cruz (Jn 19,26s.). Pablo compara las preocupaciones que le causan algunas comunidades con las angustias y los dolores del parto (Gál 4,19) y con los cuidados maternales (1 Tes 2,7). Llama la atención, en la tradición del cristianismo primitivo, la nula importancia de que una mujer sea madre. La situación cambia en la segunda generación: en paralelo con el precepto del silencio (1 Tim 2,11), la mujer se salva por la maternidad (2,15). En Ap 17,5 se menciona a ↗ Babilonia como madre de la prostitución. A diferencia del esposo y la esposa, el concepto de madre tiene en la Biblia escasa relevancia teológica (↗ esposa, simbolismo de la).

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 645ss. • A. Ohler, *Mutterschaft in der Bibel,* Wu 1992; S. Schroer, *«Im Schatten Deiner Flügel»: Religionsgeschichl. und feminist. Blicken auf die Metaphorik der Flügel Gottes in den Pss., in Ex 19,4, Dtn 32,11 und in Mal 3,20: «Ihr Völker alle, klatscht in die Hände». FS G. S. Gerstenberger,* Ms 1997.

Monika Fander

Maestro

a) Todos los evangelios presentan a Jesús como maestro. Este título, aplicado en el mundo helenista a personas dotadas de autoridad religiosa y frecuente en el judaísmo de la época de Jesús (*rabbí,* διδάσκαλος: Jn 1,38; cf. 20,16; Mt 23,8), es el modo habitual con que se dirigen a Jesús tanto sus discípulos como los que no lo son (entre otros Mc 10,17 par.; 12,14 par.; Mc 4,38; 13,1; Mt 8,19; Lc 12,13; 21,7). Es también (auto) designación de Jesús (Mc 14,14 par.; Mt 10,24s./Lc 6,40; Mt 9,11; 17,24; Jn 11,28). Esta denominación, fundamentada en la actividad desarrollada por Jesús, tiene en parte rasgos de títulos de gloria (cf. el empleo paralelo de διδάσκαλος y κύριος en Mt 10,24s.; Jn 13,13s.). En la configuración cristológica se establece una contraposición entre Jesús «que enseña con autoridad» y los maestros judíos, los ↗ escribas y doctores, donde se percibe una alusión a sus hechos taumatúrgicos (Mc 1,22.27) o a su mensaje (Mt 7,29).

b) En una enumeración tripartita, probablemente tomada de la comunidad de Antioquía, menciona Pablo en 1 Cor 12,28ss., como portadores de carismas, después de los ↗ apóstoles y los ↗ profetas (y antes que otros carismáticos), «tercero maestros». Si la tarea del maestro se inscribe en el ámbito de la proclamación, entonces son fluidos los límites con los apóstoles y los profetas. Hay, pues, que preguntarse si debe suponerse ya en esta etapa temprana de la formación de la comunidad una «vinculación personal relativamente sólida» en el caso de los maestros (Roloff, 139). Tampoco la enumeración nominal (en la que se refleja un estadio posterior) de los «profetas y maestros» que había en Antioquía y que, por

intervención del Espíritu Santo, enviaron a Bernabé y a Saulo a la predicación misional (Hch 13,1ss.) ofrece un punto de apoyo firme a favor de la existencia de un ministerio específico de maestros en la Iglesia en proceso de evolución.

Tampoco los maestros mencionados (en quinto y último lugar) en Ef 4,11 muestran (en comparación con los evangelistas y los pastores) un perfil específico para las tareas comunitarias. A diferencia de los apóstoles y los profetas, asignados al pasado (2,20), su tarea en el presente consiste en «la edificación del cuerpo de Cristo» (4,12).

Según Sant 3,1, en la comunidad del autor de la carta había maestros que formaban un círculo relativamente cerrado de titulares de funciones especialmente dedicados al rechazo de los falsos maestros y a la parénesis de la comunidad; pero como no les competían funciones de dirección, no figuran como titulares de ministerios.

La autoconcepción del (pseudo) Pablo como maestro o instructor (de los gentiles) (1 Tim 2,7; 2 Tim 1,11) debe verse en el contexto de la tarea de los dirigentes de la comunidad sucesores de los apóstoles de cuidarse de asegurar y garantizar la «sana doctrina» (1 Tim 1,3-10; 4,6; 6,2b.3; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1).

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 138-168 (K. H. Rengstorf); H. Mercklein, *Das kirchl. Amt nach dem Epheserbrief*, M 1973; J. Wanke, *Die urchristl. Lehrer nach dem Zeugnis des Jakobusbriefes: Die Kirche des Anfans. FS H. Schürmann*, Fr 1978, págs. 489-511; EWNT 1, págs. 764-769 (H.-F. Weiss); R. Riesner, *Jesus als Lehrer*, Tu ²1983; A. F. Zimmermann, *Die urchristliche Lehrer*, Tu ²1988; NBL 2, págs. 605ss. (R. Kampling).

Lorenz Oberlinner

Magdala

(Griego Μαγδαλα, del hebreo-arameo *migdal*, «torre»), localidad situada a 4,5 km al norte de Tiberiades, a orillas del lago de Genesaret, identificada con la importante ciudad que los autores romanos (Plinio, Suetonio) llamaban Tariqueas «de los salazones» o «de los peces» (cf. b.Pesahim 46a *migdal nunajah*, «torre del pez»). Centro industrial helenizado, con hipódromo (Josefo, bell. Iud. II, 599) y lugar de origen de ↗ María Magdalena (citada 14 veces en el Nuevo Testamento). Fue, en la primera guerra judía, uno de los centros de los zelotas, conquistada y reducida a esclavitud por Vespasiano (Josefo, vit. 142; bell. Iud. III, 462-542). En fechas posteriores contó con población y sinagogas judías.

◆ Bibliografía: *Die Helige Stätten der Evangelien*, Rb 1959, págs. 246-251; G. Dalmann, *Orte und Wege Jesu*, Da ⁴1967, págs. 128-142; D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum*, Jr ²1982, págs. 260-264; G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, L-St ¹¹1990.

Max Küchler

MAGNIFICAT

El *Magnificat* es un himno de María (Lc 1,46-55), en el estilo de los salmos. Las numerosas citas y alusiones veterotestamentarias le confieren el carácter de composición poética antológica. Con todo, su línea de pensamiento es independiente y original. La asignación *crítica textual* del canto a ↗ Isabel, basada en varios mss. paleolatinos y en algunas citas de los Padres de la Iglesia, puede considerarse refutada, a pesar de la existencia, según la historia literaria, de un originario *Magnificat* de Isabel en la fuente del Bautista citada en Lc 1 (historia de la ↗ Infancia de Jesús). En general, se entiende que el *Magnificat* es una inclusión. Pero habla en contra la referencia textual de v. 48a y Tob; Jdt; 1 Mac; JosAs; TestJob, donde también aparecen textos poéticos que interrumpen la narración. El *Magnificat* consta de dos partes: *a) Himno de una persona concreta* (46b-50a) en el que se expresa, a través de una alabanza, la experiencia de la misericordia divina vivida por la autora del himno. Su forma aparece acuñada por los sinónimos del *parallelismus membrorum* típicos de la poesía hebrea y los pronombres en la primera persona del singular. Dado que la bienaventuranza a María de 48b interrumpe la conexión del paralelismo sinónimo de 48a y 49a y el acto oral de la *alabanza a Dios,* podría tal vez ser redaccional. *b)* Con el plural «para aquellos que le temen» de 50b aparecen en el campo de visión personas que forman contraste con los «engreídos» de 51. También los vs. 52s. aluden a grupos contrapuestos de personas: *potentados* y *humildes, hambrientos* y *ricos.* Si se establece una conexión –sintácticamente posible– entre «aquellos que le temen» del v. 50b y el v. 51, se obtiene para 50b-53 una línea de pensamiento coherente que celebra, con paralelismo quiástico antitético, la acción de Dios como liberación de cegueras ideológicas, de opresión política y de miseria social. Aquí el *Magnificat* entra en contacto con la piedad de los pobres del judaísmo temprano (p. ej., Sal 138-149; SalSa; 1QH), una piedad que sabe muy bien que Israel, en cuanto siervo de Yahveh pobre y sometido a la opresión de los soberbios, está necesitado de la misericordia divina. Los vs. 54s. sitúan esta intervención divina en el contexto de la alianza de Abrahán y de la historia de Israel. Por consiguiente, el aoristo de 51-54 es tiempo de pasado, al igual que 48s.55. *c)* La *redacción cristiana* relaciona el «bienaventurada» de Isabel del v. 45 con María en el v. 48b, cuyo hijo Jesús es ahora ensalzado como el liberador mesiánico del fin de los tiempos y como la consumación de la historia de la salvación de Israel. Debe contarse con la posibilidad de que haya sido la redacción cristiana la primera que añadió la segunda parte del *Magnificat.* Hablaría a favor de esta suposición tanto el cambio del singular al plural como el de tema,

si se entiende este último como un cambio de género a *himno de Israel.* De todas formas, la diversidad de la poesía del judaísmo temprano permite variaciones dentro de los géneros clásicos.

◆ Bibliografía: P. Gächter, *Vida de María en la tierra,* Bilbao 1956; J. Dupont, «Le magnificat comme discours sur Dieu», NRT 102 (1980), págs. 321-343; D. Minguens, «Poética generativa del Magnificat», Bib 61 (1980), págs. 55-77; R. Brown, *El nacimiento del Mesías,* Ma 1982; W. Kirschläger, *Der Lobgesang Mariens,* Fri 1984; S. Farris, *The Hyms of Luke's Infancy Narratives,* Sheffield 1985; S. Muñoz Iglesias, *Los evangelios de la infancia,* vol. 1, Ma [2]1990; N. Lohfink, *Lobgesänge der Armen,* St 1990.

Thomas Kaut

Magog

↗ Gog y Magog.

Mal

1. El mal como problema. 2. Los poderes maléficos.

1. El mal como problema

El problema del mal alude a todo lo que es, en conjunto, negativo, de tal suerte que no puede limitarse su campo semántico a un determinado vocabulario (como los derivados de la raíz hebrea רעע *[r']*, o de las griegas κακ- y πονηρ-), sino que debe abarcar todas las experiencias negativas contingentes (desgracia, calamidad, perdición), todas las acciones reprobables (↗ pecado) y todos los poderes malévolos y maléficos en sus múltiples concreciones objetivas y lingüísticas.

a) En el *Antiguo Testamento* sólo raras veces se entiende el mal como patente parte constitutiva de la vida (Sal 144,3s.). De ordinario, el mal se adscribe a una negativa o a un fallo de las criaturas. Según el relato presacerdotal de la creación (Gn 2s.), Yahveh había destinado al hombre a una vida libre de sufrimientos y en comunión con él. Pero el *deseo* humano (provocado desde el exterior) de conocer el bien y el mal con autonomía de Dios (3,5) desembocó en la pérdida culpable de las condiciones originarias ideales (3,14ss.). El relato sacerdotal presenta la creación, con todos sus ordenamientos existenciales exentos de conflictos (1,29s.), bajo la aprobación global de Dios, como «muy buena» (1,31), pero las acciones violentas de los hombres, de los animales terrestres y de los aéreos, llevaron a aquella creación buena, a través de la corrupción ontológica, al borde de la aniquilación, y Dios estuvo a punto de borrarla (9,2-6). Según esto, se hace a las malas acciones creadas (al pecado) indirectamente responsables de la existencia del mal, en cuanto que la desdicha es interpretada como castigo que Dios impone a más no poder (Lam 3,3, Ez 18,23.32; 33,11). Comenzando

con una disminución del nivel de las condiciones existenciales después de la caída en el pecado (Gn 3,14ss.), y continuando con el fratricidio de Caín (4,11s.) y el diluvio (9,2-6), los ejemplos bíblicos son legión. – En especial la literatura profética y deuteronómico/deuteronomista (Dt 28,15ss. y otros) ha entendido las derrotas bélicas como castigos de Dios y ha impulsado la reelaboración religiosa de las tragedias de los años 722 y 587 a.C. La imagen de Dios que (premia y) castiga es la personificación de la interconexión acción-resultado (Prov 11,21; 14,22 y otros; cf. Jue 9,56s.), cuya forma, elevada a sistema teológico, es rotundamente combatida en el libro de Job (4,7s.; 36,5ss.; cf. también Qo 7,15; Jr 12,1s.; Hab 3,13ss.). Los vaticinios proféticos de castigo pueden ser entendidos como amenazas que han de ser evitadas mediante la ↗ conversión (Jr 26,13.18s.; Jon 3).

Los impulsos y los instintos perversos como raíz del fallo de las criaturas sólo aparecen referidos a los hombres, a quienes se les atribuye una disposición y una proclividad interna hacia el mal que no se deriva de causas más profundas ni se les conoce como eximentes o atenuantes de la culpa: el «corazón perverso», los «designios perversos»» y otras expresiones (Gn 6,5; 8,21; Is 47,10; Jr 3,17; 6,19; 7,24 y otros). No se empuja, por tanto, la causalidad universal de Yahveh hasta un monismo consecuente, pero en el marco de las acentuadas confesiones de monoteísmo podría situarse a Yahveh como autor del mal (Is 45,7; cf. Lam 3,37s.).

La limitada necesidad de clarificación de la génesis del ↗ Caos, la desdicha y la proclividad al pecado frenó la formación de tendencias dualistas, como las que se desarrollaron en la época intertestamentaria. A diferencia del Oriente antiguo, los demonios desempeñaron funciones meramente secundarias como autores o causantes de la desgracia y la perdición (Is 13,21s.; 34,12.14; Sal 91,5s.; Tob 3,8 y otros). La figura del ↗ diablo sólo empieza a perfilarse en 1 Cró 21,1 y sólo en fechas muy tardías se acusa a la «envidia del diablo» de la presencia de la muerte (Sab 2,24). Incluso cuando no se reflexiona *ex professo* acerca de las causas del mal, el grito de socorro dirigido a Dios le identifica como capacitado para suprimirlo. Y así, el mal lleva ante Dios y alberga en sí la semilla de la experiencia de la salvación. En todo caso, Israel buscaba ya las raíces de su relación con Dios, fundamentada en la ↗ elección, en conexión con la liberación de un mal: el de la esclavitud de Egipto (Éx 15,21). Para el giro salvífico escatológico cabía esperar la erradicación de todo mal en Israel (Is 65,16-25; cf. 25,8; Zac 4,5-10).

b) En el *Nuevo Testamento* predomina la percepción del mal desde la óptica escatológica, desde la experiencia del destino de Jesús y de las múltiples tribulaciones y necesidades de las jóvenes comunidades. La causalidad del

mal es trasladada a poderes opuestos a Dios, entendidos, de acuerdo con la tradición judía, como personas (↗ diablo, ↗ demonios) que, aunque ya vencidos (Lc 10,18ss.; Ap 12 y otros), ante el inminente giro de los tiempos se rebelan y preparan para el combate final contra el reino de Dios. Mc 13 par. ofrece un catálogo de males que deberán producirse necesariamente (Mc 13,7) como señal del comienzo del eón malvado (Gál 1,4; Ef 5,16; Rom 8,22 y otros): guerras, destrucciones, catástrofes naturales, doctrinas erróneas, discordias, apostasías, persecuciones, blasfemias, la aparición y actuación del ↗ anticristo (cf. 2 Tes 2,1-12; Ap). Si, pues, Jesús y sus discípulos eliminan males concretos (enfermedades) mediante la expulsión de demonios y las ↗ curaciones, sus acciones equivalen a la implantación del reino de Dios (Lc 11,20; Mc 6,7.13 par. y otros). Como el destino de Jesús indica, vencer al adversario de Dios exige enfrentarse a su aparente victoria, un enfrentamiento que culminará con el triunfo definitivo de Dios. La ↗ muerte de Jesús en cruz confiere a la experiencia del mal escatológico un puesto indispensable en la vida cristiana, en cuanto que fundamenta la comunión con Cristo (seguimiento de la cruz: Mt 10,38s. par.; cf. Rom 8,17; Flp 3,10s. y otros). De ahí que se acepten con alegría los ↗ sufrimientos (Hch 5,41) como el lugar de la glorificación de Dios y de la seriedad de la esperanza (2 Cor, especialmente 4,7-5,10; 12,9s. y otros). Aliviar las necesidades concretas es el lugar de la acreditación cristiana y la condición de la entrada en la consumación (Mt 25,31ss.). En igual sentido, a quienes se han acreditado en las ↗ tribulaciones les espera una ↗ vida eterna libre de sufrimientos, donde todos los males están erradicados (Ap 7,16s.; 21s.; cf. Rom 8,18-23). También según el Nuevo Testamento puede Dios imponer el mal como ↗ castigo, purificación y prueba (Rom 2,6ss.; 1 Cor 11,32; Heb 12,5ss.; 1 Pe 1,6; 4,12; Sant 1,2.12 y otros).

◆ **Bibliografía:** EWNT 3, págs. 320-324 (A. Kretzer); AncBD 2, págs. 678s. (D. F. Watson); ThWAT 7, págs. 582-611 (C. Dohmen); NBL 1, págs. 314ss. (F. Lindström, M. Limbeck); 2, págs. 612-616 (L. Ruppert, R. Kampling); TGG[4] 1, págs. 1704ss. (P. D. Miller, J. Frankemölle); W. Gross y K. J. Kuschel, *«Ich schaffe Finsternis und Unheil!» Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mg 1992; W. Dietrich y C. Kink, *Die dunklen Seiten Gottes»*, vol. 1, «Willkür und Gewalt» Nk [2]1997; vol. 2: «Allmacht und Ohnmacht», Nk 2000; M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien,* Herder, Ba 2009, especialmente págs. 459-486; A. Laato y J. C. de Moor (dirs.), *Theodicy in the World of the Bibel,* Le-Boston 2003; E. Ochsenmeier, *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains 1-3: Étude exégétique et théological,* BZNW 155, B-NY 2007.

Hermann Josef Stipp

2. Los poderes maléficos

En la teología bíblica, con el concepto del mal se designa una conducta o una acción, una desgracia o un destino calificados negativamente a la luz de la fe, que perjudica, daña o amenaza la creación destinada por Dios a la vida y la salvación. La protohistoria bíblica (Gn 1-11) aporta explicaciones fundamentales sobre los causantes del mal y sobre el ámbito de la experiencia de su poder y sus repercusiones, así como sobre la posibilidad de superarlo. En el relato bíblico, el poder del mal aparece, bajo la figura de la ↗ serpiente, como una magnitud creada por Dios que se acerca cautelosamente, llena de astucia, al hombre para inducirle a un comportamiento que pervierte el orden divino (2,16s.; 3,1-7). El hecho de que se describa a la serpiente como una magnitud anterior al pecado del hombre no tiene como finalidad exculpar al hombre pecador, sino que intenta caracterizar su mala acción, que aparece así como una interiorización, ejecutada en libertad, de la maldad encarnada en la serpiente. Una nota peculiar del poder del mal destructor de toda comunicación entre las personas es el hecho de que en su círculo de proscripción el hombre pecador reacciona frente a Dios con rechazo e incomprensión y frente al trato con los demás hombres con falta de espíritu corporativo (3,9-13). Dos maldiciones divinas describen la desdichada situación introducida por el pecado. En la primera, Dios condena de forma absoluta y definitiva a la serpiente a una existencia humillante y miserable (3,14) y, en este contexto, crea una hostilidad inextinguible a lo largo de la historia entre ella y el género humano que llena la vida de los hombres de atormentadoras contradicciones (3,15s.). La segunda maldición afecta al hombre en términos relativos, pues en efecto, dado que el hombre se ha hecho culpable ante Dios, la desgracia se instala definitivamente en el mundo humano, que ahora es el lugar de la mengua de la vida y del dominio de la muerte (3,17ss.). Pero a pesar de la apertura del hombre al mal (4,7) y de la corrupción del corazón (6,5) que de ella se deriva y lleva a la violencia universal (4,8; 6,13) y a la autodestrucción (6,7), en la alianza con ↗ Noé reafirma Dios su sí a la creación (8,21s.) como acto de inauguración de la revelación historicosalvífica que se iniciará con ↗ Abrahán y tiene como meta la redención frente al mal (12ss.). Aquí, la tradición bíblica vuelve sobre las sentencias de la protohistoria acerca del mal y las desarrolla. – Apoyándose así en la reflexión monoteísta y en la aceptación creyente de la existencia de ↗ espíritus puros creados, ha llegado al descubrimiento de una magnitud que es portadora del mal, personalmente estructurada, orientada contra Dios (1 Cró 21,1; Zac 3,1s.; Job 1,6; 2,1; Ap 12,9), vana y fútil a pesar de sus pretensiones de divinidad (Mt 4,1), corruptora de la creación (Sal 82), y ha interpretado teológi-

camente su relación con Dios con la ayuda del mito de la caída del ángel (Is 14,12-15; Ez 28,11-19; 2 Pe 2,4; Jud 6), sin poner por ello bajo ningún concepto en duda la causalidad universal de Dios (Is 45,7), ni querer tampoco explicar racionalmente el misterio del mal (2 Tes 2,7). Acto seguido, se sitúan las repercusiones del mal, en principio, bajo el dominio de ↗ pecado (Rom 7,7-13) y de la maldad de este ↗ mundo (Gál 1,4; Ef 5,16) y, de una manera más específica, en la oposición del anti-Yahveh (Ez 38s,; Dn 7,24ss.; 8,9s.; Jdt 1-3) y del ↗ anticristo (Mc 13,14; 2 Tes 2,9; Ap 13; 1 Jn 2,18), a Dios y a su obra redentora. Finalmente, se espera la superación del mal, ya anticipada en las expulsiones de demonios (Lc 10,17-20) y suplicada en la oración (Mt 6,13) con la consumación de la redención ya acontecida en Jesucristo (Mt 25,41; Ap 21,3s.).

◆ Bibliografía: TRE 7, págs. 8-17 (J. B. Hygen); EWNT 3, págs. 320-324 (A. Kretzer); H. Haag, *El diablo. Su existencia como problema,* Herder, Ba 1978; E. Brandenburger, *Das Böse,* Z 1986; ThWAT 7, págs. 582-611 (C. Dohmen); NBL 1, págs. 314ss. (bibliografía) (F. Lindström y M. Limbeck).

Ernst Haag

Malaquías

Se discute si Malaquías (hebreo מַלְאָכִי *[malᵉʾākī],* «mi ángel [protector] es Yahveh», o mejor «mi mensajero») es el nombre propio de un profeta o si –como sugieren los LXX– significa «mi mensajero», con lo que nos hallaríamos ante una continuación anónima del libro de ↗ Zacarías. En cualquier caso, no se ofrece ninguna información concreta acerca de un profeta llamado Malaquías.

En conexión con el encabezamiento 1,1 (cf. Zac 9,1; 12,1), se puede articular claramente la estructura dialogada del escrito en seis secciones discursivas: 1,2-5; 1,6-2,9; 2,10-16; 2,17-3,5; 3,6-12; 3,13-21). La conclusión está formada por el epílogo escalonado 3,22 y 3,23-24.

Aunque se trata de monólogos (con la excepción de 2,17-3,5 es Yahveh quien habla), los discursos, condicionados por un interrogante repetitivo (1,2.5.7; 2,14.17; 3,7.13), presentan una estructura dialogada parecida a la de la diatriba, con lenguaje vivo y finalidad didáctica. No hay respuesta clara a la pregunta de si al fondo se encuentra una concreta personalidad profética o si Malaquías ha sido concebido desde el principio como una «profecía literaria» que se enfrenta a los graves problemas religiosos y sociales del Israel del s. v a.C. En cualquier caso, la forma permite descubrir inequívocos intentos pastorales.

En 1,2-5 se garantiza a quienes ponen en duda la inclinación y la ayuda de Yahveh su poderosa intervención, desplegando ante sus ojos el ejemplo del castigo de Dios contra Edom. 1,6-2,9 lamenta el menosprecio del nombre de Yahveh en virtud de una

práctica sacrificial carente de reverencia y la falta de conocimiento de la *torá* entre los sacerdotes. 2,10-16 denuncia los repudios inconsiderados como acción violenta y los matrimonios mixtos y la adoración de las ↗ aserás como quebrantamiento de la alianza de los padres. Como Yahveh está presente especialmente en el santuario, 3,6-12 llama a la comunidad a la conversión mediante la entrega de los diezmos y de las ofrendas. A quienes desconfían del sentido y de la validez de las normas éticas tradicionales, en 2,17-3,5 se les anuncia el castigo contra la explotación de los socialmente débiles y en 3,13-21 se asegura la salvación para quienes temen a Dios y la aniquilación de los malvados en el juicio final. Malaquías manifiesta un tenso esfuerzo por la justicia cuando invoca el recuerdo de la ley y de los profetas (3,22-24).

◆ Bibliografía: T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'éxil,* P 1955, págs. 160-189; A. Deissler, *Zwölfprophetenbuch,* vol. 3: *Zefanja-Haggai-Sacharja-Maleach* (NEB) Wu 1988; M. Krieg, *Mutmassungen über Maleachi* (AThANT 80), Z 1993 (bibliografía); H. Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25/2), Go 1993; NBL 2, págs. 697-701 (bibliografía) (J. Wehrle); D. L. Petersen, *Zechariah 9-14 and Malachi* (Old Testament Library), Lo 1995; J. M. O'Brien, *Habakuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi,* Nashville 2004; R. A. Taylor y E. R. Clendenen, *Haggai, Malachi,* Nashville 2004.

Arnold Stiglmair

Maldición

Al igual que la ↗ bendición, también la maldición (hebreo אָלָה *[ālā],* el verbo ארר *[rr]* y otros) es considerada en Israel como una palabra poco menos que materializada, imaginada como un poder autónomo (Zac 5,1-4; Nm 5,22.24.27). Una vez pronunciada, sólo puede ser contrarrestada mediante una contra-maldición (Gn 27,29; Nm 24,9) o una bendición de signo opuesto (Jue 17,2; 2 Re 2,44 y otros). Josué maldice a quien en el futuro vuelva a fundar Jericó (Jos 6,26; cf. 1 Re 16,34). Heridos en su dignidad, Noé (Gn 9,25) y Eliseo (2 Re 2,23s.) lanzan una maldición contra los infractores, Jeremías (18,18-23) eleva súplicas de venganza a modo de maldiciones contra sus mortales enemigos (cf. también los «Salmos de maldición»). Se dan casos de deseos de automaldición en la desesperación extrema, cf. Jr 20,15-18; Job 3. En el universo jurídico aparece la maldición bajo diversas formas como sanción sacra: en casos especiales (Jue 21,18; 1 Sam 14,24), contra malhechores desconocidos (Lv 5,1; Jue 17,2; Prov 29,24), como autoimposición en los convenios (Gn 24,41; 26,28; Ez 17; cf. Dt 29,13; Ez 16,59), en los juramentos (Neh 5,12s.; 10,30), en el voto de purificación

(Job 31) y las ordalías (Nm 5,11-31; cf. 1 Re 8,31s. = 2 Cró 6,22s.), o para distanciarse de conductas perversas (Dt 27,15-26). – El Antiguo Testamento sitúa la maldición bajo el ordenamiento de Dios. En labios de Yahveh, la fórmula de maldición «maldito seas» *('ārūr 'attā)*, originariamente entendida como dotada de eficacia automática, se convierte en sanción de castigo (Gn 3,14 [la serpiente]; 4,11 [Caín]). A la humanidad pecadora, que ha incurrido directa o indirectamente en la maldición de Yahveh, se le promete la bendición (de Yahveh) en/a través de Abrahán (= Israel) (Gn 12,2s.). Quien maldice a Abrahán, cae bajo la amenaza de la maldición de Yahveh (Gn 12,3) en el mismo sentido en que Yahveh puede anular una maldición mediante la concesión de su bendición (Balaán, Nm 22-24). Moisés formula amenazas de maldición sobre Israel en el caso de menosprecio de la ley (deuteronómica: Dt 28,15-68; cf. Lv 26,14-45). Quien maldiga el nombre de Dios, será lapidado (Lv 24,10-16). La expresión «maldecir a Dios» puede ser eufemísticamente sustituida por «bendecir *(bērēk)* a Dios» (1 Re 21,10.13; Job 1,5.11; 2,5.9; Sal 10,3). Es peligroso maldecir al rey o a hombres poderosos (Qo 10,20). Mientras que el malvado maldice sin cesar (Sal 10,7; 59,13; 62,5), el justo no maldice ni siquiera a su enemigo (Job 31,30).

Jesús (Lc 6,28) y Pablo (Rom 12,14) piden que se responda a las maldiciones (καταρᾶσθαι) con bendiciones y Sant 3,9s. postula la eliminación de todo tipo de maldiciones. Aun así, Jesús puede maldecir a una higuera estéril (Mc 11,21 par.) y el Hijo del hombre puede, el día del juicio universal, lanzar la maldición (Mt 25,41). La maldición (ἀνάθεμα) y maldecir (ἀναθεματίζειν) son medios para rechazar «otro evangelio» (Gál 1,8s.; 1 Cor 16,22; cf. también 1 Cor 12,3). Hay un deseo de automaldición con juramento en Mc 14,71 par.; Rom 9,3; cf. Hch 23,12.14.21). Según Dt 27,26, la maldición recae sobre quienes no observan la ley (Gál 3,10-13; cf. Jn 7,49). De esa maldición nos has redimido Cristo, al asumir sobre sí, en la cruz (Gál 3,13), el destino de un maldito (Dt 21,23).

◆ Bibliografía: DBS 5, págs. 746-751; NBL 1, págs. 683ss.; THAT 1, págs. 149-152, 236-240; ThWAT 1, págs. 279-285, 437-451; 7, 40-49; ThWNT 1, págs. 355ss., 449-452; J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten,* Es 1914; W. Schottroff, *Der altisraelit. Fluch-Spruch* (WMANT 30), Nk 1969; F. Vattioni, «Le maledizioni nell'Antico Testamento», StSoc 3 (1963), págs. 103-124; R. Fabris, «Bendición, maldición y exorcismo en la tradición bíblica», Conc. 198 (1985).

Lotahr Ruppert

Malta

Grupo de islas mediterráneas, densamente pobladas desde la prehistoria.

El archipiélago cayó el año 480 a.C. bajo dominio cartaginés y desde el 218 a.C. bajo el romano. Según Hch 28,1.7s., Pablo desembarcó hacia el año 60 d.C. en las playas de la isla y curó al padre de Publio, el «principal» o administrador de la isla.

◆ Bibliografía: StL[7] 6, págs. 252s.; LMA 6, pág. 180.

Stefan Samerski

Mambré

↗ Mamré.

Mamoná

(Arameo מָמוֹנָא *[māmōnā']*, término muchas veces testificado en la literatura judía (en el Antiguo Testamento: Si 42,9), con acento casi siempre peyorativo, para designar los bienes, las posesiones, las ganancias. Según Mt 6,24/Lc 16,13, el servicio a la *mamoná* es inconciliable con el servicio a Dios. Lc 16,9 exhorta, siguiendo el ejemplo del administrador astuto, a renunciar a la *mamoná* injusta, es decir, a la que induce a la falta de honradez, en favor de los pobres de la comunidad, para poder así participar un día en la vida escatológica. El trato responsable con la «*mamoná* injusta» es presupuesto para recibir lo que es auténticamente valioso (Lc 16,11).

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 701 (I. Broer); ThWNT 4, págs. 390ss. (F. Hauck).

Heinz Giesen

Mamré

(Hebreo מַמְרֵא *[mamrē']*, LXX: Μαμβρη): *a)* Lugar cercano a ↗ Hebrón, donde se localizan las tradiciones más antiguas sobre Abrahán. En Gn 13,18, Abrahán se instala «junto a la encina de Mamré» y alza allí un altar, aunque no se mencionan sacrificios. También se sitúa «junto a la encina de Mamré» (¿alusión a un santuario construido con árboles o a un árbol: 18,4.8?) la visita de los tres varones a Abrahán y ↗ Sara en Gn 18,1-16. Aquí se le anuncia a Sara (v. 10) el nacimiento de un hijo. Las capas tardías del Pentateuco (¿Escrito sacerdotal?) identifican (para la localización de la cueva-sepultura ↗ Macpelá) a Hebrón con Mamré (Gn 23,17.19; 25,9; 35,27; 49,30; 50,13). Lo más tarde en la época helenista se sitúa a Mamré en *ramet el-chalil* («Colina del amigo» = Abrahán), unos 3 km al norte de la antigua Hebrón. Los hallazgos arqueológicos se remontan hasta el Bronce. Se han descubierto vestigios de dos torres del Hierro II. Se discute si se trata de parte de una *Via Sacra* hacia un santuario. El lugar adquirió importancia bajo los asmoneos.

b) En Gn 14,13.24 es el nombre de un amorreo, aliado de Abrahán, que evidentemente participó en la expedición para liberar a Lot (14,24). Así pues, Abrahán acampaba junto a una encina que pertenecía a Mamré.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 492s. (Y. L. Arbeitman); DBS 5, págs.

753-758 (R. De Vaux); NBL 2, págs. 701s. (W. Zwickel); NEAEHL 3, págs. 939-942 (I. Magen); TRE 22, págs. 11ss. (P. Welten); Abel, *Géographie de la Palestine,* P 1933-1938, vol. II, págs. 375-376. • A. E. Mader, *Mambre,* 2 vols., Fr 1957; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Lanschaften der Bibel,* vol. 2, Go-Fri 1982, págs. 696-713.

Irmtraud Fischer

Maná

(Hebreo מָן *[mān],* LXX μάν [sólo en Éx 16], fuera de aquí y en el Nuevo Testamento μάννα), denominación de la singular alimentación, descrita de diversas maneras (Éx 16,13ss.22ss.31; Nm 11,7; cf. Sab 16,19ss.), de los israelitas durante los 40 años de su marcha por el desierto (Éx 16,35a; cf. Jos 5,12; ↗ desierto). Su etimología es discutida (cf. Éx 16,15 y 31), aunque debe relacionársela con el árabe *mann* (capa tenue, recubrimiento ligero: algo delgado, fino [Maiberger]). El interés no se centra en el fenómeno natural de una secreción del tamarisco del Sinaí, sino en la concepción –condicionada por la reflexión teológica– del maná como don, tal como aparece tanto en el relato de Éx 16 –de varias capas histórico-literarias, que da además por supuesta la descripción del Escrito sacerdotal (P^g)– como también en las restantes menciones veterotestamentarias del maná, todas ellas dependientes del pasaje del Éxodo. Como «pan del cielo» (Éx 16,4; cf. Neh 9,15; Sal 105,40), el maná es la expresión sensible de que Israel debe su existencia total entera y exclusivamente a Yahveh. La concepción, desarrollada en el judaísmo temprano (Sab 16,20) del maná como alimento sobrenatural de la época salvífica por venir configura el telón de fondo de su mención (inserta en diferentes contextos temáticos) en el Nuevo Testamento (Jn 6,30ss.48ss.; 1 Cor 10,1ss.; Ap 2,7).

• Bibliografía: LCI 3, págs. 150ss.; P. Beauchamp, *La cosmologie religieuse de la Sagesse: le thème de la Manne en Philon d'Alexandrie,* 1967, págs. 207-219; B. J. Malina, *The Palestinian Manna tradition,* Le 1968.

Peter Weimar

Manasés

↗ Tribus de Israel.

Manasés, oración de

Escrito apócrifo en forma de salmo suplicatorio, compuesto probablemente en griego, en Palestina, hacia el cambio de era que, contando con el apoyo del dato de la oración del arrepentido Manasés en 2 Cró 33,11ss.18s. (cf. también 19b), se pone en labios de este monarca.

• Bibliografía: OTP 2, págs. 625-637 (bibliografía); AncBD 4, págs. 499s. (bibliografía) (J. H. Charles-

WORTH); O. KAISER, *Grundriss der Einleitung in die kanon. und deuterokanon. Schriften del AT*, vol. 3, Gt 1994, págs. 38s.

Johann Gamberoni

MANDAMIENTO

A diferencia de la ↗ ley, el mandamiento (hebreo מִצְוָה *[miṣwāh]*, griego ἐντολή) alude a cada una de las formulaciones concretas de la voluntad (casi siempre) de Dios. Como en el caso de la ley (Berger 1972, págs. 32-55), tampoco coincidían plenamente, en el judaísmo temprano, «todos los mandamientos» con el contenido del canon veterotestamentario o con el Pentateuco. Cuando en el *Corpus Iohanneum* se habla del «mandamiento» del Padre a Jesús o del mandamiento «nuevo» –aunque antiguo– del amor fraterno, ninguno de estos preceptos se refiere en este caso al canon. Y sólo en el supuesto de una intersección meramente parcial entre canon y mandamiento se comprende que puedan definirse los dos mandamientos del amor a Dios y el amor al prójimo como los mandamientos más importantes. Pues, en efecto, sólo desde una óptica básicamente social, no cultual ni ritual, pueden «compendiarse» ambos preceptos. – En este sentido entienden los evangelios sinópticos, Pablo y Santiago «los» mandamientos como instrucciones nacidas de la voluntad vivificante de Dios para la convivencia humana justa y regulada en su más amplio sentido. La Escritura –y más en especial los preceptos de la segunda tabla del decálogo y Lv 19,18, ambos entendidos en su acepción radical y aislados del texto hebreo– es más clave hermenéutica que lista completa de los mandamientos de Dios.

Una concepción parecida propugnan, en el judaísmo de aquella época, Filón de Alejandría, que convierte los mandamientos del decálogo en el bastidor fundamental de todos y cada uno de los preceptos y de las virtudes que él considera importantes, y otros testimonios egipcios del judaísmo (3Sib 234-279; Pseudo-Flokilides). En el Nuevo Testamento, de esta concepción de los mandamientos se deriva el hecho de que, precisamente en los escritos o en los autores para quienes es indudable la vigencia de la ley (Pablo, Santiago), figuren amplios ↗ catálogos de vicios y virtudes y otros materiales de la tradición moral contemporánea. Ocupa, en este campo, una posición especial el llamado mandamiento de la ↗ circuncisión, porque no aparece en las colecciones de mandamientos del Pentateuco como precepto aislado y sólo está testificado como parte del relato de Gn 17,10-14. En el judaísmo temprano pasó a ser una especie de preámbulo de todos los mandamientos judíos (Filón, spec. 1,1-12). Precisamente a causa de este carácter, para los primeros cristianos los creyentes llegados de la gentilidad no estaban obligados a observarlo, porque habían sido llamados justamen-

te así, como gentiles, y su elección se ha convertido en definitiva, irrevocable e insuperable merced a la filiación proporcionada en el Espíritu de Dios. Por razones parecidas, entiende Pablo que no deben ya cumplirse los preceptos rituales y cultuales en su conjunto (y más en especial los que se refieren a la eliminación de la culpa del pecado), en virtud de la representación vicaria de Jesucristo y del don del Espíritu – no porque hayan sido abolidos, sino porque ya han sido suficientemente colmadas sus exigencias. El cristianismo primitivo no conoce la idea de una abolición de los preceptos veterotestamentarios. Es cierto que para Heb ha quedado derogado el antiguo rito cultual y ha sido sustituido por un rito nuevo, pero ello no obstante, el sacerdocio de Melquisedec testificado en la Escritura ha sido insertado en el sacerdocio de Jesús. Desde esta perspectiva, el orden antiguo aparece como «mandamiento de la carne», es decir, como relativamente inútil, porque su eficacia es meramente extrínseca y comparte la caducidad y la necesidad de repetición. Y por eso la Escritura es, desde aquí, algo más que los mandamientos en vigor.

Pablo (Gál 5,3) y Santiago (2,10) discuten la cuestión de si con el quebrantamiento de un solo mandamiento se quebrantan también, a la vez, todos los demás. En el trasfondo se encuentra la concepción del deber indiviso de obediencia (cf. también TestXII, en particular TestAs 2-4); mientras que Pablo recuerda a los gálatas qué es lo que se juegan si admiten la circuncisión, a saber, que al asumir esta obligación incurren a la vez, con toda seguridad, en la maldición (Gal 3,10), Santiago acepta este principio y lo extiende a todos los cristianos. Por otra parte, Pablo había llegado incluso a admitir que los gentiles habían cumplido los preceptos concretos (Rom 2,14) y, en este contexto, presenta como el pecado universal el hecho de que nadie exhibe, en la presencia de Dios, la obediencia perfecta (aunque puede, como fariseo, alcanzar una perfección «burguesa», cf. Flp 3,6b). Lo cual significa: que Pablo espera el cumplimiento intachable de los mandamientos también por parte de los cristianos, pero que esto sólo es posible merced al don del Espíritu. Si luego los gálatas se dejan circuncidar, caen fuera de la «fuerza» que presta este don y se enfrentan a la antigua necesidad sin poder apoyarse en el medio de la perfección, el Espíritu de Dios. En el evangelio de Mateo de lo que se trata es de «superar» los mandamientos (Mt 5,17-20), tal como se detalla en las llamadas antítesis de 5,21-48.

◆ **Bibliografía:** W. Schrage, *Die Konkreten Einzel-Gebote in der pln. Paränese*, Gt 1961; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*, vol. 1, Nk 1972; H. Cazelles, «De la coutume au droit de J.C.», AnCan 21 (1977), págs. 57-63; F. Hahn, «Die christologische Begründung urchrislichen Paränese», ZnW 72 (1981), págs. 88-99.

Klaus Berger

MANES, MANIQUEÍSMO

a) Vida. Manes nació el 216 d.C., muy probablemente en Ctesifonte, entonces bajo dominio persa, y recibió su primera formación religiosa en el seno de la comunidad judeocristiana de los alcaisitas de Mesopotamia, a la que pertenecía su padre. Tuvo una primera revelación a los 12 años y una segunda, y decisiva, a los 24. Tras un viaje a la India, retornó a Persia donde, contando con el favor del rey Sapor, desarrolló una intensa actividad misionera. Muerto Sapor, el trato de favor se trocó, bajo el nuevo monarca Bahran I (274-277), en violenta persecución, tal vez instigada por los sacerdotes del zoroastrismo que había ocupado con anterioridad el rango de religión oficial de los sasánidas. Manes fue encarcelado y murió en la prisión, el año 277.

b) Obras. El maniqueísmo pertenece al grupo de las llamadas «religiones del Libro». Sus enseñanzas están contenidas –con valor canónico– en las obras escritas por el propio Manes, en sirio. Durante mucho tiempo perdidas, fueron redescubiertas en los últimos años del s. XIX y primeros del s. XX, fundamentalmente en las cuevas de Turfán (Turquestán chino) y en Medinet Madi (Egipto). Las principales son el *Libro de los gigantes,* las *Kephalaia,* el *Gran Evangelio de Alfa y Tau,* el *Tesoro de la vida* y el *Libro de los misterios.* A ellas se añaden los *Salmos* y los *Himnos,* algunos de los cuales han sido transmitidos en persa medio y en parto.

c) Doctrina. El maniqueísmo es la doctrina de un *fundador* que, por encima y a pesar de sus fuertes acuñaciones orientales y occidentales, manifiesta una notable cohesión y se presenta como sistema cerrado. El maniqueísmo se ve a sí mismo como la doctrina de los dos principios o de las tres edades. Los dos principios son la luz y las tinieblas, el bien y el mal, el espíritu y la materia que, en el inicio, estaban radicalmente separados. El reino de las tinieblas se enfrentaba al reino de la luz, en el que dominaba el padre de la luz. Un mito complicado explica los procesos a través de los cuales se produjo la situación de «mezcla» entre ambos mundos que caracteriza nuestra actual situación humana. Pero concretas figuras de santos, entre las que destaca el trascendente Jesús-Luz («Jesús el Resplandor»), han llevado a cabo una tarea redentora al transmitir a los hombres el mensaje del origen divino de sus «almas». Este conocimiento acerca de la «patria originaria», que marca al mismo tiempo el destino de las almas, desempeña una función redentora. Al final de los tiempos, cuando sea suficientemente elevado el número de las almas liberadas de nuestro mundo de «mezcla», estallará una gran guerra. Cristo aparecerá como juez de la tierra y separará (de acuerdo con Mt 24-25) a los buenos de los malos. Finalmente, se producirá –también a nivel cosmológico– una separación entre el reino de la luz y el de las tinieblas. Los redimidos se traslada-

rán al reino de la luz, mientras que los poderes de las tinieblas quedarán abandonados a sí mismos. Estos rasgos fundamentales de la doctrina experimentaron múltiples diferenciaciones y adaptaciones que le permitían presentarse en Occidente como el verdadero cristianismo y en los espacios del Extremo Oriente como el verdadero budismo.

d) Difusión. El maniqueísmo fue desde sus orígenes una religión misionera. Manes envió a sus discípulos por las más diversas regiones, en algunas de las cuales cosecharon grandes éxitos. Pueden señalarse dos grandes rutas de expansión: la «ruta de Asia» (Persia, la India, Tíbet, China, Asia central), y la «ruta occidental» que, cruzando por Siria y Palestina, convirtió a Egipto, en el s. IV, en el baluarte del maniqueísmo (hallazgo de numerosos textos maniqueos en copto y griego). Desde Egipto pasó al África del Norte, donde lo conoció Agustín, que declara haber sido durante nueve años «oyente» maniqueo. Hubo asimismo círculos maniqueos al norte del Mediterráneo, en España, Francia, Italia y Dalmacia. «La lucha entablada entre el maniqueísmo y el cristianismo fue larga y enconada. Los cristianos se enfrentaban a un adversario sutil por sus métodos, temible por su dialéctica y organizado según el mismo modelo de la Iglesia cristiana» (Julien Ries).

◆ Bibliografía: TRE 22, págs. 25-45 (A. Böhlig); J. Ries, «Introduction aux études manichéennes; quatre siècles de recherches», EthL 33 (1957), págs. 453-482; (35), págs. 362-409; ídem, en P. Poupard (dir.), *Diccionario de las religiones,* Herder, Ba 1987, págs. 1090-1106; H. C. Puech, *Sur le manichéisme,* P 1979.

Hans-Joachim Klimkeit

Mano, mano de Dios

Mano (hebreo יָד *[jād]*, «mano», «hueco de la mano», כַּף *[kaf]*, «la derecha», «el brazo») y expresiones parecidas designan metafóricamente la acción y el ser del hombre, porque con la mano trabaja y crea, se expresa y se representa en ella. La mano y el rostro son las partes más visibles y más personales del cuerpo humano. Las manos son los miembros más activos y más perceptibles. Se explica así la frecuente mención de la mano de Dios para expresar la multiplicidad y la diversidad de sus acciones y de sus obras, su actividad creadora (Éx 15,17 y otros), su intervención en la historia (Sal 139,10 y otros), su poder soberano (Job 36,32; 1 Pe 5,6 y otros), su dominio ineluctable (Dt 32,39; Heb 10,31 y otros) y, más en particular, su reacción amenazante y sancionadora (Éx 7,4s.; cf. el giro deuteronómico y deuteronomista «con mano fuerte y brazo extendido»: Dt 4,34 y otros), su golpear con la mano (Éx 3,20 y otros), su guía (Sal 95,7 y otros) y sus disposiciones (Éx 21,13). Es la mano de Dios la que dispensa los carismas proféticos y todos los restantes (1 Re 18,46; Lc 1,66 y otros), la que ofrece protección y salvación

(Éx 33,22s.; Hch 11,21 y otros), dones (1 Cró 29,14ss y otros), castigo (Sal 75,9 y otros). Dios alza la mano para ordenar (Is 49,22 y otros) y para jurar (Dt 32,41 y otros), escribe con su mano (1 Cró 28,19; cf. Éx 31,18) y en su mano (Is 49,16; cf. Dt 6,8). En su mano tiene un sello (Jr 22,24). Extiende su mano hacia su pueblo (Is 65,2). También en el Nuevo Testamento se utiliza la metáfora de la mano para señalar la actuación y la representación del hombre, por ejemplo Mt 6,3. Se menciona con especial frecuencia la mano para bendecir, jurar, sanar, consagrar, establecer en un cargo (↗ imposición de las manos) y como señal de poder (Lc 24,50; Mc 5,23; 1 Tim 4,14 y otros).

◆ Bibliografía: E. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hebreu et en akkadien,* P 1963; ThWNT 9, pág. 420; THAT 1, págs. 672.; ThWAT 3, págs. 447s.; NBL 2, pág. 27.

Adrian Schenker

Maqueronte

(Griego Μαχαιροῦς, hoy *Qal'at al-Mishnaqah),* fortaleza montañosa al este del mar Muerto, en la frontera meridional de Perea, construida por ↗ Alejandro Janeo (principio del s. I a.C.). Tras su destrucción por Gabinio (57 a.C.), fue nuevamente reconstruida y fortificada por ↗ Herodes el Grande (30 a.C.). Ocupada por los zelotas en la guerra judía, fue conquistada por Basso el año 72 d.C. (Josefo, bell. Iud I, 161-172; VII, 163-209; ant. XIII, 417; XVIII, 111s.; cf. Plinio, nat. 5,72: «La segunda fortaleza judía después de Jerusalén»). Según Josefo, ant. XVIII, 119 fue el lugar de la ejecución de Juan Bautista bajo Herodes Antipas (cf. Mc 6,17-29 par.).

◆ Bibliografía: A. Strobel, «Das römische Belagerungswerk um Machärus», ZDPV 90 (1974), págs. 128-184; V. Corbo, «La fortezza di Macheronte», SBFLA 28 (1978), págs. 217-231; M. Corbo y S. Loffreda, «Nuove scoperte alla fortezza di Macheronte», SBFLA 31 (1981), págs. 257-286.

Helmut Merklein

Mar

a) Como denominación geográfica, el término mar (hebreo יָם *[jām],* griego θάλασσα) se refiere al Mediterráneo (Nm 13,29; Ez 25,16; Sof 2,5), llamado también «mar Grande» (Nm 34,6s.; Jos 1,4), «mar de los filisteos» (Éx 23,31), «mar Occidental» (Dt 11,24; Zac 14,8), que traza la frontera occidental de Palestina. Fue utilizado, ya desde los tiempos de Salomón, como ruta de transporte (flota de Tarsis, 1 Re 10,22). A través del Mediterráneo propagó Pablo el evangelio al mundo (Hch 17s.). Se aplica también la denominación de mar a lagos interiores y corrientes fluviales, por ejemplo el mar Muerto, en la prolongación meridional del valle del Jordán, situa-

do a 392 m bajo el nivel del mar, el punto más profundo de la superficie de la tierra, llamado también «mar de la Sal», «mar de la Arabá» o «mar Oriental» (Gn 14,3; Dt 4,49; 2 Re 14,25; Ez 47,18). Se habla asimismo del «mar de Genesaret» (Nm 34,11; Jos 12,3) o del «mar de Tiberíades» (Jn 6,1) sobre todo como caladero de pesca; del Éufrates (Jr 51,35s.) y del ↗ Nilo (Nah 3,8). El veterotestamentario *mar de las Cañas* (Éx 13,18; Jos 24,6; Sal 106,9; 136,13 y otros) en el contexto del éxodo es geográficamente inseguro. Los LXX lo identifican con el mar Rojo; pero con independencia de la narración del Éxodo, también se llama *mar de las Cañas* al golfo de Áqaba (Éx 23,31; Jue 11,16; 1 Re 9,26). La Biblia no conoce los restantes mares de la tierra.

b) En perspectiva *cosmológica,* dentro del universo tripartito de cielo, tierra y mundo subterráneo, el mar, vinculado al torrente infraterrestre primigenio תְּהוֹם *[tehōm]* forma la frontera de la tierra, que flota sobre él, a modo de disco (Éx 20,4; Sal 96,11). Según Gn 1, se llama mar «al conjunto de las aguas» creadas y dominadas por Yahveh y mantenidas dentro de sus límites, al lado de lo «seco» o «tierra». En los salmos 74 y 89 sedimentan bíblicamente (en la época postexílica), y con mayor énfasis, motivos de mitologías extrabíblicas, como la lucha de Yahveh contra un poder del Caos (mar primordial) vencido por él (el mar como magnitud negativa).

c) En perspectiva *bíblico-teológica,* donde mayor importancia adquiere el mar es, junto a la ↗ creación, en los relatos del ↗ Éxodo. Diversas tradiciones, algunas de ellas en parte mitológicas, describen, con diferentes figuras, una liberación de los israelitas, que avanzaron a pie enjuto a través del mar huyendo de la persecución de los egipcios, como una de las mayores y más decisivas acciones de Yahveh en la historia de Israel (Éx 14s.; Jos 2,10; 24,6; Neh 9,11; Sal 106 y 136; Is 43,16s.; Hch 7,36; 1 Cor 10,1-13: Heb 11,29 y otros). Los lugares no son geográficamente seguros y aluden a lagos egipcios (Menzalah, Timsah), al Mediterráneo (mar de Sirbon) y al golfo de Áqaba (Lamberty-Zielinsky).

d) El *mar de bronce* (1 Re 7,23-26 par.) era un recipiente de agua, de 10 codos de diámetro y 5 codos de alto (40.000 litros), originariamente apoyado en 12 bueyes de bronce, utilizado para las abluciones de los sacerdotes (2 Cró 4,6). Fue destruido por los babilonios tras la conquista de Jerusalén (2 Re 25,13).

◆ Bibliografía: ThWAT 3, págs. 645-657 (H. Ringgren); NBL 2, págs. 748s. (H. Warnecke); AncBD 5, págs. 1058s. (R. Follis). • O. Eissfeld, *Gott und das Meer in der Bible (Kleine Schriften),* Tu 1966, págs. 256-264; O. Keiser, *Das mytische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel* (BZAW 78), B 21962; H. Lamberty-Zielinski, *Das «Schilfmeer»* (BBB 78), F 1993.

Hedwig Lamberty-Zielinski

Maranatha

La invocación aramea, que aparece, como ya firmemente acuñada, en 1 Cor 16,22 y Did 10,6, en transcripción griega, μαράνα θά o μαρὰν ἀθά *(varia lectio),* puede significar «¡Señor Nuestro, ven!» (hebreo מָרַנָא *[maranā]* o respectivamente מָרַן[אֲ]תָא *[māran[æ]tā]* o también «Nuestro Señor ha venido» מָרַן אֲתָא *[māran ªtā]*). Proporciona un buen argumento en favor de la primera interpretación la traducción griega en Ap 22,20 (ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ) (cf. también 1 Cor 11,26 como posible alusión a esta invocación). Su origen probable se sitúa en las celebraciones de la Cena del Señor de la primitiva comunidad palestina y testifica, en cuanto invocación de la venida del Señor exaltado en la parusía (pero no en el caso de la comunidad reunida para una comida) su tensión de la espera próxima. La significación cristológica de la invocación radica en que la súplica por la llegada de la salvación no está dirigida a Dios sino –sin analogía por parte judía– a un portador de la salvación distinto de Dios, cuya exaltación a una existencia divina y capacidad de acción se dan por sobreentendidas en la invocación (Vögtle). En el *Maranatha* tenía una de sus raíces la homología griega «Señor [es] Jesús» (cf. Rom 10,9; 1 Cor 12,3; Flp 2,11) (↗ Kyrios). Tal vez más tarde el *Maranatha* pudo estar dirigido al Señor presente en la comunidad congregada para la cena del Señor («¡Nuestro Señor está aquí!»).

◆ Bibliografía: H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl,* B [4]1962; L. Schenke, *Die Urgemeinde,* St 1990, págs, 98s.; A. Vögtle, *Die «Gretzenfrage» des Menschensohnproblems* (QD 152), Fr 1994, págs. 129ss.; AncBD 4, pág. 514 (M. Wilcox); EWNT 2, págs. 947s. (G. Schneider); LThK[2] 6, pág. 1370 (J. Schmid); RGG[3] 4, págs. 732s. (G. Klein); ThWNT 4, págs. 470-475 (K. G. Kuhn); TRE 3, pág. 607 (H. P. Rüger).

Michael Theobald

Marcos

Marcos es un nombre propio frecuente en la antigüedad grecolatina y también conocido en el judaísmo. Está testificado numerosas veces, tanto en inscripciones como en escritos literarios. En el Nuevo Testamento aparece cuatro veces en los Hechos (12,12.25; 15,37.39) y además en Filemón 24; Col 4,10; 2 Tim 4,11 y 1 Pe 5,13. Hay, finalmente, un Marcos a quien se le atribuye el segundo evangelio. Su identificación con su homónimo en los pasajes bíblicos citados se daba por supuesta en la tradición de la Iglesia primitiva, pero no está históricamente comprobada (cf. *infra,* Marcos, Evangelio de, 6: *Autor*).

En Hch 12,12, Pedro, tras su milagrosa liberación, «se encaminó a la casa de María, la madre de Juan, por sobrenombre Marcos, donde había

muchas personas reunidas en oración». El hecho de que se mencione aquí expresamente el nombre de Juan Marcos anticipaba ya su participación en el primer viaje misional de Pablo y Bernabé (12,25; 13,5), que quedó interrumpido de manera poco honrosa (13,13; 15,37s.). Por su causa se produjo en Antioquía, poco antes del segundo viaje misional, una fricción entre Pablo y Bernabé (Hch 15,39; pero cf. en otro sentido, para el «incidente antioqueno», Gál 2,11-14), de modo que ambos se separaron y Bernabé partió acompañado sólo por Marcos. En Flm 24, Marcos figura –junto a Lucas– entre los colaboradores de Pablo. Apenas existen dudas acerca de su identificación con el Juan Marcos de los Hechos. Al igual que en Flm, también en Col (4,10) se menciona un Marcos, aquí como «primo de Bernabé», con la recomendación de dispensarle una amistosa acogida. En 2 Tim 4,11 se le pide a Timoteo que recoja de paso a Marcos y le lleve consigo. Pablo le aprecia como «un buen colaborador». En este mismo versículo vuelve a citarse también de nuevo a Lucas (como ya en Col 4,14). Para una valoración crítica histórica debe tomarse como base de partida Flm 24: Marcos era un colaborador (temporal) de Pablo. El pasaje de 1 Pe 5,13 no cuestiona este dato. Pedro llama a Marcos «mi hijo» para indicar su profunda vinculación espiritual con él. En la perspectiva de la historia de la tradición, esta información se inserta en el ámbito al que también pertenece la noticia de Papías de Hierápolis, que señala a Marcos como autor del segundo evangelio y al apóstol Pedro como su garante. Pero no puede descubrirse aquí una conexión directa con la tradición paulina acerca de Marcos.

◆ **Bibliografía:** R. PESCH, *Das Mk* (HThK 2), Fr 1976, págs. 3-12; W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das NT*, Hd [21]1983, págs. 67ss.; J. GNILKA, *Das Evangelium nach Markus* (EKK 2,1), Z-Nk 1978, págs. 32s.; U. H. J. KÖRTNER, «Markus, der Mitarbeiter des Petrus», ZNW 71 (1980), págs. 160-173; M. HENGEL «Probleme des Mk», en P. STUHLMACHER (dir.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tu 1983, págs. 221-265, especialmente 242-257.

Karl Kertelge

MARCOS, EVANGELIO DE

1. CONTENIDO Y ESTRUCTURA. 2. FUENTES, TRADICIÓN Y REDACCIÓN. 3. PECULIARIDAD LITERARIA Y TEOLÓGICA. 4. LA CONCLUSIÓN CANÓNICA DE MC. 5. LUGAR Y FECHA DE LA COMPOSICIÓN (16,9-20). 6. AUTOR.

Según un amplio consenso de la exégesis actual, el evangelio de Marcos es el más antiguo de los cuatro evangelios canónicos. Esta valoración se fundamenta en los análisis crítico-históricos de los tres evangelios sinópticos llevados a cabo en los dos últimos siglos; y aunque los resultados no dejaban de encerrar algunas contradicciones y suscitaban algu-

nas reservas, han sido confirmados por numerosos investigadores en la segunda mitad del s. xx. Mc ha alcanzado, por tanto, singular importancia tanto para la «demanda de información» sobre Jesús como para la aclaración del perfil teológico propio de cada uno de los evangelios.

1. Contenido y estructura

Aunque Mc se presenta como una secuencia de numerosas escenas individuales, de relatos y discursos básicamente de la vida y las obras de Jesús, está fuera de duda la existencia de un hilo conductor de todo el escrito, cuya coherencia viene dada por la intención del autor de exponer la historia de las actividades, la pasión, muerte y resurrección de Jesús como el contenido del mensaje salvífico de Dios a los hombres. La circunstancia de que sea el mismo Jesús quien proclama el mensaje (1,14s.) muestra, ya de antemano, que no es posible desligar la significación salvífica del mensaje de su persona y su reclamación. Y así, a lo largo de la secuencia de cada una de las escenas concretas discurre el camino de su misión como «el Cristo» y el «Hijo de Dios», que es también un camino geográfico desde (y a través de) Galilea hasta Jerusalén. De aquí se desprende ya una primera articulación de Mc: tras las escenas introductorias (1,1-13), aparece Jesús, a partir de 1,14, en Galilea (y en las regiones limítrofes) como anunciador del evangelio no sólo con palabras (especialmente 1,15; 1,21s.27; 2,13-28; 4,1-34; 7,1-23; 8,31.34-38; 9,31; 10,32ss.), sino también, y sobre todo, con numerosos «hechos poderosos» (δυνάμεις, 6,2) que se distribuyen en los caps. 1-10. Con la entrada de Jesús en Jerusalén (11,1-11) se inicia la segunda parte, que abarca escenas dialogadas de los últimos días de Jesús (cap. 11s.), el discurso sobre el fin del mundo (cap. 13) y, finalmente, la historia de la pasión (caps. 14s.), con el relato pascual (16,1-8). Si se tiene presente la importancia otorgada a lo largo de todo el evangelio a las escenas con los discípulos, se perciben indicios de una ulterior subarticulación, con los siguientes inicios: 1,16-20 (primeras vocaciones de discípulos); 3,13-19 (llamamiento de los ↗ Doce); 6,6b-13 (misión de los Doce); 8,27-30 (confesión del Mesías por parte de Pedro). Esta última escena puede ser entendida, con la mirada puesta en la orientación cristológica de todo el evangelio, como su centro teológico y como el punto de inflexión en el trazado de las líneas (con el subsiguiente primer anuncio de la pasión en 8,31). Es patente que el evangelista ha sabido utilizar los motivos ya dados en el material tradicional para el desarrollo de una concepción teológica globalizadora.

2. Fuentes, tradición y redacción

Mientras que para Mt y Lc es posible mencionar fuentes literarias, que pueden descubrirse mediante

la comparación de los tres primeros evangelios (sinópticos), a saber, Mc y la fuente de los *logia* Q que Mt y Lc han utilizado como fuentes, con independencia entre ambos, además del material específico propio de cada uno de los dos (↗ Dos fuentes, teoría de las), no ocurre lo mismo, en esta misma medida, en el caso de Mc. Ya en una primera ojeada se advierte (aspecto que debería asegurarse con mayor exactitud mediante análisis de crítica literaria) que el evangelista tenía a su disposición numerosas tradiciones particulares que, en buena parte, estaban ya agrupadas en colecciones (escritas) (Kuhn) y que él ordenó según una secuencia determinada. Las colecciones pueden ser fácilmente identificadas a partir del descubrimiento de un mismo género literario en cada una de las tradiciones concretas. Salvo algunos trazos redaccionales, se trata de «diálogos polémicos» en 2,1-3,6; parábolas y comparaciones plásticas en 4,1-34; relatos de milagros en 4,35-5,43; y –aunque discutido como «colección» (Söding, *Evangelist,* pág. 37)– de las polémicas jerosolimitanas de 11,27-12,44. A ello se añaden el discurso de Jesús sobre el fin del mundo del cap. 13 y la historia de la pasión en los caps. 14s., como unidades existentes y ampliamente anteriores a Mc. Esta situación formal e histórico-tradicional permite renunciar, en la pregunta sobre la génesis de Mc, a la hipótesis de un «escrito fundamental» que Marcos «habría encontrado ya previamente dado» (Schmithals) y a la de un «Deuteromarcos» (A. Fuch, AnBibl 49 [1971]) como no suficientemente demostradas.

Mc ha utilizado las tradiciones precedentes, vinculadas a lugares concretos (Cafarnaún, Nazaret, entorno restringido y amplio del lago de Genesaret, Jericó, Jerusalén), con un objetivo determinado, para ofrecer una imagen polifacética del Mesías que Dios ha enviado a su pueblo. La distinción entre tradiciones previamente dadas y ensamblaje redaccional a cargo del evangelista permite, por un lado, plantear la demanda de información acerca del Jesús histórico (o, al menos, acerca de la tradición jesuana más antigua) y la elaboración, por otro lado, de las intenciones teológicas de Mc. Ambas direcciones desempeñan hoy en día una función especial en la exégesis de este evangelio. Pesch (HThK) ha insistido especialmente en el valor informativo de cada una de las tradiciones concretas para la demanda de información sobre el Jesús histórico, aunque no puede pasarse por alto, de todas formas, el entrelazamiento entre «recuerdos» históricos e interpretación kerigmática en la tradición y la redacción de Mc.

3. Peculiaridad literaria y teológica

Mc es una exposición narrativa histórica cuyo contenido, a saber, la reclamación y la actuación de Jesús, determinan la peculiaridad de la ex-

posición. Aunque no faltan elementos de los géneros literarios antiguos (biografías, memorias, leyendas) (Cancik; Dormeyer), no son aplicables a Mc las características esenciales de estas «analogías». El evangelista no traza una historia –ni interna ni externa– de la evolución de la «personalidad» de Jesús, ni tampoco una historia del carácter o de la imagen ideal de un héroe digno de imitación. La llamada de Jesús a su seguimiento no está motivada por su ejemplaridad moral sino por su mensaje de la cercanía del reino de Dios. La historia de Jesús aquí «contada» se sitúa –a pesar de toda la minuciosidad narrativa– bajo el tema teológico dominante de Jesús como enviado de Dios, un tema que afecta a la exposición de todos y cada uno de sus detalles. En ese sentido, debe hablarse de un «*novum* literario» (Söding, *Evangelist*, pág. 50), justamente de un *evangelium*. Y es precisamente el evangelio de Marcos el que introduce esta nueva forma literaria.

El evangelista no desarrolla en su obra ningún arte descriptivo con ambiciones literarias. Su lengua es el griego de la koiné de su tiempo – con algunos aramaísmos verbales (14,36: *Abbá* – Padre) y estilísticos. Prefiere las construcciones simples y une las frases con καί, εὐθύς y πάλιν (parataxis). Aunque elabora y vincula entre sí preferentemente tradiciones aisladas, toda su obra está animada por un movimiento interno: con datos geográficos y cronológicos, con inclusiones (2,1-5a.5b-10.11s.; 5,21-24.25-34.35-43; 11,12ss.15-19.20ss.; 14,1s.3-9.10s.; 14,54.55-65.66-72), adiciones (cf. 6,17-29 con 1,14), preinterpretaciones (11,2-6; 14,12-16; 14,27-31) y alusiones retrospectivas (8,18-21; 16,7). Estos recursos literarios y estilísticos muestran la dinámica interna de toda la historia de Jesús.

Pero aunque fuertemente vinculado a las tradiciones por él combinadas y a sus enunciados kerigmáticos, Mc no es un «redactor conservador» (Pesch: Mc 1,16-23), sino que se le debe entender también, y sobre todo, como «teólogo» independiente. Da a conocer su tema ya en el encabezamiento «evangelio de Jesucristo Hijo de Dios» (1,1). Destaca así la persona de Jesucristo y la dignidad y la misión que Dios le confiere como contenido del evangelio del que él es el primer proclamador. Según 1,15, Jesús anuncia la cercanía del ↗ reino de Dios (βασιλεία τοῦ Θεοῦ) cuya realización inicial tiene ya lugar en su actividad mesiánica. De aquí se derivan los elementos constitutivos de la concepción teológica del evangelio como sigue:

a) El evangelio proclamado por Jesús es el anuncio de que se ha cumplido el tiempo y *el reino de Dios se acerca* (1,15). Con segura percepción del mensaje central de Jesús, el evangelista sitúa en el inicio mismo de la actividad pública de Jesús el enunciado de la βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Estas palabras señalan ya en el Antiguo Testamento la realeza salvífica de

Yahveh sobre su pueblo. Jesús comparte con el judaísmo de su época las expectativas de la revelación consumadora del reino de Dios bajo una forma escatológica definitiva. Su predicación y sus acciones se convierten en señal del reino de Dios que se acerca ya ahora, justamente mediante su actuación. En sus ↗ exorcismos y sus curaciones de enfermos se instala ya ahora el reino de Dios. Queda quebrantado el reino del mal y de lo hostil a Dios y se comparte desde ahora mismo el don escatológico de la vida de Dios. En ese sentido deben entenderse los numerosos relatos de curaciones milagrosas de Jesús, así como el perdón de los pecados otorgado con autoridad plena (2,5-10), su trato con publicanos y pecadores (2,14-17), los diversos enfrentamientos con los fariseos y los doctores de la ley en torno a la recta intelección de la voluntad (salvífica) de Dios (caps. 2s.; 7,1-23; 8,11ss.; 10ss.) y sus discursos en parábolas sobre el poder del reino de Dios que ahora actúa en lo oculto (4,1-34). En este contexto, alcanza singular significación el *logion* de Jesús acerca del reino de Dios que se manifestará dentro de muy poco en todo su esplendor (9,1). Se encuentra inmediatamente antes la llamada a la decisión en favor de él y de su evangelio (8,34-38). El mensaje de Jesús sobre la cercanía del reino de Dios plantea, en efecto, la insoslayable decisión de un seguimiento consecuente. A él están llamados todos, y de manera especial sus discípulos.

b) Existe una conexión directa entre el mensaje y *la persona de su proclamador Jesús.* La historia de Jesús es la historia del inicio del reino de Dios, en concordancia con su inmediatez a Dios como su Padre (8,38); 14,36). En este sentido, él es el «Hijo de Dios» (1,1.11; 9,7; 15,39) que cumple la voluntad del Padre (8,31; 14,36). Y es también, y en cuanto tal, el Mesías, el «Cristo» que Mc presenta en el inicio mismo de su escrito (1,1), al que confiesa Pedro (8,29) y que él mismo reconoce finalmente ante el sanedrín (14,61s.) Pero la mesianidad de Jesús no se explica a través de las concepciones entonces dominantes en las expectativas judías sobre el ↗ Mesías, sino justamente desde su especial relación con Dios que en él y con él, más aún, en su rechazo, en su pasión y en su resurrección, hace realidad la llegada de su reino sobre Israel (15,32) y sobre los pueblos (13,10). Es cierto que durante una gran parte de su actividad pública –hasta la confesión de Pedro– Jesús fue ampliamente ignorado. A pesar de todas sus acciones taumatúrgicas, su mesianidad se mantuvo oculta y ordenó a Pedro y a los demás discípulos que no hablaran (de ello) con nadie (8,30). Esta prohibición debería mantenerse en vigor «hasta que el Hijo del hombre resucitara de entre los muertos» (9,9). A esta reserva cristológica, que es una característica permanente de la exposición marcana, se la denomina desde W. Wrede –a una con el silencio impuesto también a los demonios, a

los beneficiados con curaciones taumatúrgicas y a los testigos de estas curaciones, acentuada con el motivo de la incomprensión de los discípulos (6,50ss. y otros) y con el motivo del secreto de la «teoría de las parábolas»– el «secreto del Mesías». Este secreto alcanza su adecuada e inconfundible explicación en el seguimiento del Crucificado y Resucitado y se convierte así también en el contenido de la «abierta» proclamación a que han sido llamados los discípulos. – Junto a «Cristo» (= Mesías) e ↗ Hijo de Dios, aparece también, y con mayor frecuencia, la autodenominación de Jesús como «el Hijo del hombre», corriente también como tal en Mc, que, puesta en labios de Jesús, debe ser entendida como alusión oculta a su misión divina.

c) La *pasión y la resurrección de Jesús* son para Mc la expresión más concentrada e inequívoca de su misión. La armonía con Dios que caracteriza toda la vida de Jesús, hasta su autoentrega a la pasión y la muerte, es la base sobre la que se sustenta la salvación de los «muchos» (10,45; 14,24). Su resurrección lleva por fin a sus discípulos, hasta entonces incapaces de comprender, al conocimiento y el cumplimiento de su misión a «los pueblos» (13,10).

4. La conclusión canónica de Mc (16,9-20)

Poco después de la primera difusión del evangelio de Mc, se echó en falta, a continuación del «evangelio pascual» (16,1-8), una conclusión en la que se informara, al igual que en los restantes evangelios, acerca de las apariciones del Resucitado a sus discípulos. El autor de Mc no había previsto esta conclusión, aunque el anuncio de 16,7 permite esperar un encuentro del Resucitado con los discípulos. Es muy poco probable que se pasara por alto, en una fecha posterior, un relato de apariciones si hubiera existido, pues además Mt y Lc sólo siguen a Mc hasta 16,8 y los mss. más antiguos, א y B, sólo conocen la conclusión en 16,8. La llamada conclusión canónica de Mc, añadida más tarde (formaba parte del canon ya en el s. II, a pesar de su incorporación secundaria), intentaron remediar la perplejidad de una «falta de conclusión». En 16,9-20 se trata en realidad de una recopilación sobre apariciones del Resucitado, sus últimas instrucciones y su ascensión al cielo. El contenido puede extraerse de los relatos de cierre de los otros tres evangelios. La conclusión «abierta» de Mc 16,8 remite indirectamente al nuevo comienzo de la proclamación del evangelio por medio de los discípulos nuevamente reagrupados por el Resucitado.

5. Lugar y fecha de la composición

Según la tradición de la Iglesia primitiva, Mc habría consignado su evangelio por escrito en Roma, después de la muerte de Pedro, y en calidad de «discípulo y hermeneuta» del apóstol (Ireneo, haer. III, 1,1). Hablan a favor de esta hipótesis los

«numerosos latinismos», «que no pueden despacharse sencillamente con una alusión a que el latín era la lengua de la administración romana en Palestina» (Hengel, 44). Pero en conjunto resulta difícil explicar a Mc como consignación escrita de la predicación de Pedro. El evangelio permite descubrir un proceso de transmisión en varias fases y un acceso directo del autor a tradiciones vinculadas al espacio palestino, lo que sugiere como su lugar de origen esta zona o su entorno cercano (Siria). En lo que respecta a los inicios cronológicos, no hay en el evangelio mismo ningún punto de apoyo directo. Un supuesto fragmento antiguo de Mc, que permitiría situar su origen en torno al 50 (J. O' Callaghan, Bib 53 [1972], págs. 91-100) no ha superado la comprobación científica. Si se tiene en cuenta un cierto lapso de tiempo para la formación y la transmisión de las pequeñas unidades del evangelio y, por otro lado, un distanciamiento no demasiado grande respecto de los dos evangelios siguientes, Mt y Lc, gana una verosimilitud adicional la tesis de una redacción de Mc en torno al 70 d.C., es decir, en el espacio temporal de la guerra judía y de la destrucción del templo de Jerusalén a la que se alude en Mc 13 (W. G. Kümmel, *Einleitung in das NT,* Heidelberg [21]1983, pág. 70).

6. Autor

La primera mención de Marcos como autor de un evangelio aparece en Papías de Hierápolis (primeros años del s. II). A finales de esta centuria la noticia es confirmada por Ireneo de Lyon. En el Nuevo Testamento, 1 Pe 5,13 certifica la especial relación de Marcos con Pedro, aunque según Flm 24; Col 4,10 y 2 Tim 4,1 habría que inscribirle más bien entre los seguidores de Pablo. Tal vez haya que identificarlo con el «Juan, por sobrenombre Marcos», de Hch 12,12.25; 15,37.39. Este dato no habla, por sí solo, en contra de la identidad de este Marcos con el autor del evangelio, pero esta identificación y autoridad como evangelista debería extraerse a partir sobre todo del evangelio mismo. Y este evangelio no certifica que exista aquella dependencia de Pedro o de Pablo que los testimonios mencionados dan por supuesta. Lo que testifica, más bien, es la independencia del autor en la configuración de su obra. Otras observaciones sugieren que habría que ver en el autor del evangelio a un judeocristiano grecoparlante. La autoridad apostólica de que carecía para la redacción de un evangelio fue desde fechas tempranas compensada (según el testimonio de Papías) con el patrocinio del primero de los apóstoles, Pedro.

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* R. Schnackenburg (GSI 2,1-2), D 1966-1971 (trad. castellana: Ba [3]1980); E. Schweizer (NTD 1), Go [6]1984; R. Pesch (HThK 2,1-2) Fr [3]1980; J. Gnilka (KEK 2,1-2), Z-Nk 1978-1979; W. Schmithals (ÖTK 2,1-2), Gt [2]1986; J. Ernst (RNT), Rb 1981; K. Kertelge (NEB 2) Wu 1994. • *Estudios:*

W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1901), Go [4]1969; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus* (FRLANT 67), Go [2]1959; J. DELORME, «Aspects doctrinaux du second Évangile», en *De Jésus aux Évangiles*, Gembloux 1967, págs. 74-99; H. RÄISÄNEN, *Das «Messiasgeheimnis» im Mk*, He 1976; M. HENGEL, «Entstehungszeit und Situation des Mk», en H. CANCIK (dir.), *Markus-Philologie*, Tu 1984, págs. 1-45; R. LAUFEN, *Die Doppel-Überlieferung der Logienquelle und des Mk* (BBB 54) Bn 1980; NBL 2 págs. 719-723 (M. LIMBECK), 786s. (K. KERTELGE); J. R. DONAHUE y D. J. HARRINGTON, *The Gospel of Marc*, Collegeville 2002; F. J. MOLONEY, *The Gospel of Mark: A Commentary*, Peabody 2002; J.-M. BABUT, *Pour lire Marc: Mots et thèmes*, P 2004; C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, P 2004; F. J. MOLONEY, *Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabdoy 2004; N. CASALINI, *Lettura di Marco: narrativa, esegetica, teologica*, Jr 2005; P. L. DANOVE, *The Rhetoric of the Characterization of God, Jesus, and Jesus's Disciples in the Gospel of Mark*, JSNT 290, Lo-NY 2005; L. SCHENKE, *Das Markusevangelium: Literarische Eigenart – Text und Kommentierung*, St 2005; J.-M. VAN CANGH y A. TOUMPSIN, *L'Évangile de Marc: Un original hébreu*, Bl 2005; J. DELORME, *Parole et récit évangéliques: Études sur l' évangile de Marc*, LD 209, P 2006; A. YARBRO COLLINS, *Mark: A Commentary*, Mn 2007; J. DELORME, *L'heureuse annonce selon Marc: Lecture intégrale du deuxième évangile*, LD 219, P 2008; M. HEALEY, *The Gospel of Mark*, GR 2008.

Karl Kertelge

MARDUC / MARDUK

↗ Babilonia, 2. Religión.

MARI

(Árabe *tell Ḥarīrī*), ciudad antigua, localizada en la Siria actual, a unos 10 km al norte de Abu Kemal, al oeste del Éufrates medio, con el que, en la Antigüedad, estaba unida por medio de un canal artificial. Descubierta en 1933, se han llevado a cabo varias campañas de excavaciones arqueológicas (con interrupciones). Gracias a su situación entre Siria y Mesopotamia, desarrolló un lucrativo comercio con Irán, Anatolia, las costas mediterráneas, Chipre y Palestina. Habitada desde el III milenio a.C., tuvo una primera fase de florecimiento en la etapa presargónida. Tras la dominación de Sargón de Acad, de Sakkanakkus y de Samsi-Adad de Asur, Mari vivió su época de mayor prosperidad bajo su soberano Zimri-lim (h. 1775-1760 a.C.). De este periodo procede la mayoría de las tabillas cuneiformes descubiertas en el gran palacio (con frescos), de 2,5 hectáreas, y en los numerosos templos. Hasta ahora se han hallado cerca de 25.000 tablillas con textos en su ma-

yoría administrativos y económicos, así como cartas y tratados en acádico, básicamente de la época paleobabilónica, en los que se mencionan, entre otros, profetas, nómadas y topónimos palestinos como Jasor, Canaán y Lais (¿Dan?). Tras su destrucción por Hamurabi de Babilonia h. 1760 a.C., Mari sobrevivió, con escasa población, bajo la soberanía babilónica, asiria y seléucida.

◆ Bibliografía: J.-G. Heintz, *Index documentaire des textes de Mari,* fas. 1, P 1975; ídem, «Oracles prophétiques et 'guerre sainte' selon les Archives royales de Mari», VTS 17 (1969), págs. 112-138; ídem, *Bibliographie de Mari. Archéologie et textes, 1933-88.* Wi 1990; A. Parrot, *Mari, capitale fabuleuse,* P 1974; RLA 7, págs. 382-419 (J. R. Kupper y otros); AncBD 4, págs. 525-538 (J.C. Margueron y otros).

Ulrich Hübner

María, madre de Jesús

1. Mención en los cuatro evangelios. 2. La «imagen» de María de los cuatro evangelistas. 3. María en los restantes escritos neotestamentarios. 4. ¿Veneración de María en la Iglesia primitiva? 5. Naturaleza y dignidad de María según el Nuevo Testamento.

1. Mención en los cuatro evangelios

El nombre de María aparece en los evangelios bajo la forma Μαριάμ, Μαρία sólo en Lc 2,19. En las historias de la ↗ infancia de Jesús se encuentra el nombre en Mt 1,16.18 («su madre María»).20 («María, tu mujer»); 2,11 («María, su madre»); sin mencionar el nombre en Mt 1,24 («mujer de José»); 2,13.14 («el niño y su madre»). Con mención del nombre en Lc 1,27 («el nombre de la virgen era María»).30 («No temas, María»).34.38.41.46.56 («María»); 2,5 («María, su esposa»).16 («María, José y el niño»).19 («María»).34 («María, su madre»); bajo la denominación «madre (de Jesús)» Lc 1,43 («la madre de mi Señor»); 2,33 («su padre y su madre»).48 («su madre»).51b («su madre»). Fuera de la historia de la infancia, el nombre figura en Mc 6,3 («el hijo de María») par. Mt 13,55b («su madre María»); bajo la designación de «madre» (de Jesús) Mc 3,31 par. («su madre y sus hermanos»); Jn 2,1.3 («la madre de Jesús»); 2,5 («su madre»).12 («su madre y sus hermanos y sus discípulos»); 6,42 («conocemos a su padre y a su madre»); 19,25 («su madre y la hermana de su madre»).26 («la madre»).27 («ahí tienes a tu madre»).

2. La «imagen» de María de los cuatro evangelistas

a) Marcos. α) Mc 3,20s.31-35 suena poco menos que escandaloso: llegan «los suyos», «su madre y sus hermanos», para «tomarlo bajo su custodia, pues se decía: 'Está fuera de sí'». Jesús ni siquiera los saluda y declara que su madre y sus hermanos son los que oyen su predicación. Mt y Lc suavizan el tono dramático del episodio. β) Mc 6,1-6a menciona de nuevo a

María y a los hermanos y hermanas de Jesús. Los «numerosos oyentes» estaban sorprendidos por su predicación en la sinagoga, pero Jesús incluye también a «sus parientes y su familia» en su sentencia de 6,4. En el evangelio de Mc no puede hablarse aún de una «veneración de María».
b) Mateo. En su historia de la infancia de Jesús, María desempeña un papel más bien pasivo; es a ↗ José a quien le corresponde el papel activo (1,19ss.24.25; 2,13ss.19-23). No se narra el nacimiento de Jesús, sino que se dice que María estaba embarazada (1,18.20b) y que dará a luz un hijo (1,21a). Su hijo es «obra del Espíritu» (1,18.20b), donde el evangelista ve el cumplimiento de una profecía de Is 7,14 LXX, de modo que Mt defiende inequívocamente el ↗ nacimiento virginal que pone los cimientos del posterior título de honor como Θεοτόκος (madre de Dios).
c) Lucas. Aquí María está situada en el primer plano mucho más destacadamente que en Mt, sobre todo en las perícopas del anuncio del ángel y de la visita a Isabel, con el ↗ *Magnificat* (1,25-56), en el que María atribuye a Dios las maravillas acontecidas en ella, porque él la destinó a ser madre del Mesías e Hijo de Dios. El macarismo de la mujer del pueblo a la madre de Jesús de 11,27s. es, dentro de Lc, una «repetición» del macarismo de ↗ Isabel a María. Según 2,35b, una espada traspasará el corazón de María, donde se insinúa su dolor por los padecimientos de su hijo (2,34). Lc ofrece un rico «cuadro de María»: María es la «llena de gracia» por antonomasia (1,28), la virgen intacta (1,27.34), la madre del Mesías (1,31ss.), la madre del Hijo de Dios (1,35b), la esposa del Espíritu Santo (1,35a), la obediente «sierva del Señor» (1,38), la creyente (1,45) y oyente (2,19.51b;11,28), modélica, la «madre dolorosa» (2,35b), la bendita entre todas las mujeres y alabada por todas las generaciones (1,42.48), la profetisa (1,48b).
d) Juan. En este evangelista aparece María en el inicio de las actividades públicas de Jesús en el relato de las bodas de Caná (2,1-11). Y si bien no es María la que determina la «hora» de Jesús (2,4), con aquel su «Haced lo que él os diga» se inserta en su acción, remitiéndose a las palabras de Jesús como algo que se debe «hacer». En 19,25ss. (la escena al pie de la cruz) debe notarse que la figura representativa del «discípulo» está referida a la figura representativa de «su madre» (y a la inversa), que es una figura histórica concreta, a saber, María. Dada la clara función representativa de ambas figuras, puede decirse que el «discípulo amado» representa a la Iglesia creyente, cuya madre es María, a la que el discípulo «acoge en su casa», donde hay una clara alusión al espacio espiritual (espacio de la fe) en el que, a partir de entonces, se mueven el discípulo y la Iglesia.

3. María en los restantes escritos neotestamentarios

En Pablo no hay ninguna referencia a María, aunque sí, en Gál 4,4, al

nacimiento del Hijo de Dios «de una mujer», típica formulación paleojudía que el apóstol pone al servicio de la cristología de la encarnación, aunque sin centrarse en la idea de un «nacimiento virginal». En Hch 1,14 se menciona a María como parte del núcleo de la comunidad primitiva de Jerusalén: se halla, desde los inicios, en el centro de la Iglesia. En la exégesis se discute si la «mujer vestida de sol» (Ap 12) se refiere, al menos por concomitancia, a María. La mujer vestida de sol es una figura simbólica del pueblo de Dios de la antigua y la nueva alianza como el seno materno originario del Mesías, a cuyo nacimiento se alude expresamente en Ap 12,5. Pero dado que, para el autor, el Mesías se identifica con el Hijo del hombre, Jesús, «que fue arrebatado hasta Dios y hasta su trono» (12,6), cabe suponer que con la mujer vestida de sol se piensa también en María, en la que se ve un eslabón en la totalidad de la historia de la salvación, tal como corresponde al pensamiento semita.

4. ¿Veneración de María en la Iglesia primitiva? (reflexiones desde la historia de las formas)

Lc 1,48b *(↗ Magnificat)* pone proféticamente en labios de María la afirmación: «Desde ahora todas las generaciones me llamarán bienaventurada». Aunque esas palabras no salieron literalmente de sus labios, es probable que no habrían sido acogidas en la primera tradición sobre los inicios de la vida de Jesús ni Lucas les habría dado cabida en su evangelio si no se hubiera visto en María una figura digna de veneración. Puede decirse, por consiguiente, que ya en la protoiglesia se encuentran los inicios de una veneración de María que luego proseguiría su marcha «por todas las generaciones».

5. Naturaleza y dignidad de María según el Nuevo Testamento

María es una mujer *judía,* probablemente descendiente de un linaje sacerdotal, pues su prima Isabel estaba casada con el sacerdote ↗ Zacarías. Es *madre del Mesías* en la línea del trono de David (Lc 1,32b.33), es *madre de Dios* porque ha dado la vida, en su seno, a un hijo bajo la sombra del Espíritu Santo y por el poder del Altísimo, un hijo que por eso «será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35; cf. también 1,43: «La madre de mi Señor»). Es *madre de los creyentes (mater credentium)* en cuanto creyente modélica (1,45: «bienaventurada tú que has creído»). Es *bendita entre todas las mujeres* (1,42b). Es miembro de la Iglesia (Hch 1,14) y madre de la Iglesia (Jn 19,26s.).

◆ **Bibliografía:** P. Gächter, *Vida de María en la tierra,* Bilbao 1956; Sociedad Española de Mariología, *María en la Sagrada Escritura,* Ma 1962; K. H. Schelke, *Die Mutter des Erlösers. Ihre biblische Gestalt,* D [2]1963; H. Räisänen, *Die Mutter Jesu im NT,* He 1969; R. E. Brown, *María en el Nuevo Testamento,* Sa [2]1986;

F. Mussner, *Maria, die Mutter Jesu im NT,* St. Ottilien 1993.

Franz Mussner

María de Betania

María, hermana de ↗ Marta y de ↗ Lázaro (Jn 11s.), era conocida en la comunidad lucana y en la joanea como mujer fervorosa y destacada seguidora de Jesús. Según Jn 12,1-8 ungió a Jesús con un perfume de mucho valor, anticipándose proféticamente a la unción de su cuerpo muerto. En Lc 10,38-42 se dedica a escuchar ávidamente las palabras de Jesús y descuida, por tanto, sus deberes de ama de casa, pero frente a la crítica de Marta, Jesús aprueba su conducta.

◆ Bibliografía: J. Brutschek, *Die Maria-Marta Erzählung,* F 1986; ídem, «Lukanisches Anliegen in der Maria- Marta Erzählung», GuL 62 (1989), págs. 84-96; G. Petzke, *Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas,* Z 1990; Ph. F. Esler y R. A. Piper, *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approachs to the Gospel of John,* Mn 2006.

Regina Radlbeck-Ossmann

María Magdalena

Testigo pascual y figura femenina descollante en el Nuevo Testamento, identificada por su lugar de origen, ↗ Magdala. Tras ser curada de una grave enfermedad (Lc 8,2), siguió a Jesús, junto con otras mujeres de Galilea. La circunstancia de que en todas las listas femeninas se la cite siempre en primer lugar certifica su destacada importancia en el círculo de las discípulas. Fue testigo de la crucifixión, del descendimiento de la cruz y del entierro de Jesús (Mc 15,40 par.; Jn 19,25). Según la tradición sinóptica (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-12), el «primer día de la semana» María se dirigió, en compañía de otras mujeres, al sepulcro. Allí los ángeles les revelan que Jesús ha resucitado y les confían el encargo de llevar la noticia a los discípulos. Según Mc, las mujeres, atemorizadas, no dijeron nada a nadie, según Mt y Lc su testimonio fue ineficaz, porque los discípulos lo pusieron en duda. Mt 28,9s. y la conclusión secundaria de Mc relata además un encuentro de María con el mismo Jesús, en el que vuelve a encargar expresamente a María y a las demás mujeres el mensaje pascual. En la tradición joanea (Jn 20,1-10), María visita el sepulcro sola, lo encuentra vacío y se lo notifica a Pedro y al discípulo amado. De regreso al sepulcro, encuentra a Jesús, a quien sólo conoce cuando le dirige la palabra. Y aquí experimenta a un mismo tiempo la cercanía y la distancia: *Noli me tangere.* Este μή μου ἅπτου, que debe traducirse por «No me retengas», señala que Jesús vive *de una manera nueva.*

◆ Bibliografía: P. Zeller, *Le silence de l'amour, Marie de Magdala,* P 1953; A. Feuillet, «Les deux on-

tions faites par Jésus, et Marie-Madeleine», RTHOM 75 (1975), págs. 357-394; R. ATWOOD, *Mary Magdalene in the New Testament Gospels and Early Tradition,* Be y otros, 1993; I. MAISCH, *Maria Magdalena,* Fr 1996; S. RUSCHMANN, *Maria von Magdala im Johannesevangelium: Jüngerin-Zeugen-Lebens-Botin,* Ms 2002.

Regina Radlbeck-Ossmann

MARTA DE BETANIA

(Arameo *Mārᵉtā',* «señora»). Se la menciona en Lc 10,38-42; Jn 11,1-44; 12,1-8, Según estos pasajes, es hermana de ↗ María de Betania y de ↗ Lázaro. En Lc 10,38-42 Jesús rechaza la crítica de la atareada Marta a su hermana, acentuando así la importancia de la escucha de su palabra. La escena es una redacción lucana de una tradición prelucana cuyo *Sitz im Leben* se situaba en las primitivas comunidades domésticas cristianas. Pero es también posible que sedimente aquí el recuerdo de una anécdota de la vida de Jesús. En Jn 11,1-44 Marta asume un papel más destacado que el de María, que se manifiesta, entre otras cosas, en su confesión de Cristo (v. 27). El relato es el producto de una lenta evolución y tiene fuerte acentuación teológica. Se apoya en una sencilla narración, más antigua, de un milagro en la que Marta ocupa todavía una segunda posición respecto de María (vs. 1.31.45), en el que no figuraban todavía como hermanas de Lázaro (vs. 1.3.5), de modo que están justificadas las dudas acerca de su relación de parentesco. En Jn 12,1-8 las menciones de Marta y de Lázaro del v. 2 son secundarias, y han sido introducidas por el evangelista para establecer una conexión entre esta perícopa y el cap. 11.

◆ **Bibliografía:** TRE 3, pág. 608; EWNT 2, págs. 950s. Cf. también ↗ María Magdalena; PH. F. ESLER y R. A. PIPER, *Lazarus, Mary and Martha: Social-Scientific Approachs to the Gospel of John,* Mn 2006.

Anton Dauer

MASADÁ

(Arameo מְצָדָה *[mᵉṣādā],* «fortaleza»; en griego Μασαδα; no figura en la Biblia). Se trata de un cerro rocoso, que se eleva solitario, hasta 400 m de altura, coronado por una amplia superficie romboide en la cima, de 600 × 300 m, a unos 25 km al Sur de ↗ Engadí, identificado en 1838 por E. Robinson y E. Smith con es-Sebba. Existen indicios de asentamientos en el Calcolítico y en la época del Hierro. Tal vez en la etapa preexílica fue una ciudad de refugio. Fortificada por el asmoneo Jonatán (161-134 a.C.), fue ampliada, junto con el Herodion *[har hordos]* y ↗ Maqueronte *[tell mešneqeh]* por Hircano II y ↗ Herodes el Grande (42 a.). Tras un asedio infructuoso de Antígono y de los partos, Herodes la convirtió en residencia para él y

para su familia. El año 60 a.C. fue temporalmente ocupada por soldados romanos. Hacia el 66 d.C. fue convertida por los zelotas Menahem, Simón bar Giora y Elezar ben Yair en fortín en su alzamiento contra Roma. Con la toma por asalto, el 15.4.73 d.C., por la Legio Fretensis X bajo L. Flavio Silva, llegó a su fin la «primera guerra judía».

◆ Bibliografía: NBL 2, pág. 726 (M. Görg, W. Fritz); NEAEHL 3, págs. 973-985 (bibliografía) (Y. Yadin, E. Netzer); ABD 4, págs. 586s. (E. Netzer); S. Talmon, «Fragments of Scrolls from Masada», *Eretz Israel* 20 (1989), págs. 278-286.

Heinz-Josef Fabry

Maseba

(Hebreo נצב *[nṣb]*, «erigir, poner en pie»). El término bíblico מַצֵּבָה *[maṣṣēbā]* señala una piedra, de diferentes tamaños, generalmente sin labrar, colocada (deliberadamente) en posición vertical. En numerosas religiones y culturas se trata de objetos de significación religiosa y cultual. Tanto en la terminología como en el contenido es fluido el paso a las estelas. Hay testimonios arqueológicos, aunque aislados, ya desde el milenio XI a.C., que son más abundantes en Palestina y en el Sinaí desde el milenio VI. Son ejemplos destacados las series de estelas del Bronce Medio de Guézer y del Bronce Reciente de Jasor, así como las masebas de la Edad del Hierro en el santuario de Yahveh en ↗ Arad. En la mayoría de los casos se trata de marcas que indican la presencia de una divinidad, masculina o (menos veces) femenina, y asumen, como lugares sacros, la función de una imagen cultual. También desempeñan la función de memorial en los casos de enterramientos (Gn 35,20; cf. 2 Sam 18,18) o en contextos de pactos y contratos (Gn 31,45ss.) o misión conmemorativa (Éx 24,2; Dt 27,2ss.; Jos 4; Is 19,19), donde casi nunca falta el aspecto de la presencia de la divinidad. Los testimonios veterotestamentarios se dividen en dos grupos: las masebas del ciclo de Jacob (Gn 28;31; 35) reciben una valoración positiva, son entendidas, sin problemas, como parte constitutiva del culto a Yahveh y aparecen mencionadas en Éx 24,4; Is 19,19; Os 3,4. El rechazo de las masebas en el culto a Yahveh atestiguado en los restantes pasajes se basa en su simbolismo polivalente: no pueden ser inequívocamente coordinadas con Yahveh (cf. 2 Re 3,2; 10,26s.). El enfrentamiento literario con las masebas se inició en el s. VII a.C., al principio sin acentos polémicos en Dt 16,22 y luego, a partir del exilio, con creciente intolerancia (p. ej., Éx 23,24; 34,13; Dt 7,5; 12,3; Miq 5,12), hasta que fueron finalmente incluidas en el precepto de la prohibición de imágenes (Lv 26,1).

◆ Bibliografía: BRL[2], págs. 206-209 (A. Reichert); ThWAT 4, págs. 1064-1074 (J. Gamberoni); BA 35

(1972), págs. 34-63; U. Avner, «Ancient Cult Sites in the Negev and Sinai Deserts», *Tel Aviv* 11 (1984), págs. 115-131; Ch. Frevel, *Aschera un der Ausschliesslichkeitsanspruch YHWHs.*, Weinheim 1995.

Christian Frevel

Masora

(Arameo *mesar*, «transmitir»), es el conjunto de normas para la correcta lectura y escritura del texto consonántico (*matres lectionis*) de la Biblia hebrea y de su puntuación (vocales y acentos). Los masoretas iniciaron su actividad hacia el 400 d.C. La *Masora parva* (en los márgenes) y la *Masora magna* (en la cabecera y al pie del texto) comentan las palabras raras y las grafías defectuosas y ofrecen datos estadísticos. Se enumeran los versículos, las palabras y las letras de los escritos de la Biblia y se marca la palabra y la letra del centro de cada línea para garantizar el texto.

◆ Bibliografía: LThK² 6, págs. 375-378; TRE 6, págs. 109-114; NBL 2, págs. 469, 727ss. • P. Kahle, *Masoreten des Ostens* (BWAT 15), St 1913; ídem *Masoreten des Westens*, 2 vols. (BWAT 8, 14), St 1927-1928; M. Brewer, *The Biblical Accents as Punctuation*, Jr 1948; E. Fernández Tejero, *Estudios masoréticos dedicados a H. M. Orlinsky*, Ma 1988; E. Würthwein, *Der Text des AT*, St ⁵1988; E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, Mn-Assen 1992; M. G. Seijas de los Ríos-Zarzosa, *Las masoras del Libro del Deuteronomio de la Universidad Complutense de Madrid*, Ma 2002; E. Fernández Tejero, *Las masoras del libro del Génesis: Códice M1 de la Universidad Complutense de Madrid*, Ma 2004.

Andreas Angerstorfer

Mateo apóstol

El nombre de Mateo (tal vez *Mattaj*, «don de Yahveh») figura en todas las listas de apóstoles (Mc 3,18 par.; Hch 1,13). Según Mt 9,9, Jesús le sacó de su oficina de cobrador de impuestos para que le siguiera, por lo que en 10,3 se le llama «el publicano». Los pasajes paralelos (Mc 2,14; Lc 5,27) le llaman Leví. Mateo podría ser un sobrenombre que desplazó al nombre originario. Pero si Mateo y Leví fueron una misma persona, lo más probable es que se le hubiera designado como «Leví, llamado Mateo» (Mt 4,18: «Simón, llamado Pedro»). Por lo demás, se trata de dos nombres semitas poco habituales. Tal vez el cambio de nombre se debió a la importancia que para las comunidades del primer evangelio tenía el nombre de Mateo. Habla a favor de esta hipótesis bSanedhrin 43a, donde se menciona a Mattaj como el primero de los cinco discípulos de Jesús. El cambio de nombre llevó a la suposición de que este Mateo fue el primer evangelista. Según Papías, Mateo escribió las «palabras» o «sentencias» de Jesús «en dialecto hebreo»

(Eusebio, h.e II, 39,16), de modo que cada uno las traducía como mejor podía. Fuera de estos escasos datos de los evangelios y los Hechos, se han transmitido abundantes noticias legendarias sobre la persona y las actividades del evangelista.

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 922s. (P. Nepper-Christensen); R. Pesch, «Levi-Matthäus» (Mc 2.14/ Mt 9,9; 20,3», ZNW 59 (1968), págs, 40-56.

Heinz Giesen

Mateo, evangelio de

1. Contenido y estructura. 2. Fuentes. 3. Estilo literario y finalidad. 4. Ulteriores conceptos teológicos básicos. 5. Lugar y fecha de composición. 6. Autor.

1. Contenido y estructura

El contenido y la estructura de Mt se corresponden en sus líneas esenciales con los de Mc y Lc. Los tres evangelios sinópticos concuerdan en las siguientes estructuraciones básicas: introducción a las actividades públicas de Jesús (3,1-4,11), actividades en Galilea (4,12-18,35), camino hacia Jerusalén (19,1-20,34), culminación en Jerusalén (21,1-28,15). Como ↗ Lucas, también Mt ha antepuesto un prólogo sobre el «origen» de Jesucristo (caps. 1-2) que anticipa, ya antes del nacimiento de Jesús, todos los temas teológicos importantes y los vincula a la tradición de Israel (↗ genealogía de Jesús, citas reflexivas): Jesús es el ↗ Immanuel («Dios con nosotros») elegido por Dios. Mt concluye con un epílogo (28,16-20) que sintetiza los enunciados básicos de su evangelio en una instrucción condensada del Resucitado.

Configuran una peculiaridad de Mt las cinco composiciones globales de discursos situadas en los puntos importantes: ↗ Sermón del monte (5,1-7,29), discurso de misión (10,1-11,1), discurso en parábolas (13,1-53), normas para la comunidad (18,1-19,2), discurso de la parusía (24,1-26,2). Las sentencias de amenazas de castigos contra los escribas y los fariseos (23,1-39) no deben ser entendidas como una sexta composición discursiva sino como interpretación profética del castigo que se abatirá sobre Israel. La conclusión estereotípica de los discursos y su conexión con el epílogo (28,20) subrayan su especial significación para la teología del evangelio de Mt.

2. Fuentes

Es opinión generalmente compartida entre los exégetas que se da una estrecha interconexión entre Mt, Mc y Lc. Así lo confirma una comparación sinóptica tanto en lo que concierne a la estructura como al contenido de estos evangelios. Existe una mutua dependencia literaria entre ellos. La función dirigente recae sobre Mc, cuya material ha sido utilizado por Mt y Lc. Para el material mateano y lucano que desborda a Mc, la teoría de las Dos fuentes postulaba un segundo documento (↗ Fuente de los *logia* [Q = *Quelle*, «fuente»]). Cabe suponer que esta

fuente Q estaba ya fijada por escrito, aunque también se defiende la opinión de que se transmitía sólo de forma oral (G. Bornkamm, RGG[3] 2, pág. 756). A la vista del material específicamente mateano, surge la pregunta de si este evangelio utilizó otras fuentes adicionales. Dejando aparte el prólogo (caps. 1-2) y el epílogo (28,16-21), este material abarca 25 unidades textuales más o menos extensas (visión global en Strecker -Schnelle, pág. 58). Pero dado que no se advierte en él un motivo guía propio, debe admitirse que Mt no disponía de una tercera fuente. Se trataría más bien de tradiciones orales que el evangelista reelaboró o complementó o que fueron compuestas por él mismo o por su comunidad.

3. Estilo literario y finalidad

a) El lenguaje y el estilo de Mt permiten descubrir la concepción teológica y eclesiológica del autor. La preferencia por determinadas palabras, como «reino del cielo», «ley», «la ley y o los profetas», la «voluntad de Dios», «dar fruto» y otras indican que Mt no es simple heredero de sus inspiradores teológicos Mc y Q, sino que es un escritor autónomo que expone sus ideas en un lenguaje comprensible para sus lectores. En su material específico se descubre de una manera singularmente clara el carácter del «griego de las sinagogas» (Luz 1985, pág. 31). El estilo es más matizado que el del griego semitizante de Mc y Q. Las perícopas narrativas son más concisas, comparadas con el material ya dado en Mc (relatos de curaciones). Su interés teológico se centra más en la palabra, en conexión con la tradición proféetica. Siente predilección por los esquemas numéricos, las repeticiones y las series, y copia, en este punto, el método didáctico de los rabinos.

b) El autor de Mt (probablemente un dirigente de la comunidad) escribe para cristianos cuya confesión enlaza con la tradición jesuana transmitida, pero que se ven enfrentados a nuevos retos y situaciones nuevas. Entra aquí, por ejemplo, el problema del tiempo que se extiende hasta la parusía. La aceptación de comportamientos judíos paleotestamentarios y el desarrollo de estilos de vida de orientación cristiana son características de un dirigente que se enfrenta a sus responsabilidades (13,52).

c) Donde mejor se percibe la finalidad del escrito es en el «mandato misional» de 28,16-20. Este pasaje no es la simple conclusión del libro, ni tampoco el clímax de los relatos pascuales, sino síntesis conclusiva (e indicadora de futuro) del evangelio. La mención de los «once discípulos», la retrovinculación con Galilea («Galilea de los gentiles», 4,15), la insistencia en el motivo de la montaña son repeticiones con carácter de signo. Pero, sobre todo: en las palabras del Resucitado se recogen sentencias centrales del Jesús histórico. El mandato «enseñadles a observar...» (28,20a) no es tan sólo un remite al Sermón del monte o a las cinco com-

posiciones discursivas, sino al evangelio en su conjunto, que debe ayudar, a modo de catecismo, a llevar a todos los hombres por el «camino de la justicia» (21,32).

4. Ulteriores conceptos teológicos básicos

La imagen de Dios de Mt concuerda con la del Antiguo Testamento y el judaísmo. Dios es el creador del cielo y de la tierra, que ha concluido una alianza con su pueblo. Es también determinante para la teología de Mt la tradición profética veterotestamentaria, con su crítica a la idolatría. La apocalíptica judía había introducido un acento nuevo: la expectativa del fin de los tiempos y los vaticinios de castigos ponían en un destacado lugar al Dios que premia y castiga y que exige conversión y penitencia. Por otro lado, en este evangelio se subraya también la imagen de Dios «Padre» (5, 16.45.48; 6,1.4.6.18), que acoge sobre todo a los pobres, los débiles y los marginados. Este tema es concretado y profundizado en el evangelio con la proclamación y las acciones de Jesús.

Jesús es el Hijo de Dios (3,17; 13,33 y otros), del Padre celestial (7,21; 11,27; 25,34.41). Es el proclamador profético del fin de los tiempos, que anuncia con hechos y palabras que el reino de Dios comienza a instalarse ya ahora entre los hombres («dominio o reino del cielo» es el concepto clave de Mt). Como Salvador, «tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (8,17 empalmando con Is 53,4), «salvará a su pueblo de sus pecados» (1,21), es el Immanuel prometido (1,23), que permanece al lado de su comunidad «todos los días hasta el final de los tiempos» (28,20).

La Iglesia (ἐκκλησία, 16,18; 18,17) es el «verdadero Israel» (Trilling), pero no al modo de un relevo que deshereda al «antiguo Israel», sino mediante la reconstitución del pueblo elegido por Dios en y por medio de Jesús. La elección originariamente concedida a Israel (cf. 10,5s.; 15,24) se amplía ahora a todos los pueblos (28,16-20). Jesús es el nuevo maestro de «Israel», que no viene a derogar sino a «dar cumplimiento» (5,17-19) a las instrucciones de Moisés al poner de manifiesto su verdadero sentido. Pero no se presenta como «nuevo Moisés», sino como anunciador de la salvación escatológica (cf. los macarismos de 5,3-12), que se consigue ya en su seguimiento y se acredita en el cumplimiento de la voluntad de Dios (7,21). A la comunidad de los seguidores de Jesús se le otorga ya ahora el «reino» – con la expectativa de que «produzca frutos» (21,43). Dar buena prueba de sí en el modo de administrar los bienes recibidos (25,14-30) es la conducta cristiana adecuada.

5. Lugar y fecha de composición

No hay informaciones concretas en el evangelio acerca de estos puntos. Con todo, el carácter literario y la finalidad teológica proporcionan argumentos a favor de la hipótesis de

un origen de Mt en una agrupación de comunidades judeo y paganocristianas, no lejos de Palestina, muy probablemente en Siria (Kümmel).

Es asimismo difícil determinar la época de la redacción. Generaciones enteras de exégetas habían asumido una datación tardía (finales del s. I o incluso posterior), que se distanciaba considerablemente de la suposición, fundamentada en la tradición de la Iglesia primitiva, de una datación temprana de Mt como el primero y el más antiguo de los evangelios. En óptica crítica literaria, y teniendo en cuenta la teoría de las dos fuentes, el *terminus a quo* sería la redacción de Mc, en torno al 70 d.C. Contando con un cierto espacio temporal para la difusión de Mc, debería fijarse la fecha de composición de Mt no antes del 80 d.C.

6. Autor

a) Mt ha sido redactado de forma anónima. El encabezamiento «según Mateo» no es una información sobre el autor. Surgió sólo en la etapa de la transmisión manuscrita, cuando se había alcanzado un consenso sobre la autoría de Mateo.

b) El nombre de Μαθθαῖος (reproducción griega del arameo *Mattai*) era poco usual y en el Nuevo Testamento sólo figura en las listas de los Doce (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15; Hch 1,13). Mc y Lc le sitúan en el séptimo puesto, Mt y Hch en el octavo. Mt añade a su lista la precisión de «el publicano». En el relato de la llamada de un recaudador de impuestos (Mc 2,13-17 par.), Mt ha cambiado el originario Leví por Mateo, es decir, que identifica al Mateo de los Doce con el publicano de la perícopa de la llamada. De este modo, el autor de Mt sitúa al publicano del círculo de los Doce en el puesto del Leví de la perícopa de la llamada y otorga al Mateo de los Doce su propia historia de vocación.

c) Fue Papías de Hierápolis el primero en señalar a Mateo como autor. El apóstol habría consignado por escrito las palabras (τά λόγια) del Señor «en dialecto hebreo» (Ἑβραΐδι διαλέκτῳ); pero no se refiere a una composición escrita en arameo o en hebreo, sino a una presentación [exposición] según la sensibilidad lingüística y estilística judía (cf. la observación final de Papías: «que cada cual interpretaba como mejor podía»).

d) Acerca del autor real, pero desconocido, todo lo que se puede decir es que el estilo, el lenguaje y la didáctica rabínica insinúan un cristiano muy versado en la Escritura (cf. 13,52), que escribió su libro con una finalidad que desbordaba la de Marcos.

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 737-744 (H. Frankemölle); A. Wikenhauser y J. Schmid, *Einleitung in das NT*, Fr-Bs-V 1973, págs. 224-247; W. G. Kümmel, *Einleitung in das NT*, Hd 1973, págs. 73-92; H.-M. Schenke y K. M. Fischer, *Einleitung in die Schriften des NT*, vol. 2, Gt 1978, págs. 9-36, 96-123;

W. SCHMITHALS, *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* B-NY 1985, págs. 369-384; A. SAND, *Das Mt* (EDF 275), Da 1991 (bibliografía). • G. D. KILPATRICK, *The Origins of the Gospel according to S. M.,* O [2]1950; W. D. DAVIES, *Pour comprendre le Sermon sur la montagne,* P 1970; M. DIDIER, «L'Évangile selon Matthieu», BIBLETL 19 (1972); B. T. VIVIANO, «Wehre was the Gospel according to S.M. written?», CBQ 41 (1979), págs. 533-546; J. ZUMSTEIN, «Antioche sur l'Oronte et l'évangile selon MT», SNTU 5 (1980), págs. 122-138; NBL 2, págs. 736s. (H. FRANKEMÖLLE); EWNT 2, págs. 922s. (P. NEPPER-CHRISTENSEN); R. PESCH, «Levi-Matthäus (Mk 2,14/Mt 9,9; 10,3)», ZNW 59 (1968), págs. 40-56; X. LÉON-DUFOUR «El evangelio según Mateo», en A. GEORGE y P. GRELOT (dirs.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento,* I Ba 1982, págs. 296-329; U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus, Teilband 4, Mt 26-28,* EKK 114, Z 2002; D. J. PAUL, *«Untypische» Texte im Matthäusevangelium? Studien zu Charakter, Funktion und Bedeutung einer Textgruppe des Matthäischen Sonderguts,* NTA 50, Ms 2005; J. RICHESS y D. C. SIM (dirs.), *The Gospel of Matthew in its Roman Imperial Context,* JSNT Sup. 276, Lo-NY 2005; D. CORTÉS-FUENTES, *Mateo,* Mn 2006; ST. HAUERWAS, *Matthew,* GR 2006; R. T. FRANCE, *The Gospel of Matthew,* GR 2007.

Alexander Sand

MATERNIDAD DE DIOS

La Biblia aplica a Dios imágenes tanto masculinas como femeninas (Sal 22,10s.; 132,2; Jr 42,24; Nm 11,12 y otros). En las femeninas o maternales se expresa una relación singularmente estrecha entre Dios y el hombre. El Antiguo Testamento describe a menudo a Dios como parturienta (doliente), como madre que amamanta (Dt 32,18), como águila que cuida de sus polluelos (Dt 32,11; Is 49,15) o como osa encolerizada que defiende a sus crías (Os 13,8). El Nuevo Testamento asume la imagen de la madre que amamanta (1 Pe 2,2), aplicada al Redentor.

◆ Bibliografía: E. A. JOHNSON, *Ich bin, die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen,* D 1994; V. WODTKE-WERNER, *Der Heilige Geist als weibliche Gestalt im chr. Altertum und MA,* Pfaffenweiler 1994; H. SCHÜNGEL-STRAUTMANN, *Denn Gott bin ich und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet,* Mg 1996; S. J. DILLE, *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah,* JSOT Sup. 398, Lo-NY 2004.

Verena Wodtke-Werner

MATÍAS APÓSTOL

Matías es la forma abreviada del nombre judío Matatías. En el Nuevo Testamento sólo aparece en Hch 1,23.26. En Hch 1,15-26 Lucas ha unido antiguas tradiciones prepau-

linas acerca de la elección de Matías en el colegio de los Doce en sustitución de ↗ Judas Iscariote, con otra tradición acerca de la muerte de este último. Se define de una manera nueva el concepto de testigo para acomodarlo a la concepción lucana de los «testigos oculares desde el principio» (Lc 1,2). La magnitud numérica simbólica de las 120 personas establece una conexión entre la comunidad prepentecostal y las doce tribus de Israel y remite anticipadamente al Israel del fin de los tiempos, para lo cual resultaba necesario completar el círculo de los Doce. La elección se llevó a cabo de acuerdo con el Espíritu Santo y la Escritura. La comunidad propuso dos candidatos, Matías y José Barsabás, llamado «el Justo», suplicó una respuesta mediante la oración y procedió a la elección, que se llevó a cabo según el uso judío de las suertes. A través del restablecimiento del círculo de los Doce, la comunidad de Jesús renovaba su reclamación de ser el restablecimiento de todo Israel (↗ apocatástasis). La decisión divina por medio de las suertes acentúa el carácter carismático-pneumatológico de la vocación en el servicio y el ministerio. – Fuera de esto, nada más se dice de Matías en el Nuevo Testamento. Existen algunos relatos acerca de su actividad misionera y su martirio, en escritos apócrifos de historicidad no contrastada. Eusebio (h.e. I, 12; II, 1) le enumera entre los 70 discípulos de Jesús (Lc 10,1).

◆ Bibliografía: E. Nellessen, *Zeugnis für Jesus und das Wort,* Co 1976, págs. 128-178; G. Schneider, *Die Apostelgeschichte* 1 (EKK 5/1), Z 1986, págs. 211-232; R. Pesch, *Die Apostelgeschichte* vol. 1 (EKK 5/1), Z 1986, págs, 82-92; A. Weiser «Die Nachwahl des Matthias (Apg. 1,15-26)» en ídem, *Studien zu Christsein und Kirche* (SBAB 9), St 1990, págs. 161-173.

Clemens Scholten

Matrimonio

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento aparecen disposiciones legales sobre el matrimonio encaminadas a regular los casos conflictivos de trascendencia social. Por consiguiente, sólo en parte se conocen las concepciones jurídicas y las costumbres de la praxis matrimonial paleotestamentaria y deben deducirse, con muchas reservas, de los textos legales del Oriente antiguo. Hay, además, sentencias en la literatura sapiencial y en la narrativa acerca del matrimonio y de los ideales matrimoniales.

El enlace matrimonial, en el que se registra una notable ausencia del sentido religioso, no requería ninguna participación de las instancias estatales y religiosas y se llevaba a cabo, de ordinario, a solicitud del hombre o de su familia (Jue 14,2ss.). Se trataba de un acto jurídico de derecho privado,

sellado con un contrato oral o escrito (Tob 7,14; Elefantina) que, además de a los desposados (1 Sam 25,40ss.), implicaba también a sus respectivas familias. Su objetivo básico era el traspaso del poder sobre la mujer del jefe de la familia a su marido y la concertación de la residencia de los cónyuges. El tratado fundamentaba, pues, un matrimonio incoativo: aunque la mujer siga viviendo en la casa paterna, es ya la esposa –no la prometida– del hombre (2 Sam 3,14) y sus relaciones sexuales con terceros se consideran ↗ adulterio (Dt 22,23). Esta fase intermedia llega a su fin cuando el marido «toma» a su mujer, es decir, con su cambio de domicilio (las «bodas»), que no produce ningún nuevo estatus jurídico. El segundo objeto del contrato es la concertación de la ↗ dote y del *mohar* (Éx 22,15). Con esta aportación, muchas veces definida como «precio de la novia»·, no se «paga» por la mujer, sino que le sirve a ésta, mientras vive en la casa paterna, como fianza para el caso de que no se lleve a efecto el matrimonio y como una especie de póliza o seguro si se divorcia o enviuda. Con el enlace matrimonial (y a diferencia de la esclava prisionera de guerra), la mujer no se convierte en propiedad del hombre. El marido no puede venderla, empeñarla o desheredarla ni obligarla a la prostitución, mientras que sí puede hacerlo con las esclavas. La mujer puede tener propiedades y derecho a ser mantenida y vestida y a tener relaciones matrimoniales (Éx 21,10). El derecho al sustento sigue vigente en caso de viudedad. El marido, por su parte, tiene un derecho exclusivo sobre ella (en interés de la procreación de descendencia legítima), lo que no es aplicable en sentido inverso. Por consiguiente, si un hombre mantiene relaciones sexuales con una mujer casada, rompe el matrimonio de un tercero y la mujer, como consecuencia de estas relaciones extramatrimoniales, su propio matrimonio. Hoy día se discute si fue esta regulación la que dio pie a la amplia difusión de la poligamia, aunque ésta parece depender más bien de circunstancias estrictas y precisas (la esterilidad de la mujer, por ejemplo).

◆ Bibliografía: W. Plautz, «Monogamie und Polygamie im AT», ZAW 75 (1963), págs. 3, 27; A. Tosato, *Il matrimonio israelitico* (AnBib 100), R 1982; G. P. Hugenberger, *Marriage as Covenant* (VT.S 52), Le 1994; W. Gross, «Die Ehe im Spiegel bibl. und kulturgesch. Überlieferungen» (I), ThQ 167 (1987), págs. 82-89.

Eberhard Bons

2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento no conoce una doctrina específica sobre el matrimonio. Ignora también, en muy amplia medida, las regulaciones a que están sujetos los enlaces matrimoniales, las bodas y las costumbres en torno a ellos y lo referente a la vida matrimonial cotidiana, si bien los evangelios hablan de estos temas con entera naturalidad (Mc 12,18-27) y

recurren a su imagen (Mt 22,1-14; Mc 2,19s.), dando por sobreentendida su institución. Ni en Mt 19,3-12 (donde se pone bien en claro el carácter excepcional del ↗ celibato), ni en Lc 14,26; 17,26-29; 18,29, donde ciertamente Jesús subordina la convivencia matrimonial al reino de Dios (cf. 1 Cor 7,7s.26.32-35) hay una crítica al matrimonio como institución. En Mc 10,2-12 par. se justifica la institución matrimonial mediante una alusión expresa a la creación (cf. Ef 5,31) y se le remite, con Gn 1,27; 2,24; a una disposición divina. La unión de los consortes se convierte así en la base de la indisolubilidad del matrimonio. – Ante las tendencias ascéticas existentes en la comunidad de Corinto, Pablo previene frente al peligro aquí latente, ve en el matrimonio la canalización de la sexualidad (1 Cor 7, 2.5) y otorga iguales derechos y deberes a ambos cónyuges. Pero el mejor camino es mantenerse célibes como él mismo, porque es así como mejor alcanza su puesto propio el servicio por Cristo en la vida del cristiano (vs. 32ss.; cf. también v. 5) y porque el matrimonio añade nuevas preocupaciones a los casados (vs. 26 y 28). Pero para esto debe tenerse, según Pablo, el pertinente carisma (v. 7). En Ef 5,22-31 se presenta la relación entre Cristo y la Iglesia como modelo para los casados. Esto y la exigencia del amor dirigida al esposo (vs. 25-28) liman las aristas de las afirmaciones sobre la subordinación de la mujer al marido de 5,22ss. (así también Col 3,18s.; 1 Pe 3,1), aunque se trata, en todo caso, de afirmaciones condicionadas por una determinada concepción del mundo. Según 1 Tim 3,2.12 (cf. también 5,9) y Tit 1,6, los obispos, diáconos y ancianos han debido estar casados una sola vez.

El hecho de que el Nuevo Testamento no ofrezca una teología propia del matrimonio se debe en parte al carácter incidental de algunas declaraciones (en Mc 10, por ejemplo, el tema es el ↗ divorcio) y también a la tensa espera próxima. Para la concepción del matrimonio de Jesús, los elementos determinantes son, por un lado, la subordinación del matrimonio y de la familia al seguimiento y, por otro, la invocación de la voluntad del creador. Con su recuerdo del orden de la creación, Jesús rememora, junto al deber de la convivencia común de por vida, el contexto global de Gn 2, el júbilo que siente el hombre por la mujer y el complemento y ayuda mutuos. Según Ef 5, en el matrimonio cristiano, como comunión de amor, hay una alusión henchida de simbolismo a la vinculación entre Cristo y la Iglesia que garantiza al mismo tiempo la participación en esta unión.

◆ **Bibliografía:** W. SCHRAGE, *Frau und Mann,* St 1980; G. DAUTZENBERG y H. MERCKLEIN (dirs.), *Die Frau im Urchristentum,* Fr [4]1989; S. LOUAY, *Santificazione e valore salvifico del matrimonio: Studio exegetico-teologico di 1 Cor 7,12-16 ed Ef 5,25-33,* R 2008; A. PUIG I TÀRREC

(dir.), *El matrimoni i l'ús dels béns en la Bíblia,* Montserrat 2008.

Ingo Broer

MATUSALÉN

(Hebreo מְתוּשֶׁלַח *[metûšælaḥ]*), octavo de los diez patriarcas desde ↗ Adán hasta ↗ Noé (Gn 5), hijo de Henoc (Gn 5,21) y padre de Lamec (Gn 5,25; en el árbol genealógico paralelo de Gn 4,17-22 aparece con el nombre de Metusael, Gn 4,18). La significación es oscura. Podría interpretarse como «hombre del venablo» o «de la misión» o «de [el dios subterráneo] Shelaj». Al ser el de vida más dilatada de los patriarcas (969 años según Gn 5,27 MT/LXX, aunque no según el Pentateuco samaritano, que le concede sólo 720 años), su nombre se ha convertido en sinónimo de vida longeva. Según los datos cronológicos del texto masorético (y del Pentateuco samaritano), su muerte habría tenido lugar el año del diluvio (¿como pecador?), pero según los LXX habría sobrevivido a la catástrofe. Se discute si la lista babilónica en la que los reyes 7 a 10 gobernaron durante un espacio de tiempo mucho más prolongado ha podido influir, como documento precedente, en Gn 5.

◆ Bibliografía: NBL 2, pág. 794. • T. TSEVAT, «The canaanite god Salah», VT 4 (1954), págs. 41-49; R. S. HESS, *Studies in the Personal Names of Gen 1-11* (AOAT, 234), Nk-Kevelaer 1993, págs. 70s.

Lothard Ruppert

MAZZOT, FIESTA DE LOS

(Hebreo מַצָּה *[maṣṣā],* plural מַצּוֹת *[maṣṣōt],* griego μᾶζα, LXX ἄζυμα, ázimos), palabra de origen desconocido, con la que se designa un pan redondo, en forma de torta, hecho de harina de maíz sin fermentar. Era el alimento de los beduinos del desierto y de los pobres (Dt 16,3). Debido a la rapidez de su preparación, se recurría a él también durante los viajes o con ocasión de visitas inesperadas (Gn 18,6; 19,3; Jue 6,19ss.; 1 Sam 28,24). La legislación sacrificial sólo admitía (con la única excepción de la ofrenda de las primicias: Lv 23,17) panes ázimos amasados con aceite en las ofrendas de alimentos (Lv 2,4), los sacrificios de comunión (Lv 7,12; pero cf. v. 13) y como acompañamiento en el sacrificio de la ↗ *passah* (Dt 16,3). Es también elemento constitutivo del sacrificio de la consagración de los sacerdotes (Éx 29,2; Lv 8,26.28; para la paralela consagración de los nazireos, cf. Nm 6,15) y de los ritos de consagración (Éx 29,23; Lv 8,27). Según Josefo (ant. III, 6,6) también los panes de la Presencia (Éx 25,30) eran ázimos (ant. III, 6,6).

El origen de la fiesta de los ázimos (חַג הַמַּצּוֹת *[ḥag hammaṣṣōt]*) se sitúa bien en la fiesta cananea del ↗ Año Nuevo (Ivan Engnell), en la disociación del elemento de los ázimos respecto de la *passah* pastoril después de la sedentarización (Halbe) o como reminiscencia de la peregrinación por el desierto (Henri

Cazelles). Es posible que en Jos 3-5 haya una alusión a la fiesta de los ázimos en Guilgal ya en la época premonárquica (Otto).

En los antiguos calendarios festivos de orientación agraria (Éx 23,15; 34,18), la fiesta de los ázimos se celebraba en primavera, coincidiendo con la primera cosecha de los cereales, con pan ázimo de la nueva harina (↗ calendario). Mediante la alusión a la salida de Egipto, la fiesta de los ázimos quedó desligada, ya en fechas tempranas, de su vinculación con la naturaleza. En la estela de la reforma cúltica de Josías, la fiesta de los ázimos se mezcló con la de *passah,* ampliada, en virtud de la incorporación de una «asamblea» festiva, a ocho días, en el santuario central (Dt 16,1-8; Gertz), enriquecida con abundantes ritos litúrgicos y fijada entre el 15 y el 21 de *abib/nisan* (eliminación de la antigua conexión con el inicio de la cosecha y el curso de las semanas). La reminiscencia del éxodo remitía a la *passah,* mientras que la fiesta de los ázimos aportaba el recuerdo de la esclavitud de Egipto (los ázimos como «pan de aflicción», Dt 16,3). Los calendarios festivos posteriores (Lv 23,4-8; Nm 28,16-25; Ez 45,18-25) aceptaron este orden y entendieron adicionalmente la fiesta de los ázimos como punto de partida para el cálculo de la fiesta de Pentecostés y la fiesta de las Semanas. En el Nuevo Testamento, la Pascua y los ázimos (ἑορτὴ τῶν ἀζύμων) son la fiesta por antonomasia (Mt 26,2). También figuraba en el ordenamiento festivo de ↗ Qumrán (TR 19).

◆ **Bibliografía:** NBL 2, págs. 746s. (T. Willi); TRE 11, págs. 96-99 (E. Otto); ThWAT 4, págs. 1074-1081 (D. Kellermann). • J. Halbe, «Passa-Massot im dtn Fest-Kal.», ZAW 87 (1975), págs. 147-168; E. Otto *Das Mazzotfest in Gilgal* (BWANT 107), St 1975; J. C. Gertz, «Die Passa-Massot-Ordnung im dtn Fest-Kal.», en T. Veijola (dir.), *Das Deuternomium und seine Querbeziehungen* Go 1996, págs. 56-80.

Henz-Josef Fabry

Médeba

Actual Madaba, localidad situada a unos 130 km al sursuroeste de Ammán, mencionada por primera vez en el Antiguo Testamento como ciudad moabita (Nm 21,27-30). Según Jos 13,9-16, pertenecía a la tribu de Rubén. En sus cercanías derrotó David a los amonitas y a los arameos (1 Cró 19,6-19). En el s. IX a.C. esta región formaba parte del reino del Norte o Israel, bajo Omrí, pero fue reconquistada por el rey moabita ↗ Mesá (estela de Mesá, líneas 7.29; Is 15,2). Tras sangrientos enfrentamientos entre los macabeos y los yambritas (1 Mac 9,32-42; Josefo, ant. XIII, 1,2.4), Hircano I se apoderó de la ciudad el año 128 a.C. (ant. XIII, 9,1; cf. 15,4). Bajo Hircano II cayó

en poder del nabateo Aretas III (ant. XIV, 1,4). El año 106 d.C. pasó a formar parte de la provincia romana de Arabia.

◆ Bibliografía: NEAEHL 3, págs. 992-1001 (bibliografía) (M. Piccirillo); *The Oxford Enc. of Archaeology in the Near East,* vol. 3, O 1997, págs. 393-397 (bibliografía) (M. Piccirillo).

Helmut Merklein

Mediador

a) Antiguo Testamento y judaísmo temprano. El Antiguo Testamento conoce (sin designaciones específicas) una diversidad de individuos que se convierten en el soporte del contacto entre Dios y el pueblo cuando actúan –sobre todo mediante la intercesión– como representantes de Israel ante Dios o reciben vicariamente la bendición de Dios (mediadores de bendición), comunican el mensaje de Dios (por medio de la palabra) o llevan a cabo la redención de Dios (mediadores de la acción): patriarcas, caudillos carismáticos, ↗ reyes, ↗ profetas, ↗ sacerdotes, ↗ ángeles. Cuando se intenta ahondar en el contenido de esta idea, la reflexión se orienta hacia la preservación de la relación de Dios con Israel (mediadores de salvación), ya sea a través del culto levítico o en virtud del sufrimiento vicario (sobre todo del ↗ Siervo de Yahveh del Deuteroisaías). En la época postexílica y en el judaísmo temprano ocupa el primer plano la expectativa de un mediador por venir (↗ Mesías, ↗ Hijo del hombre) y la ubicación de la mediación (también mediación de la creación) en las hipóstasis ↗ espíritu, ↗ sabiduría y ↗ palabra de Dios. Alcanza asimismo notable importancia, frente a la trascendencia divina, la mediación de los ángeles. En épocas de persecución se adscribe una función a la intercesión de los mártires. Destaca, en los diversos niveles de la tradición, Moisés como el mediador por excelencia (intercesor, guía, profeta, mediador del fin de los tiempos).

b) Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento asume las concepciones veterotestamentarias sobre el mediador, las universaliza y las concentra soteriológicamente en Jesucristo, en cuanto mediador preexistente de Dios: «por él» (p. ej., Rom 5,6-11; Ef 2,13-22), lleva Dios a cabo su acción salvífica (o su obra creadora: Col 1,16). Revela al Padre (Mt 11,27), abre el camino de acceso a Dios e intercede incesantemente en favor de los suyos (Heb), de modo que alude a sí mismo, en forma global, como «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6). Los testimonios directos para el vocablo griego μεσίτης se limitan al ámbito de la tradición paulina y expresan la exclusividad de la acción salvífica de Cristo: Gál 3,19s. aplica este nombre a Moisés, convertido en mediador de la (así relativizada) ley. El concepto adquiere un

perfil cristológico en 1 Rom 2,5s.: la autoentrega expiatoria de Jesús fundamenta la unión entre Dios y todos los hombres. El motivo del mediador de la alianza, influido por el lenguaje helenista (μεσί της: persona neutral intermedia, fiador, garante, etcétera), tiene en Heb connotaciones jurídico-parenéticas: el ↗ sumo sacerdote Cristo introduce, en virtud de su muerte expiatoria, un nuevo orden salvífico de Dios y garantiza su promesa escatológica (8,6; 9,15; 12,24; cf. 6,17; 7,20ss.). En el Nuevo Testamento es esencialmente el espíritu quien actúa como mediador ante Cristo o ante Dios (↗ Espíritu Santo, ↗ Paráclito). Las premisas de todo servicio de mediación de la Iglesia (↗ apóstol) son en el Nuevo Testamento la autoridad de Cristo y su ↗ seguimiento (cf. 2 Cor 5,20s.; 1 Tim 2,7; Mc 3,13ss.).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 4, págs. 602-629 (A. Oepke); EWNT 1, págs. 1010ss. (D. Sänger); NBL 2, págs. 824s. (G. Baumann); TBLNT 1, págs. 224-228 (O. Becker); Ch. Schlosser, «La médiation du Christ d'après l'Épître aux Hébreux», RevSR 62 (1988), págs. 169-181; A. Vanhoye, «La notion de médiation et son dépassement dans le Nouveau Testament», StMis 21 (1972), págs. 245-264: J. Schröter, *Der versöhnte Versöhner,* Tu 1993; K. Backhaus, *Per Christum in Deum. Der lebendige Gott. FS W. Thüsing,* Ms 1996, págs. 258-284.

Knut Backhaus

Medicina / médico

a) En el Antiguo Testamento. α) Existen numerosos testimonios de curaciones de heridas y su tratamiento a base de ungüentos de aceite y apósitos (Is 1,6; Jr 8,22; Ez 30,21), así como del arte de curar de los médicos, que a veces es sentido y entendido como compitiendo con el poder salvífico de Yahveh (2 Cró 16,12; Job 13,4; cf. también Si 38,1-15). – β) Aparece más acentuado el motivo de Yahveh como médico. Este enunciado se encuentra ya presente tanto en la religión familiar, entretejida con la historia de la religión del Oriente antiguo, que ha cristalizado, entre otras cosas, en nombres de personas como Azarías, Rafael, Refayas (Tob 3,17; 5,13; 1 Cró 26,7; Neh 3,9), como en la religión oficial, donde está aplicada al pueblo como un todo (Éx 15,26; Nm 12; Dt 28,21s.; Sal 41,5; Is 33,24; 2 Cró 7,14; Os 6,1; 2 Re 5,7; Mal 3,20; cf. también Dt 28,58ss.; 29,21ss.; Is 1,5ss.; Os 5,13s.). Además, los profetas y los ángeles anuncian acciones salutíferas de Yahveh (Jue 13,3s.; 2 Re 4,32ss.; 8,7ss.; Tob 3,17 y otros).

b) En el Nuevo Testamento está testificada la existencia de la profesión de médico (Mc 2,27 par.; 5,26 par.; Lc 4,23; Col 4,14). Jesús cura a los enfermos como taumaturgo y actúa como exorcista. Es, además, el verdadero Siervo de Yahveh que «tomó nuestras flaquezas y cargó con nuestras enfermedades» (Mt 8,16s.;

1 Pe 2,24). Las primeras comunidades cristianas enumeraban entre los carismas la facultad de curar enfermos (1 Cor 12,9.28.30).

◆ Bibliografía: R. y M. Hengel, «Die Heilungen Jesu und med. Denken», en A. Suhl (dir.), *Der Wunderbegriff im NT,* Da 1980, págs. 338-378; N. Lohfink, *«Ich bin Jahwe, dein Arzt»* (SBS 100), St 1981, págs. 11-73; P. Deselaers, «Jahwe – der Arzt seines Vokes», GuL 55 (1982), págs. 294-303; G. Sabbath (dir.), *Médicins et médicine dans l'antiquité,* Saint-Étienne 1982; B. Palmer, *Medicine and the Bible,* Exeter 1986: NBLex1/2, págs. 178s.; N. Niehr, «JHWH als Arzt», BZ 35 (1991), págs. 3-17.

Raul Deselaers

Medidas, pesos y monedas

a) Medidas. La medida de longitud más importante del Antiguo Testamento es el codo (hebreo אַמָּה *['ammā],* Ez 40,5; 43,13; 2 Cró 3,3), del que existían dos versiones, el normal (o natural), de aproximadamente 44-45 cm (codo menor) y el codo real (egipcio), de 52,5 cm (codo mayor), también empleado en la época neotestamentaria, en la que se utilizó, además, la braza (Hch 27,28), que alcanzaba los 4 codos. El pie (Dt 2,5; Hch 7,5) equivalía a 2/3 del codo. También las medidas más pequeñas, como el palmo o el dedo, tomaban como referencia los miembros del cuerpo humano. Para medir distancias se recurría a pasos (1 Sam 20,3) o días de camino (Gn 30,36 y otros) y en la época helenista al estadio (alejandrino), de 185 m (2 Mac 12,29) o a la milla romana (1480 m = 8 estadios, Mt 5,41). El «camino de un sábado» (Hch 1,12) suponía, según la *mishná,* 2.000 codos y 1.000 según los textos de Qumrán. Las medidas de superficie eran poco habituales y, por lo general, se indicaban mediante datos de longitud y anchura. Las medidas de capacidad para líquidos y áridos eran muy parecidas entre sí, aunque se apreciaban algunas diferencias y experimentaron variaciones en el Antiguo y el Nuevo Testamento. La medida de capacidad más importante para líquidos era el *bat* (hebreo/griego בַּת *[bat],* de 22-23 o respectivamente 38 litros); para áridos la *efá* (hebreo/griego אֵיפָה/אֵפָה *['ēpā/'epā],* de unos 26 litros). Se utilizaban también la *seah* (hebreo/griego סְאָה *[sᵉ'ā]*), de unos 7,3 o respectivamente 7,8 litros y el *jomer/kor* (hebreo כֹּר/חֹמֶר *[ḥomær/kōr]*), de 220 o 260 litros.

b) Pesos. Los pesos se obtenían de ordinario en la época bíblica a partir de estándares de piedra y ocasionalmente de cristal o de plomo. Su regulación era controlada por instituciones laicas y cultuales, por ejemplo la corte real o las autoridades del templo (2 Sam 14,25; Éx 30,13). Existieron varios sistemas, bien yuxtapuestos o sucesivos. El mayor

de los pesos de la época paleotestamentaria fue el כִּכָּר *[kikkār]*, LXX τάλαντον, Éx 25,39; 2 Sam 12,30; 1 Re 9,14-28; Zac 5,7 y otros), que equivalía a 3.000 siclos (שֶׁקֶל Éx 38,25s.). La mina (מָנֶה *[mānæ]*, LXX μνα) alcanzaba probablemente de 50 a 60 siclos (Ez 45,12; Esd 2,69; Neh 7,70s.). La unidad básica era el siclo, dividido con frecuencia en medio siclo (בֶּקַע *[bæqa']*, un cuarto de siclo (hebreo: רֶבַע *[ræba']*, Gn 24,22; Éx 38,25s., 1 Sam 9,8) y una vigésima de siclo (גֵּרָה *[gerā]*, por ejemplo Éx 30,13; Lv 27,5; Nm 3,47; Ez 45,12). El siclo pesaba 11,4 gramos. Hay testimonios arqueológicos de pesos (con inscripciones numéricas) de 1, 2, 4, 8, 16, 40 y 400 siclos. En el Nuevo Testamento aparecen la libra *(libra)* romana (Jn 12,3; 19,39), de 327,45 gramos, y el talento, de casi 41 kg (Ap 16,21), que correspondía a 50 minas. La mina (unos 818,63 gramos) era el equivalente de 2,5 libras romanas. El siclo pesaba unos 16,3 gramos según la tradición babilónica.

c) Las *monedas*, como forma específica del dinero, generalmente bajo la forma de piezas redondas de metal, aparecieron por vez primera en Palestina en el s. VI a.C. como importación griega. Los dáricos persas (Esd 8,27; 1 Cró 29,7) apenas circularon en esta región, como tampoco las dracmas de oro (Esd 2,69; Neh 7,70s.). Una vez que, en el s. V a.C., las ciudades portuarias fenicias iniciaron la acuñación de moneda propia, entre ellas las monedas filisteo-árabes de Gaza, también se acuñó, en el s. IV a.C., moneda en la provincia aqueménida de Samaria y Judea, en esta última hasta los inicios del dominio asmoneo. Aparte las acuñaciones de las ciudades helenistas (hasta mediados del s. III a.C.), en Palestina se reanudó la acuñación de moneda propia bajo los asmoneos (a partir de Juan Hircano I), una tradición que, con aquiescencia romana, fue continuada por los herodianos y los procuradores. En el Nuevo Testamento se menciona con frecuencia el denario (Mt 18,28; 20,2.9s. y otros), la dracma sólo en Lc 15,8s. La didracma en Mt 17,24. Entre las monedas fraccionarias se citan el el ἀσσάριον (*as*, Mt 10,29; Lc 12,6), el λεπτόν (Mc 12,42 par. Lc 21,2; 12,59) y el κοδράντης (Mt 5,28; latín *quadrans*).

◆ **Bibliografía:** BRL[2], págs. 93s., 205s. (H. Weippert, G. Schmitt); NBL 2, págs. 731-735 (K. Jaroš); R. Kletter, «The Inscribed Weights of the Kingdom of Juda», *Tel Aviv* 18 (1991), págs. 121-163; A. Lemaire, «Poids inscrits inédits de Palestine», *Semitica* 26 (1976), págs. 33-44; J. Naveh, IEJ 42 (1992), págs. 52ss.; AncBD 6, págs. 897-908 (M. A. Powell); DEB, págs. 1006-1011; W. Trapp, *Kleines Handbuch der Masse, Zahlen, Gewichte und der Zeitrechnung*, St 1992; L. Kadman, *Corpus Nummorum Palaestinorum*, 4 vols., Jr 1956-1961; E. Puech, «Les poids», en A. Chambon (dir.), *Tell el-Fara'ah I*, P 1984, págs. 79-84.

Ulrich Hübner

Medos

(Persa antiguo: *Māda*) pueblo originario del noroeste de la altiplanicie irania, articulado en tribus, mencionado por primera vez el año 836/835 a.C. en los Anales del rey asirio Salmanasar III. Heródoto (I,96-101) transmite probablemente una leyenda meda según la cual un soberano llamado Deiokes (asirio: Daiukku) unió bajo su mano a las tribus medas y fijó la capital en Ecbátana (Hamadan). Bajo Ciajares (625-585 a.C.), hijo de Fraortes (h. 647-625), los medos, aliados con los babilonios, conquistaron Asur (614) y Nínive (612). Astiages (h. 585-549) consiguió extender sus dominios –en pugna con los ↗ escitas, los mandeos y los lidios– hasta el Halys, en Anatolia Oriental (desde el 585). El 550-549 a.C. Astiages fue derrotado por ↗ Ciro (el Grande), príncipe vasallo de los aqueménidas. Estos últimos tomaron de los medos la administración de su imperio (dividido en satrapías) y la ideología de la realeza. En la antigüedad se entendía que los aqueménidas eran herederos de los medos, hasta tal punto que se llegó a identificarlos en el plano conceptual (p. ej., Est 10,2; Dn 5,28.61). No ha podido aclararse el papel desempeñado por los medos como transmisores del zoroastrismo (parsismo) al Imperio aqueménida. ↗ Persia.

◆ Bibliografía: F. W. König, *Älteste Geschichte der Meder und Perser,* L 1934; R. N. Frye, *The History of Ancient Iran* (HAW 3/7), M 1983, págs. 65-85 (bibliografía); L. Trümpelmann, «Zur Herkunft von Medern und Persern», *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 21 (1988), págs. 79-90.

Gregor Ahn

Meguido

(Hebreo מְגִדּוֹ *[m^e giddō],* LXX Μαγεδ-[δ]ω[ν]), identificada con *tell el-Mutesselim,* ciudad asignada a la tribu de Manasés (Jos 17,11; Jue 1,27), situada en la salida meridional de la llanura de ↗ Yizreel. Habitada desde el milenio IV a.C., aunque la primera ciudad fortificada no surgió hasta mediados del III milenio. Tras una interrupción del asentamiento humano, en el II milenio se estructuró como ciudad articulada en torno a un templo más antiguo y ampliada con un barrio al norte y el este. La ciudad cananea, ornamentada con varios palacios, llegó a su fin hacia el 1150 a.C. No puede documentarse con datos históricos que la destrucción fuera llevada a cabo por los israelitas bajo la dirección de Josué, como se da a entender en Jos 12,21. Habla en contra no sólo la inclusión de Meguido en la lista de ciudades no conquistadas de Jos 17,11; Jue 1,27, sino también el hecho de que la modesta población sucesora prolongaba las tradiciones de la ciudad cananea. Se discute si la construcción de una maciza muralla en torno a la ciudad, la puerta de triple tenaza y los llamados establos de Salomón (construcciones longitudinales utilizadas como almacenes, cuarteles o establos) se remontan a

este monarca (1 Re 9,15) o si (como parece arqueológicamente más probable) estas obras no fueron acometidas hasta la época de Jeroboán I. La ciudad-guarnición, firmemente protegida frente a los asedios con una monumental provisión subterránea de agua y un granero de notables dimensiones, fue destruida por Tiglat Piléser III hacia 734/732 a.C. y reconstruida, en el s. VII, con proporciones más modestas, para usos civiles. Tras una nueva destrucción por los babilonios, la historia del asentamiento llega a sus últimos días como una simple aldea, bajo dominio persa.

La importancia estratégica de la ciudad como nudo de comunicaciones de la *Via Maris* y como escenario ya clásico de grandes batallas (llanura de Yizreel) está básicamente atestiguada en Jue 5,19, en la muerte de ↗ Josías en este lugar (2 Re 23,29s.) y en el ↗ Hargamedón apocalípico (Ap 16,16). No se sabe por qué en Zac 12,11 figura como punto clásico de duelo por la muerte anual de Hadad Rimón, dios de la vegetación.

◆ Bibliografía: NEAEHL 3, págs. 1003-1024; LÄ 4, págs. 1ss.; ANC-BD 4, págs. 666-679; RLA 8, págs. 12-24; NBL 2, págs. 750-753. ◆ Y. AHARONI, «The stratification of Israelite Megiddo», JNES 31 (1972), págs. 302-311; G. I. DAVIES, *Megiddo*, C 1986; A. KEMPIŃSKI, *Megiddo*, M 1989; BARR 20/1 (1994), págs. 26-43; *The Oxford Enc. of Archaeology in the Near East*, vol. 3, O 1997, págs. 460-468 (D. USSISHKIN).

Christian Frevel

MEGUILLOT

(Plural del singular hebreo מְגִלָּה *[megillā]*, libro bajo la forma de rollo) es, en la tradición judía, la denominación de cinco libros (Cant, Lam, Qo, Rut y Est), entendidos como formando grupo, que se utilizaban como lectura en determinadas festividades: Cant en la *passah* (Pascua), Rut en la fiesta de las Semanas, Lam en la fiesta conmemorativa de la destrucción del templo, el 9 de *ab*, Qo en la fiesta de las Tiendas y Est en la fiesta de los ↗ *Purim*. Esta denominación fue aplicada por vez primera al libro de Ester, consignado en un rollo específico. La secuencia cronológica de los *Meguillot* de algunos manuscritos medievales se basa en la *Biblia hebraica*. En las ediciones cristianas de la Biblia, Rut y Ester se cuentan entre los libros históricos, Qo y Cant entre los poéticos y Lam entre los proféticos.

◆ Bibliografía: JE 8, págs. 429ss.; NBL 2, pág. 753; E. ZENGER y otros, *Einleitung in das AT*, St²1996 (bibliografía).

Renate Brandscheidt

MELQUISEDEC

(Hebreo מַלְכִּי־צֶדֶק *[malkī-ṣædæq]* «Mi rey es *Ṣædæq*», «Mi Rey de la justicia», «Mélec es justo», griego Μελχισέδεκ). *a) Antiguo Testamento.* Según Gn 14,18ss., añadido secundario de función etiológica, Melquisedec, rey de (Jeru)Salem (cf. Sal 76,3) y sacer-

dote de ↗ El, saluda, como prototipo de los reyes-sacerdotes jebuseos, a ↗ Abrahán, le ofrece comida y le otorga su bendición. A continuación, Abrahán le entrega el diezmo. De ese modo, en Melquisedec, como antecesor del sacerdocio jerosolimitano, se establece una conexión entre la tradición de Abrahán y la ciudad de Jerusalén y se legitima el derecho al ↗ diezmo. En el salmo 110 de entronización, preexílico, Melquisedec es el antepasado del sacerdocio real, heredado para siempre por la realeza davídica (1 Mac 14,41).

b) Nuevo Testamento. Melquisedec sólo figura en la exposición midráshica de sus testimonios veterotestamentarios desarrollada en la Carta a los hebreos (5,6.10; 6,20; 7,1.3.10.11.15.17), en el marco de la cristología del sumo sacerdote, donde el interés no se centra en Melquisedec, sino más bien en la prueba cristológica. La interpretación mesiánica del nombre como rey de la justicia y de la paz y su sacerdocio superior al de los levitas en razón de su origen, no por genealogía, llevaron a la concepción de Melquisedec como prototipo de Cristo. Y así, en Melquisedec está ya instituido el sacerdocio real de Cristo «según el orden de Melquisedec» como acceso eterno e inmediato, ya escatológicamente establecido, de todos los hombres a Dios.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 684-688; EWNT², págs. 997ss.; TRE 22, págs. 414-423 (bibliografía); NBL 3, págs. 754ss. ◆ W. R. G. Loader, *Sohn und Hohepriester* (WMANT 53), Nk 1981; F. Manzi, *Melquisedec e l'angelologia nell'epistola agli Ebrei e a Qumran* (AnBib 136), R 1997.

Stefan Brandenburger

Memoria

↗ Anamnesis.

Menetekel

Abreviación del oráculo de amenaza contra ↗ Baltasar, redactado en arameo, que apareció escrito en la pared del palacio real de Babilonia מְנֵא תְּקֵל וּפַרְסִין *[menē' teqēl ūparsīn]* (Dn 5,25) que, en cuanto enigma sapiencial en lenguaje cifrado especial, presenta una enumeración de unidades de pesos y monedas (mina, siclo y media mina), cuyo valor decreciente alude al hundimiento del dominio universal de Babilonia. Esos términos, leídos como participios pasivos, contienen el juicio y la condena de Dios contra Babilonia.

◆ Bibliografía: C. Clermont-Ganneau, «Man, Thecal, Phares», JA 8 (1886), págs. 36-67; J. Collins, *Daniel* (Hermenia), Mn 1993.

Ernst Haag

Menorá

(Hebreo מְנוֹרָה *[menōrā]*), denominación de los candelabros para las lámparas y más tarde para los de los cirios. En el Antiguo Testamento se

aplica específicamente al candelabro de siete brazos de la tienda-santuario del desierto (Éx 25,31-40) o respectivamente del templo (Zac 4,2). Ampliamente difundido como símbolo tras la destrucción, el año 70 d.C., del segundo templo, las primeras representaciones en monedas se remontan a Antígono Matatías (40-37 a.C.). El Estado de Israel lo ha colocado en su escudo, de acuerdo con su representación en el arco de Tito, como símbolo de la independencia nacional.

◆ Bibliografía: A. M. Goldberg, «Der siebenarmige Leuchter, z. Feststellung eines jüd. Bekenntnissymbols», ZDMG 117 (1967), págs. 232-244.

Ursula Ragacs

Mentira

La palabra hablada es concepto materializado. El derecho, en principio indivisible, a la ↗ verdad respeta la dignidad personal del otro y hace posible la libertad para las acciones basadas en la razón. De este modo surge la confianza como base de la convivencia. La mentira quebranta y pervierte la finalidad de sentido inserta en el lenguaje. Las condenas bíblicas (Éx 2,12, Lv 19,11; Si 7,13; Sal 101,7; Col 3,9; Jn 14,6; 1 Jn 2,4) identifican al ↗ diablo con el padre de la mentira y le someten al castigo del Dios verdadero.

◆ Bibliografía: G. Müller, *Die Wahrhaftigkeitspflicht und die Problematik der Lüge,* Fr 1962 (bibliografía); K. Demmer, *Die Wahrheit leben,* Fr 1991; E. J. Hamori, «The Spirit of Falsehood», CBQ 72 (2010), págs. 15-30.

Klaus Demmer

Mesá

(Hebreo מֵישַׁע *[mēšaʿ],* LXX Μησα), rey de ↗ Moab (2 Re 3,4s. [noticia tomada de los Anales]) que, a mediados del s. IX a.C., logró establecer un reino moabita independiente. Narra sus éxitos militares y administrativos en la llamada «estela de Mesá», descubierta el año 1868 en su capital, Dibón (KAI 181). Según ella, en el curso de dos campañas militares consiguió liberar al «país de Atarot» gadita del dominio omrida y avanzar por el antiguo territorio de Israel (¿rubenita?) (↗ Nebó), hasta el vértice septentrional del mar Muerto. La descripción de esta misma guerra en 2 Re 3,6-27 es un *midrash* cuyas discrepancias cronológicas y geográficas indican que el autor no disponía de fuentes auténticas para la secuencia de los acontecimientos. La estela testifica la existencia, en el s. IX a.C., en todo el espacio sirio-palestino, de una serie de *theolegumena* que deben ser considerados, en lo que respecta al Antiguo Testamento, como pre-deuteronómicos (los fracasos políticos como consecuencia de la ira del dios nacional, su vinculación con la posesión de la tierra, la «consagración para la aniquilación» – *ḥerem* hebreo

y moabita). Dado que la estela considera a Gad como tribu moabita y que su lugar de origen, Dibón, recibe en Nm 33,45s. la denominación de Dibón Gad, el rey Mesá fue probablemente gadita.

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 779s.; J. Briend y M. J. Seux, *Textes du Proche-Orient ancien et histoire d'Israël,* P 1877, págs. 90-92; P. Aufret, «Essai sur la structure littéraire de la stèle de Mésha», UF 1980, págs. 109-124; J. A. Dearman (dir.), *Studies in the Mesha Inscription and Moab,* Atlanta 1989; E. A. Knauf, «The cultural impact of secondary states formation: the cases of the Edomites and Moabites», en P. Bienkoswki (dir.), *Early Edom and Moab,* Sheffield 1991, págs. 47-54.

Ernst Axel Knauf

Mesías

1. Antiguo Testamento. 2. Judaísmo temprano. 3. Nuevo Testamento. 4. Judaísmo

1. Antiguo Testamento

a) El término *mesías* es la forma grecizada de una palabra aramea (Jn 1,41; 4,25) que se remonta al original hebreo מָשִׁיחַ *[māšîaḥ],* «ungido». Los LXX lo vierten por Χριστός, que en las traducciones neotestamentarias se mantiene como nombre propio: Cristo. La denominación «el ungido» aparece en el Antiguo Testamento, casi sin excepciones, en conexión sintáctica con Yahveh («ungido de Yahveh» o «mi/tu ungido»), expresando de este modo el singular estatus de la persona consagrada, protegida y autorizada por la unción de Dios. El título se aplica fundamentalmente a los monarcas israelitas y subraya la función destacada de la ↗ unción en el rito de la coronación desde tiempos antiguos (p. ej., Jue 9,8; 2 Sam 2,4; 1 Re 1,34.39). Hablan del «ungido de Yahveh» básicamente 1 y 2 Sam y los salmos. La literatura profética evita esta designación y sólo el Deuteroisaías asigna en el exilio este título al persa Ciro (Is 45,1). Tras la desaparición de la monarquía, hereda el título, en la literatura sacerdotal, el sumo sacerdote (Lv 4). De manera singular, en Sal 105,15 par. 1 Cró 16,22 se menciona a los patriarcas como «ungidos de Yahveh».

b) Cuando se acomete el estudio de las expectativas mesiánicas en el Antiguo Testamento, deben tenerse en cuenta las siguientes peculiaridades: α) El concepto guía «Mesías» no aparece en los textos clásicos veterotestamentarios que suelen aducirse como prueba y de hecho no se convierte en *terminus technicus* hasta la época del judaísmo temprano, y sólo, además, en pasajes que no forman parte de la literatura canónica del Antiguo Testamento. Se deriva de aquí una inseguridad en las concepciones veterotestamentarias sobre el Mesías tal como se refleja en los discursos en torno al contenido de las expectativas mesiánicas en los pasajes pertinentes, en su secuencia cronológica y en sus interconexiones. β) Para la serie de los

pasajes citados como prueba que se han ido configurando en el curso de la tradición, la exégesis crítica histórica se atiene con firmeza a su propia visión, que discrepa en parte de su subsiguiente recepción y de su interpretación en el judaísmo temprano y en el Nuevo Testamento. Puede esclarecerse la tensión entre los enunciados originales y su posterior interpretación prestando la debida atención al proceso de recepción y de reinterpretación, con frecuencia muy dilatado en el tiempo. Este proceso ha dejado en parte sus huellas en algunos pasajes concretos, o bien utiliza de una manera extrínseca los pasajes aducidos. En este sentido, el Antiguo Testamento proporciona impulso y prehistoria para una expectativa mesiánica ramificada, es decir, para «una mesianología en devenir» que se ha ido formando y modelando tanto en el judaísmo temprano como en el Nuevo Testamento. γ) Las llamadas promesas mesiánicas son una parte de las múltiples y variadas expectativas veterotestamentarias de salvación (nuevo éxodo, peregrinación de los pueblos a ↗ Sión, nueva alianza y nueva creación, esperanza de la implantación del reino y el dominio de Dios, etcétera) y deben ser teológicamente valoradas dentro de su propio contexto.

c) Textos «mesiánicos»: en el Pentateuco figuran tres pasajes que, aunque no son mesiánicos en un sentido crítico histórico, han sido interpretados como tales: Gn 3,14s. maldice a la serpiente y anuncia una hostilidad permanente entre ella, entendida como símbolo del mal, y el género humano. Desde Ireneo de Lyón, la tradición cristiana ha interpretado este versículo como ↗ protoevangelio, como vaticinio de la victoria de Jesús sobre el poder de Satán. El oráculo de Judá de Gn 49,10 y el de Balaán de Nm 24,17 son originariamente *vaticinia ex eventu,* que lanzan una mirada retrospectiva desde el presente del dominio político de David hacia el pasado. En los libros históricos se ha considerado la profecía de Natán de 2 Sam 7,12-16 como la «raíz de la expectativa del Mesías». Pero los historiadores escritores deuteronomistas entendieron que la promesa originaria de una permanencia duradera de la dinastía y del reinado davídicos sobre Israel había quedado obsoleta a causa de los pecados de Salomón y de la subsiguiente división del reino y la reinterpretaron bajo la forma de promesa de una «lámpara para David en Jerusalén» (1 Re 11,36 [14,21]; 15,4; 2 Re 8,19). En la época postexílica se recurrió a la posibilidad aquí encerrada de un nuevo comienzo mediante la intervención de Yahveh y se la transformó en la esperanza de una restauración de la monarquía davídica (Sal 89,20-46; 132). Por este camino, la denominación de «ungido de YHWH» se convertía, a la vez, en título del esperado portador de la salvación.

El primer centro de gravedad de los textos «mesiánicos» debe situarse

en los *libros proféticos,* aunque todavía no en los profetas más antiguos, pues Am 9,11s. y Os 3,5 son considerados, con razón, como anuncios secundarios del restablecimiento del reinado de David.

Son especialmente discutidos, en lo que atañe a su calidad mesiánica, su antigüedad y respectivamente su «autenticidad» y su contexto, los pasajes de Is 7,10-17; 9,1-6; 11,1-9. Su interpretación sincrónica en el contexto del libro de Isaías como un todo tiende a una datación tardía y a una explicación colectiva de la figura real como referida a la comunidad del Resto de Sión (cf. Is 49,3, con la interpretación colectiva del ↗ Siervo de Yahveh). Un análisis diacrónico pone al descubierto el proceso de interpretación: en el núcleo de Is 7,10-17 se sitúa un oráculo isaiano acerca de un nacimiento (vs. 14b.16) que se refiere al sucesor en el trono, al que se le llama «Dios con nosotros» (↗ Immanuel). Los discípulos de Isaías interpretaron el oráculo del nacimiento en el sentido de una señal nefasta para la dinastía de David (vs. 14a.17). Pero más adelante vieron en el Immanuel al guía esclarecido de un ↗ Resto preservado (vs. 15.22). El plus de promesa de 7,10-17 dio pie a posteriores interpretaciones «mesiánicas» (LXX y recepción en el Nuevo Testamento). Is 9,1-6 está unido a 7,14 mediante el enunciado de 9,5. Dios crea las condiciones para un dominio pacífico permanente del Salvador ideal del linaje de David. El canto de acción de gracias pudo surgir en tiempos de Josías. Is 11,1-5.6-8.9 describe, apoyándose en Is 9, el reinado pacífico del nuevo David en una creación libre de violencia, marcada por la presencia de la salvación de Dios. La promesa surgió sin duda en el tiempo postexílico.

La promesa –fuertemente reelaborada– de Miq 5,1-5 espera, en la patria de David, en Belén, como expresión del nuevo comienzo, la aparición de un pastor davídico con un reinado universal de paz. Los pasajes correspondientes de Jr 23,5s.; 33,14-18 y Ez 17, 22ss.; 34,23s.; 37,22-25 son, en parte, reescrituras escalonadas del auténtico mensaje profético, que anuncian la reinstauración del reino de David y lo insertan en un programa del restablecimiento de Israel después del exilio. La espera próxima de la gloriosa renovación del dominio davídico de Ag 2,20-23 y Zac 4,1-6.10-14; 6,9-15, en conexión cronológica con la reconstrucción del segundo templo, no fue confirmada por el curso de la historia. Es ilustrativa la división de poderes del futuro reino entre el rey y el sumo sacerdote (Zac 3,8; 4,14; 6,13; cf. Jr 33,18).

El posterior vaticinio de Zac 9,9s., de la época helenista, habla de un rey pobre y modesto de Jerusalén, tal vez de la casa de David, que sostenido y preparado por Dios, instaura el reino universal de paz.

El segundo centro de gravedad de los textos «mesiánicos» se encuentra en los salmos (cf. la aparición del

sintagma «ungido de YHWH» en Sal 2; 18; 28; 84, 89; 132) como título real. Es en los salmos donde se expresa de la manera más detallada, en todo el conjunto del Antiguo Testamento preexílico, el ritual real judío, las notas de la realeza y la concepción regia del cargo (cf. Sal 2,1-9 [salmo básico]; 3,18; 20s.; 35,1-6; 45; 72; 101; 110; 144). La esperanza de una restauración del reino de David tras su extinción recorre los salmos exílico-postexílicos 89 y 132, que hacen suya la interpretación deuteronómica de la profecía de Natán de 2 Sam 7 (cf. *supra*). Se discute si la complementación postexílica de Sal 2,10ss. se refiere al reino de Dios del fin de los tiempos y a la sumisión al hijo de Dios – o respectivamente al rey. Es seguro que en la época del judaísmo temprano y en el Nuevo Testamento ↗ David fue entendido como profeta y el Salterio, con sus plegarias regias, como anuncio de un Mesías para el fin de los tiempos (cf. el cambio, en Sal 110, donde el interlocutor originario es un siervo del rey que luego, mediante el título o inscripción, es identificado con David). A este David se le promete finalmente, en la recepción neotestamentaria y en cuanto figura profética, un nuevo *Kyrios* futuro [Mc 12,36s.]).

d) Líneas teológicas. La concepción del Mesías evoluciona a partir de la idea bíblica –y más en concreto judía– de la realeza (el rey como conservador y mantenedor de la justicia en su reino, como garante del bienestar de su pueblo y como señor poderoso y pacífico frente al exterior). Esta expectativa no se vio cumplida por los monarcas de la casa de David o respectivamente perdió su punto de apoyo real con la desaparición de la monarquía. De ahí que la mirada se dirigiera cada vez más acentuadamente hacia el futuro, empezando por la esperanza de la restauración del reino davídico en Israel, hasta llegar a la expectativa en un rey del fin de los tiempos con un reino pacífico universal e indestructible. Las concreciones de la concepción del Mesías adquieren múltiples formas y son fluidas las transiciones desde la esperanza de restauración en el tiempo histórico hasta la espera del final de los tiempos. Se mantienen las referencias a la casa de David y, al mismo tiempo, se rompen, porque Dios debe comenzar con un nuevo retoño (Is 11,1; cf. Miq 5,1; Jr 23,5; Ez 17,22; Zac 3,8; 6,12) y la elección de un nuevo David (Ez 34,23s.; 37,24s.; cf. Os 3,5; Jr 30,9; en Zac 9,9s. sigue abierto el tipo de relación del rey con Jerusalén). En los salmos, junto a las oraciones del rey figuran los salmos del rey Yahveh (p. ej., Sal 93-100). El rey es un hombre, dependiente de Yahveh, porque está necesitado de ayuda.

Sólo en los textos proféticos se lleva a cabo el teocentrismo bajo otra modalidad, mediante un desnivel o respectivamente mediante una división del trabajo: «La confesión del poder de Dios [...] se une a la confesión de la debilidad de su repre-

sentante en la tierra [...] Aumenta el ámbito del dominio del Mesías, mientras que disminuye su poder soberano» (Schmidt).

◆ Bibliografía: ThWAT 5, págs. 46-59 (K. Seybold); TRE 22, págs. 617-621 (H. Strauss); NBL 2, págs. 781s. (B. Lang). ◆ *Recopilaciones de artículos:* U. Struppe (dir.), *Studien zu Messias-Bild im AT* (SBAB 6), St 1989; I. Baldermann y otros (dirs.), *Der Messias* (JBTh 8), Nk 1993; W. Beuken y otros (dirs.), «Themen-H. 'Messias und Messianismus'» Conc(D) 29/1 (1993); E. Stegemann (dir.), *Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen*, St 1993. ◆ *También:* M. Rehm, *Der königliche Messias im Lichte der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja*, Kevelaer 1968; J. Becker, *Messias-Erwartung im AT* (SBS 83), St 1977; H. Gese, *Der Messias: Zur bibl. Theologie*, Tu 1977, págs. 128-151; H. Cazelles, *Alttestamentliche Christologie*, Ei 1983; E. Haag, *Der neue David und die Offenbarung der Lebensfülle Gottes nach Jes 11,1-9: Im Gesprach mit dem dreieinen Gott. FS W. Breuning*, D 1985, págs. 97-114; A. Moenikes, *Messianismus im AT*, ZRGG 40 (1988), págs. 289-306; E. Haag, «Das Immanuelzeichen in Jes 7», TThZ 100 (1991), págs. 3-22; R. J. Tournay, *Seeing and hearing God with the psalms* (JSOT.S 118), Sheffield 1991; A. Laato, *Josiah and David redivivus*, Sh 1992; H. Seebass, *Herrscherverheissungen im AT* (BThSt 19), Nk 1992; F. L. Hossfeld y E. Zenger, *Die Psalmen I* (NEB 29), Wu 1993; G. Hentschel, *2 Samuel* (NEB 34), Wu 1994; W. C. Kaiser jr., *The Messiah in the Old Testament*, GR 1995; J. Schreiner, *Theologie des Alten Testaments*, Wu 1995, págs. 327-332; R. Brandscheidt, *Ein grosses Licht* (Jes 9,1-6), TThZ 105 (1996), págs. 21-38; W. H. Schmidt, *Alttestamentliche Glaube*, Nk [8]1996, págs. 268-284; K. Seybold, *Die Psalmen* (HAT 1/15), Tu 1996; J. Barthel, *Prophetenwort und Geschichte. Die Jesaja-Überlieferungen in Jes 6-8 und 28-31 (Forschungen zum AT 19)*, Tu 1997; W. H. Schmidt, *Hoffnung auf einen armen König. Sach 9,9f. als letzte messianische Weissagung des AT: Jesus Christus als die Mitte der Schrift. FS O. Hofius*, B 1997, págs. 689-709; E. Zenger, «Die Verheissung Jes 11,1-10 universal oder partikular?», en J. von Ruiten y M. Vervenne (dirs.), *Studies in the Book of Isaiah* (BEThL 132), Lv 1997, págs. 137-147; S. E. Porter, *The Messiah in the Old and New Testament*, GR 2007; A. Yarbro Collins y J. J. Collins, *King and Messiah as Son of God: Divine, Human, and Angelic Messianic Figures in Biblical and Related Literature*, GR-Cambrige 2008.

Frank-Lothar Hossfeld

2. Judaísmo temprano

La espera mesiánica está ciertamente atestiguada en el judaísmo temprano, pero no se la puede valorar

como la idea religiosa dominante. Los textos más ilustrativos se registran en los SalSa 17 y 18, probablemente surgidos en círculos fariseos del s. I a.C. SalSa 17,1-31 testifica la espera del rey mesiánico de la casa de David, a quien se le encomienda la misión de liberar a Jerusalén de la impureza de los paganos (Pompeyo), de dominar en Israel, de configurarlo como pueblo santo y de regir también sobre los gentiles. Al rey se le llama el «ungido del Señor». Pero aquí no es, como tampoco en SalSa 18, un guerrero, y falta en los dos casos la denominación de «hijo de David» que establece una conexión con 2 Sam 7. En ↗ Qumrán, la mesianología aparece marcada por la espera de dos Mesías, uno sacerdotal, de la casa de Aarón, y otro real, de la casa de Israel, además de un profeta que tal vez esté pensado como precursor. De acuerdo con la estructura sacerdotal de la comunidad, el Mesías sacerdote es superior al Mesías rey (cf. 1QS 9,10s.; 4QTest 12s.; 4QFlor 1, 10ss.). En el banquete mesiánico, la presidencia está ocupada por el Mesías sacerdote (1QSa 2,11-15). En el Rollo de la Guerra, el sacerdote principal (1QM 15,4-8; 16,13; 18,5-8) podría identificarse con el Mesías sacerdotal y el dirigente de toda la comunidad con el Mesías real. Este último mostraría los rasgos característicos de un guerrero. El sacerdote recita la oración para el tiempo de guerra, fortalece a los combatientes en la batalla, alaba a Dios por la victoria. Su posición dirigente indica que el combate del tiempo final era valorado como un acto de signo religioso sacro. En Henet la figura dominante del fin de los tiempos es el ↗ «hijo del hombre», mientras que al «Ungido» sólo se le menciona en dos pasajes (48,10 y 52,4). Es en 4 Esd y en Barsi, en la época de la destrucción del templo, donde este personaje figura alcanza mayor plausiblidad. Ahora es el hijo de David, llama a capítulo a los reyes impíos de la tierra y otorga la liberación y la dicha al pueblo de Dios que ha permanecido en Israel (4 Esd 12,31-34; 7,28ss.). Resulta instructivo el hecho de que su dominio se prolongará durante 400 años, hasta la llegada del Día del Juicio. A continuación morirá y el mundo se transformará en el silencio del tiempo primordial.

◆ Bibliografía: E. J. Pentiuc, *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible*, NY-Mahwah 2005; M. Zetterholm (dir.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity*, Mn 2007.

3. Nuevo Testamento

En el cristianismo primitivo, las más antiguas confesiones de Jesús como el Cristo/Ungido se encuentran en los enunciados de fe prepaulinos. En 1 Cor 15,3b-5 el predicado *Cristo* (sin artículo) aparece unido a la muerte y resurrección de Jesús, que acontecieron según las Escrituras. La falta de artículo responde al estilo kerigmático (cf. Rom 8,34; 14,9) e indica que «Cristo» se ajusta a la persona

de Jesús, no a un concepto dogmático del Mesías (H. Conzelmann). En Rom 1,3s. no figura el predicado Cristo, pero también esta fórmula de *pistis* se orienta al Mesías. «Nacido del linaje de David según la carne», desde la resurrección, «fue constituido Hijo de Dios con poder según el espíritu de santidad», es decir, en la resurrección fue entronizado como Mesías regio y aceptado como Hijo. En cierto modo, hay aquí una corrección de las expectativas judías sobre el Mesías según las cuales aparecería un Mesías terreno dotado de autoridad que impondría brillantemente los intereses nacionales de Israel. Es posible que 2 Sam 7,12ss. y Sal 2,7 influyeran en la fórmula. Pablo contempla en el enunciado de fe el evangelio de Dios que ha sido ya anunciado por anticipado por medio de sus profetas en las Sagradas Escrituras (Rom 1,1s.). En concordancia con 1 Cor 15,3, sitúa el título aislado de Cristo allí donde el tema que se aborda es la obra salvífica (Rom 5,8; 6,4; 15,17; 1 Cor 1,23; 5,7; Gál 3,13).

Entre los sinópticos, merece especial atención Mt que, en la elaboración del título de Cristo, ha puesto de relieve su acuñación judeocristiana. En cuanto Cristo, Jesús es el hijo de David y se inserta plenamente en la historia de Israel (Mt 1,1.16ss.). Hace valer, como Cristo, sus derechos regios sobre Israel (cf. 2,4; 21,5). Lleva a cabo en su pueblo las «obras de Cristo» (11,2). La confesión de fe válida de Pedro se refiere «al Cristo, al Hijo de Dios vivo» (16,16; cf. 26,63s.). En el proceso, utiliza este título Pilato (27,17.22). La condena de Jesús se produce, pues, como una entrega de Cristo por medio de su pueblo. El evangelio y las cartas de Juan emplean el título de Cristo en una época en la que ya era frecuente la denominación de Jesucristo como nombre propio (1 Jn 2,22; cf. 5,1; 2 Jn 9; Jn 20,31). El concepto grecizado de Mesías sólo aparece en el Nuevo Testamento en Jn 1,41; 4,25. Ya en los relatos de vocaciones (1,41.45) se trasluce la expectativa orientada hacia el Mesías por venir. En el enfrentamiento con la sinagoga en torno al Mesías pueden percibirse objeciones que responden a unas determinadas concepciones mesiánico-dogmáticas. «Cuando venga el Cristo, nadie sabrá de dónde es» (Jn 7,27). De Jesús, en cambio, sus adversarios sabían quiénes eran su padre y su madre (6,42). Su origen galileo constituía un obstáculo, porque el Cristo debería ser del «linaje de David» y tendría que nacer en Belén (7,41s.). Pero Natanael, que conocía el origen de Jesús en Nazaret, supera esta dificultad y confiesa a Jesús como rey de Israel, es decir, como el Mesías, y se le alaba por ello como a «verdadero israelita» (1,47ss.). La dureza de los enfrentamientos alcanza su punto culminante en la decisión de la sinagoga, cuya existencia puede comprobarse hacia finales del s. I, de expulsar de su seno a los judeocristianos que confiesan a Jesús

como el Cristo (Jn 9,22; 12,42s.; 1 Jn 2,22s.).

En Ef, que proclama la unión de judíos y gentiles en la Iglesia, son los judeocristianos quienes tienen puesta su esperanza en Cristo ya antes de la aceptación del evangelio, es decir, en el Mesías esperado (Ef 1,12), mientras que los paganocristianos, cuando todavía no eran cristianos, estaban separados de Cristo (2,12). En 1 Pe se conserva la conexión entre el título del Cristo y la confesión de la muerte y la resurrección de Jesús. Se ponía ante la mirada de los cristianos oprimidos el modelo de los sufrimientos de Cristo. Cristo respondía a lo que los profetas habían preanunciado acerca de él. Y es aquí donde la comunidad adquiere conciencia de que se halla inserta en una grandiosa continuidad salvífica (cf. 1 Pe 1,11; 2,21; 3,18; 4,1.13s.; 5,1).

¿Por qué camino se llegó a confesar a Jesús como el Mesías real de la casa de David? La dificultad que había que superar radicaba en que Jesús proclamaba la renuncia a la violencia y el amor a los enemigos, mientras que, según un esquema muy difundido, el Mesías rey debía ser un guerrero. La confesión del Mesías de Pedro hunde sus raíces en la fe postpascual. Y otro tanto cabe decir de la escena ante el sumo sacerdote (Mc 14,62), en la que reconoce su dignidad de Mesías y de Hijo de Dios (donde el segundo título aclara por aposición el alcance del primero). La formación cristiana admite así que hasta entonces no podía aducirse ninguna prueba convincente procedente del judaísmo para designar al Mesías como Hijo de Dios y la ampliación que incluye el título de Hijo del hombre (combinación, de la mano de hombres eruditos en la Escritura, de Dn 7,13 y Sal 110,1). Según este pasaje, Jesús habría sido confirmado por Dios como Mesías en virtud de su exaltación. – W. Wrede ha descubierto en el evangelio de Marcos el llamado *misterio del Mesías*, consistente en que se oculta la dignidad mesiánica de Jesús. El ocultamiento se lleva a cabo fundamentalmente en virtud de los mandatos de guardar silencio (en Mc 8,30 explícitamente referidos a la mesianidad). Wrede asigna al misterio mesiánico de Marcos la función de poder demostrar la calidad mesiánica de la vida amesiánica de Jesus. Esta concepción ha sido abandonada. Se admite la teoría del misterio como recurso literario que sirve para poder proclamar al Jesús histórico de la cruz y la resurrección. En la tradición se da por sobreentendida la mesianidad de Jesús, una mesianidad que, por lo demás, debe ser puesta bajo su verdadera luz a través de la cruz.

Existía entre los investigadores la opinión de que podían aducirse, como explicación del origen y la evolución de la confesión cristiana del Mesías, diversas concepciones a modo de puentes. Berger destaca en este sentido la literatura sapiencial. Collins descubre una posible línea de aproximación en el Mesías profético de la literatura qumránica, en

especial en 4Q 521, donde se le asigna la tarea de abrir los ojos de los ciegos, resucitar a los muertos y predicar a los pobres (cf. Mt 11,2-5 par.). Karrer destaca el contenido semántico de «Cristo» (Ungido) y ve en el ser-ungido, en cuanto expresión de una especial cercanía a Dios, el núcleo determinante de esta concepción. Debe además prestarse atención a la peculiariedad de la confesión cristiana del Mesías. La mesianidad de Jesús hunde sus raíces en su plenitud de poder, tal como se da a conocer en su proclamación de la *basileia,* en sus instrucciones éticas, en su interpretación de la ley, en su llamada al seguimiento y en sus curaciones (cristología implícita). La experiencia de la cruz y la muerte de Jesús como rey de los judíos ha aportado una contribución esencial a la formulación de la confesión del Mesías, corrigiendo y desbordando las expectativas judías.

◆ Bibliografía: M. DE JONGE, «The Use of the Word 'Anointed' in the Time of Jesus», NT 8 (1966), págs. 132-148; L. CERFAUX y otros, *L'attente du Messie,* Brujas 1954; J. COPPENS, *Le messianisme royal,* P 1968; R. N. LONGENECKER, *The Christology of Early Jewish Christianity,* Lo 1970; S. MOWINCKEL, *El que ha de venir,* Ma 1975; K. BERGER, «Die königliche Traditionen des NT», NTS 20 (1973-74), págs. 1-44; J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie,* Lv 1975; ANRW II, 19/1, págs. 188-218 (H. CHARLESWORTH); DEB, págs. 999-1005; M. HENGEL, *Erwägungen z. Sprachgebrauch von* Χριστός *bei Paulus und in der vor-paul. Überlieferung: Paul and Paulinism. FS C. K. Barret,* Lo 1982, págs. 135-158; M. KARRER, *Der Gesalbte,* Go 1991; J. J. COLLINS, *The Scepter and the Star,* NY 1995; F. HAHN, *Christolog. Hoheitstitel,* Go [5]1995; M. HENGEL y A. M. SCHWEMER, *Der Messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie: Vier Studien,* WUNT 138, Tu 2001; E. J. PENTIUC, *Jesus the Messiah in the Hebrew Bible,* NY-Mahwah 2005; S. E. PORTER, *The Messiah in the Old and New Testament,* GR 2007; M. ZETTERHOLM (dir.), *The Messiah in Early Judaism and Christianity,* Mn 2007.

Joachim Gnilka

4. JUDAÍSMO

También en el judaísmo rabínico de los siglos siguientes al 70 d.C. desempeña una importante función la espera de la figura de un Salvador mesiánico para el fin de los tiempos. Ya en los años 132-135 se produjo una segunda rebelión contra Roma, liderada por un cierto Bar Kosebá. La modificación de este nombre en Bar Kokebá («Hijo de la estrella», cf. yTa'anit 4,8 [48d]), que encierra una clara alusión al vers. 17 de Nm 14, tradicionalmente entendido en sentido mesiánico, hace claras las implicaciones mesiánicas de aquel movimiento. Tras el aplastamiento de esta rebelión por los romanos, la mayoría de los textos rabínicos evidencia

una patente reserva frente a concretas expectativas mesiánicas. Son, bajo este aspecto, significativos la nueva reinterpretación de Bar Kosebá en Bar Kozibá («Hijo de la mentira») y el decidido rechazo a una espera mesiánica próxima (p. ej., bSanhedrin 97 a-b), orientado contra todo género de activismo político. Es, además, típico el hecho de que la venida del Mesías, que es considerado, en general, como «hijo de David», aparezca ahora condicionada a la penitencia de Israel y a su obediencia a los preceptos (p. ej., bSanhedrin 97b). El tiempo mesiánico se caracteriza por expectativas político-religiosas concretas, tales como la liberación del yugo extranjero, la construcción del templo y el retorno de la diáspora a Jerusalén (cf. la *Sh^emonē Esrē*) y están acompañadas por una reviviscencia de la situación del paraíso (p. ej., bKetubbot 111a-112b).

Al igual que en el cambio del dominio cristiano por el árabe en Palestina en el s. VII (cf. Sefer Serubbabel), también en el judaísmo medieval se registraron acusadas esperanzas mesiánicas. Es aquí palpable la referencia a catástrofes y persecuciones políticas, por ejemplo en la primera Cruzada, de 1096, o en la expulsión de España en 1492. Son en este punto característicos los cómputos temporales sobre el fin de los tiempos, por ejemplo, entre otros, los del científico y filósofo de la historia español Abraham bar Chiyya (1065-1143) en su libro *M^egillat ham-M^egalloeh*. Maimónides (1135-1204) se distanció de este tipo de especulaciones y racionalizó las expectativas mesiánicas tradicionales cuando entendía que el rasgo típico de los tiempos mesiánicos era la liberación de Israel del yugo extranjero, no la milagrosa modificación del orden natural. Entre las figuras mesiánicas más señaladas merece citarse el nombre de Sabbatai Zewi de Esmirna, que anunció el año 1661 como fecha de la liberación y se ganó numerosos seguidores en toda la diáspora, hasta que fue encarcelado por las autoridades turcas y acabó abrazando el islam. En la Edad Moderna, y ciertamente como consecuencia de la gran desilusión provocada por este personaje, ha pasado a un segundo plano la espera de una figura mesiánica concreta del fin de los tiempos. Ahora ya tan sólo se espera el establecimiento de un reino de paz mesiánico que, en definitiva, será introducido por Dios mismo.

◆ Bibliografía: J. MAIER, «Der messianische Erwartung in Judentum seit der messian. Zeit», Jud 20 (1964), págs. 23-58, 90-120, 156-183, 213-236; G. SCHOLEM, *Zum Verständnis der messian. Idee im Judentum* (Judaica 1), F 1963, págs. 7-70; TRE 22, págs. 622-630 (bibliografía) (G. STEMBERGER).

Beate Ego

MESOPOTAMIA

(Griego Μεσοποταμία, [país] entre ríos). La primera mención griega de esta designación geográfica aparece

en Arriano (*Historia de Alejandro* III, 7,3), pero dado que este autor recurre a fuentes antiguas, se fecha el origen de este nombre en la época de las campañas de Alejandro. Según Arriano, Mesopotamia abarcaba la región situada entre el ↗ Éufrates y el ↗ Tigris y limitaba al norte con la región montañosa aramea *(Ṭur 'Abdīn)* y al sur con la latitud de la actual Bagdad, junto a ↗ Babilonia. Es posible que el término griego se base en una denominación local de la región (VII, 7,3), que podría referirse al arameo *bēn nahrīn*, «entre los ríos», aunque no aparece hasta más tarde (1QGenApocr 21,23), y podría ser, a su vez, una traducción aramea tomada en préstamo del vocablo griego, aunque parece más probable remitirse al *Nahrīm[n]a* de la época de Amarna – «(país) de los ríos» semitas occidentales (respecto de Egipto), para referirse a ↗ Mitanni. Diodoro atribuye a Alejandro la fundación de la satrapía de Mesopotamia (*Bibliotheca* XVIII; 3,3), en la que se que incluía también la región al este del Tigris (Arbelitis; XVIII, 39,6). La provincia romana de Mesopotamia sólo abarcaba el territorio en torno a Nísibe, mientras que el recodo del Éufrates pertenecía a la provincia de Osrhoëne (Edesa). La vieja modalidad de utilización del topónimo se conservó en la geografía antigua (a veces incluyendo a Babilonia en Mesopotamia, Plinio, nat. VI, 117ss., especialmente 121).

◆ Bibliografía: G. Roux, *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle,* P 1985; B. Hroude (dir.), *Der Alte Orient. Geschichte und Kultur des alten Vorderasiens,* Gt 1991.

Daniel Schwemer

Metáfora

La metáfora es uno de los «tropos» centrales, es decir, de las formas de utilización «impropia» del lenguaje en expresiones o manifestaciones literarias y aliterarias, escritas y orales. Pero si se tiene en cuenta que el descubrimiento del sentido de las realidades religiosas está marcado, en virtud de su misma naturaleza, por el lenguaje simbólico, debe concluirse que las metáforas no son, en la Biblia, un lenguaje «impropio» (adorno estilístico o aclaración de «cosificaciones»), sino que quiere hacer accesible, en aquella capacidad de verdad que les es propia, y –más allá de las certezas conceptuales– lo «genuino» de la experiencia bíblica fundamental: la realidad de Dios.

La nueva valoración hermenéutica y semántica de lo metafórico en las actuales ciencias de la filosofía del lenguaje, la literatura y la teología (autonomía estética, potencial creador, referencia comunicativa con los destinatarios, pragmática emotiva y cognitiva, dimensión de la psicología profunda) ha sido aceptada y utilizada por la exégesis bíblica con los siguientes centros de gravedad: motivación de la gloria de Dios; parábolas de los sinópticos; soteriología

paulina; eclesiología y parenética; cristología joanea; campos de imágenes apocalípticas; «metaforización» de la Escritura veterotestamentaria en la apropiación neotestamentaria.
↗ Alegoría, ↗ parábola.

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 789-782. • M. S. KJÄRGAARD, *Metaphor and Parable,* Le 1986; C. G. MÜLLER, *Gottes Pflanzung-Gottes Bau. Gottes Tempel,* F 1995 (bibliografía); O. SCHWANKL, *Licht und Finsternis,* Fr 1995; TH. SCHMIDT, *Das Ende der Zeit. Mythos und Metaphorik als Fundamente einer Hermeneutik bib. Eschatolgie,* Bodenheim 1996; H. J. MEURER, *Die Gleichinisse Jesu als Metaphe,* Bodenheim 1997; M. SIGNORETTO, *Metafora e dicattica in Proverbi 1-9,* Asís 2006; Y. LUNA, *Way Metaphors and Ways Topics in Isaiah 40-55,* Tu 2007.

Knut Backhaus

METAMORFOSIS

(Del griego, μετὰ, «después», «a continuación», y μορφή, «forma», «figura») es el cambio o paso de una forma a otra diferente. Numerosas culturas hablan de dioses que se acercan a los hombres bajo formas sensiblemente perceptibles. Y, a la inversa, algunas religiones aspiran a la metamorfosis del hombre en una forma supramundana. La ↗ apocalíptica espera en la ↗ resurrección una metamorfosis de los piadosos en resplandor celeste. – En 2 Cor 3,18; Rom 12,2 (aquí todavía de forma fragmentaria: 1 Cor 13,12) ve Pablo en el conocimiento de Cristo el inicio de una metamorfosis de los cristianos: quedan acuñados por la gloria de aquel a quien confiesan. La metamorfosis tiende a la consumación escatológica: «Entonces (le) veremos cara a cara» (1 Cor 13,12; cf. 1 Jn 3,2). A diferencia de la mística helenista, la metamorfosis acontece desde Cristo; con todo, Rom 12,2 («transformaos») recuerda también la responsabilidad humana. – En Mc 9,2 par. se les muestra a algunos discípulos, mediante una metamorfosis, la verdadera naturaleza de Jesús (↗ transfiguración). – Flp 2,6 habla de la metamorfosis de Cristo desde la gloria («figura o condición divina») a la forma de la esclavitud humana.

◆ Bibliografía: THWNT 4, págs. 750-767; 10/2, pág. 1181 (bibliografía) (J. BEHM); EWNT 2, págs. 1021s. (bibliografía) (J. M. NÜTZEL); D. ZELLER, *La métamorphose de Jésus comme épiphanie: L'Évangile exploré. FS S. Légasse,* P 1996, págs. 167-186.

Johannes M. Nützel

METÁNOIA

↗ Conversión.

MIDRASH

El término *midrash* (del hebreo דָּרַשׁ *[dārаš],* «buscar», «interrogar», plural *midrashim,* cf. Esd 7,10: «escrutar la ley de Yahveh»; Is 34,16: «buscar en

el libro de Yahveh»), designa tanto la acción misma de explicación e interpretación de la Escritura (mAvot 1,17) como su resultado, es decir, una interpretación concreta o una obra literaria colectiva que agrupa múltiples interpretaciones. Dentro de la literatura midráshica, que floreció sobre todo desde el s. I d.C. hasta la Alta Edad Media, existen diversos géneros. En el *midrash haláquico* el centro del interés se sitúa en el estudio de cuestiones legales (↗ halaká). Los *midrashim haggádicos,* por el contrario, a los que pertenece la mayor parte de las obras de esta literatura, contienen sobre todo interpretaciones de textos de índole narrativa (↗ haggadá). Los midrashim, que durante un prolongado periodo de tiempo sólo se fueron transmitiendo por vía oral, tuvieron su *Sitz im Leben* tanto en los centros de enseñanza como en el servicio litúrgico de la sinagoga.

◆ Bibliografía: R. Le Déaut, «À propos d'une définition du midrash», Bib 50 (1969), págs. 395-413; G. Stemberger, *Midrasch. Vom Umgang der Rabbinen mit der Bibel. Einführung-Texte-Erläuterungen,* M 1980; H. K. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica,* Valencia 1989.

Beate Ego

Miguel

Nombre personal, varias veces citado en el Antiguo Testamento, por ejemplo en Nm 13,13. Como nombre de un ángel sólo figura en Dn 10,13.21; 12,1 y en el Nuevo Testamento sólo en Jud 9 y Ap 12,7. Tal vez su traducción habitual «¿Quién como El/Dios?» no explique suficientemente el origen de la palabra (Koch, pág. 225, nota 12). Probablemente se deriva, de acuerdo con la imagen de Miguel como paladín de Dios, del hebreo יכל *[jkl],* «vencer», «prevalecer» (Hengel, pág. 345, nota 508). En los escritos del judaísmo temprano, ya desde las primeras etapas de la apocalíptica, su figura adquiere destacada importancia (prefiguraciones en el AT: Jos 5,13s.; Nm, 22,23, etcétera). Aunque no siempre se menciona su nombre, se trasluce su presencia a través de las funciones que se le atribuyen o de los sobrenombres que se le asignan, por ejemplo «príncipe de la luz» (1QS 3,20; 1QM 13,10; TestJob 52,8; cf. 1 Tes 4,6 con ApMo 22: Miguel hace resonar las trompetas convocando al día del Juicio).

◆ Bibliografía: DDD, págs. 1065-1072; EJ 11, págs. 1487-1490; NBL 2, pág. 801; RAC 5, págs. 243-251; TRE 9, págs. 586-599; 12, págs. 717-724. B. Otzen *Michael and Gabriel. Angelological Problems in the book of Daniel: The Scriptures ande the Scrolls, FS A.S. Van der Woude* (VT.S 49), Le 1992, págs. 114-124; D. Dörfel, *Engel in der apokal. Literatur und ihre theologische Relevanz,* Aquisgrán 1997.

Michael Theobald

Milagro

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Cuando, en el marco de la tradición veterotestamentaria, se aborda por vez primera una cierta teoría del milagro, en el libro de la ↗ Sabiduría, en el enfrentamiento con la filosofía contemporánea, y se plantea la pregunta de su compaginación con las leyes naturales (Sab 16,18s.; 19,6ss.18ss.), se entra en la discusión de un círculo de problemas que resultaba más bien ajeno a la mentalidad de los hombres del Antiguo Testamento, dado que para ellos no existe una diferencia de principio entre los acontecimientos contrarios a las leyes naturales y los que concuerdan con ellas. En la medida en que el Antiguo Testamento refiere a Dios todo cuanto acontece, cualquier suceso en el que se da a conocer el poder y la grandeza de Dios, ya se trate de la creación del mundo y del mantenimiento del orden creado (Sal 104,9ss.; 136,4ss.) o de la eficaz e inesperada intervención divina en la historia para castigar y salvar, puede ser calificado de milagro. En el modo de entender paleotestamentario no es el quebrantamiento de las leyes de la naturaleza lo que define el concepto de milagro; éste consiste más bien en la experiencia, inesperada y sorprendente, dadas las dudas y las tribulaciones presentes, de la poderosa cercanía de Dios que provoca adoración y estremecimiento. El sentido profundo del milagro es presentar esta experiencia de manera sensible y perceptible, de tal suerte que el milagro no es fin de sí mismo, sino que quiere ser testimonio de la vigencia y de la eficacia de la palabra de Yahveh.

b) Ante la ausencia de un concepto estrictamente equivalente, son las denominaciones utilizadas dentro del Antiguo Testamento las que ofrecen información más detallada sobre cómo debe entenderse el fenómeno designado como milagro. Deben mencionarse en lugar destacado los conceptos –en muy amplia medida usados como sinónimos– de «signo/señal» (אות *['ōt]*) y «prodigio» (מופת *[mōpet]*), que se encuentran o bien separados o mutuamente referidos, y acentúan, entre otras cosas, el carácter indicativo del acontecimiento en cuestión. Bajo la doble forma de «signos y prodigios» (אתות ומפתים *['otot ūmop^{e}tīm]*, estas dos palabras configuran en la literatura deuteronómico/deuteronomista y en la dependiente de ella el concepto constante para designar el acontecimiento de la liberación de Egipto (cf. Dt 4,34; 6,22; 26,8; Éx 7,3). Con ayuda de los conceptos de «proezas» (גבורות *[g^{e}būrōt]*, Dt 3,24; Sal 106,2), «portentos» (גדלות *[g^{e}delōt]* o גדלות *[gidullōt]*, 2 Sam 7,23; Sal 106,21s.), «cosas grandes y terribles» (נוראות *[nōrā'ōt]*, Dt 10,21s; 2 Sam 7,23; Sal 106,22), se define sobre todo la impresión, provocadora de temblor y estremecimiento, de las acciones milagrosas de Dios.

Se pone un acento diferente con el término נִפְלָאוֹת *[niflā'ōt]* (Éx 3,20; Sal 71,17), o con el más breve de פֶּלֶא *[pælæ']* (Éx 15,11), que es la palabra propia para las acciones taumatúrgicas divinas. Aquí se expresa sobre todo el aspecto numinoso que suscita admiración, donde los enunciados correspondientes se distinguen además por el hecho de que revisten casi siempre un carácter hímnico. Por encima de los diversos acentos concretos, todas estas denominaciones del milagro tienen un aspecto en común: que en todas ellas se trata de sucesos fuera de lo normal, que dan testimonio de la poderosa cercanía de Dios experimentada en ellos y que invitan a postrarse ante la divinidad que lleva a cabo estos hechos prodigiosos (cf. Éx 10,1s.; Sal 78,4ss.; 105,5s.; 145,4ss.).

c) Si en la concepción del Antiguo Testamento el sentido del milagro es alabar a Dios, el «único que hace maravillas» (Sal 72,18), entonces puede considerarse como singularmente significativo el hecho de que la confesión de Yahveh como Dios capaz de hacer prodigios ocurra justamente en épocas de crisis y de convulsiones, cuando esta fe en Yahveh se ve expuesta a desafíos singulares. Merece la pena señalar, sobre todo, la acumulación de relatos de prodigios para la configuración literaria de la fundamentación de la historia de Israel, entre los que destacan la descripción de la guía para la salida de Egipto (↗ plagas [Éx 6,28-11,10], el milagroso paso del mar [Éx 13,17-15,21]), la marcha por el desierto (↗ maná y codornices [Éx 16 y Nm 11], el agua de la roca [Éx 17,1-7 o Nm 20,1-13]), la conquista de la Tierra prometida (paso del Jordán [Jos 3-4] y derrumbamiento de las murallas de Jericó [Jos 6]), así como la época de los omridas (s. IX a.C.), de extraordinaria importancia para la articulación de la fe en Yahveh, con las narraciones, de corte legendario, agrupadas en torno a las figuras de ↗ Elías (1 Re 17-19 y 2 Re 1-2) y ↗ Eliseo (2 Re 4-8). Más decisivo aún que el hecho de que los acontecimientos narrados remiten a momentos de convulsión y crisis es el fenómeno, sumamente significativo desde todos los puntos de vista, de que las narraciones mismas han surgido justamente en estas situaciones convulsas críticas, por ejemplo la de la época de la amenaza asiria o del ↗ exilio, precisamente como medio para superarlas, tal como puede deducirse, a título de ejemplo, a propósito del relato del paso del mar, conservado en varias versiones (cf. por ejemplo Éx 13,17-15,21; Sal 74,13s.; 72,20; 78,12-16). Los relatos de milagros deben valorarse, pues, en todos los sentidos, como tentativas por hacer visible y perceptible, frente a los desafíos de cada época y a pesar de ellos, la maravillosa eficacia de la acción de Dios en la historia de Israel. Es aquí, y no en la historicidad de los acontecimientos narrados, donde radica el interés de los relatos de prodigios transmitidos en el Antiguo Testamento.

◆ **Bibliografía:** AncBD 4, págs. 845-856; V. Hamp, «Genus litterarium in Wunder-Berichten», EE 34 (1960), págs. 361-366 (= *Miscellanea Biblica A. Fernández,* Ma 1960, págs. 37-62); DEB, págs. 1014-1028; J. Schabert, «Was versteht das AT unter Wunder?», Biki 22 (1967), págs. 37-42; M. A. Klopfenstein, «Wunder im AT», en D. Walter (dir.), *Leben aus dem Wort,* F y otros, 1996, págs. 191-198.

Peter Weimar

2. Nuevo Testamento

a) Uso lingüístico y concepto. En el Nuevo Testamento no aparece el término θαῦμα (acción milagrosa o prodigiosa) utilizada en el griego común, aunque sí, en Mt 21,15, el sustantivado θαυμάσια (ἃ ἐποίησεν) referido a los hechos taumatúrgicos de Jesús. En el Nuevo Testamento es frecuente el vocablo δύναμις (acción poderosa), generalmente en plural, sobre todo en los sinópticos, para definir los milagros de Jesús. Juan, en cambio, habla de σημεῖα (literalmente: señales) de Jesús. Se encuentra también, aunque con matiz más bien negativo, la doble designación «señales y prodigios» (σημεῖα καὶ τέρατα) en Jn 4,48 en la crítica de Jesús a una fe basada en milagros (cf. Mc 8,11s.par.) y en Mc 13,22 par., en la amonestación frente a los extravíos a causa de los falsos mesías y los falsos profetas que aparecerán al fin de los tiempos. Sirven, por el contrario, como caracterización positiva de las actuaciones de los apóstoles, los «prodigios y señales» en Hch 2,43; 5,12; 6,8: Esteban; 14,3 y 15,12: Pablo y Bernabé, y también en 2 Cor 12,12 («las señales de los apóstoles»), cf. Rom 15,19. Se percibe claramente, al fondo de estos giros, el *topos* veterotestamentario de la legitimación profética (cf. especialmente Dt 34,10s.; Hch 7,36s. referido a Moisés y Hch 2,22 referido a Jesús).

b) Hermenéutica neotestamentaria de los milagros de Jesús. La investigación liberal de la vida de Jesús en el marco de la Ilustración moderna, difundida más en especial en los ambientes protestantes, así como la interpretación de la Biblia conservadora y apologética para enfrentarse a ella, predominante en la teología católica de los siglos XIX y XX, sobre todo en la estela del Vaticano I, se enfrentaban unilateralmente, cada una a su propia manera, al problema de la credibilidad «históricamente asegurada» de la tradición bíblica sobre los milagros. De todas formas, tras las primeras experiencias límite, el análisis crítico histórico se concentró, cada vez más acentuadamente, en las peculiares posibilidades e intenciones de la transmisión textual de la historia bíblica. Forma parte de esta correcta interpretación de los milagros de Jesús –que constituyen la sección capital de la transmisión neotestamentaria de milagros– sobre todo tener bien en cuenta los contextos dados en los cuatro evangelios. El ulterior interrogante histórico, totalmente justificado y eclesiológicamente necesario tanto antes como después,

sobre la proclamación y las obras de Jesús, sólo puede ser abordado *con* los evangelios, sin perder nunca de vista su génesis, condicionada por la historia de la transmisión. Los cuatro evangelios testifican unánimemente la vinculación de los milagros de Jesús a su proclamación del reino de Dios, en Juan de una manera más destacada en los discursos cristológicos de revelación conservados sobre todo en lenguaje metafórico. Las acciones milagrosas son, pues, «señales» (así, de manera expresa, en Jn) del reino de Dios, que es ya ahora eficaz en él y con él (Mc 1,15) o, según Jn, de su «gloria» (la de Jesús o la de Dios: 1,14; 2,11; 11,40).

La sección capital de la tradición neotestamentaria sobre milagros está constituida por las curaciones taumatúrgicas, las expulsiones de demonios y los milagros de liberación, pero también por las señales, singularmente claras, de la presencia de la «nueva creación» escatológica, tales como las resurrecciones de muertos, las entregas (en grandes cantidades) de vino y de pan y la epifanía del Kyrios, situado por encima tanto de las fuerzas de la naturaleza como de los poderes y potestades.

Se corresponde con la reclamación, especialmente teológico-cristológica, de los milagros de Jesús el hecho de que sólo los creyentes están capacitados para percibir su calidad de señal del reino salvífico de Dios. El motivo de la *fe* acompaña a las curaciones milagrosas de Jesús con intención *teológica:* la fe que Jesús presupone expresamente y de múltiples maneras, y que él mismo suscita (Mc 2,5; 5,34; 6,5s. y otros) dispone a los necesitados de salvación y les abre para las más altas posibilidades de Dios o de su enviado. El hecho de que los milagros de Jesús lleven a la fe, y más en concreto a la fe en el Mesías Jesús, se convierte, sobre todo en el cuarto evangelista, en una intención catequética guía de su evangelio (cf. Jn 20,32 y también ya 2,11 y otros).

c) Los milagros de los apóstoles. Junto a las acciones taumatúrgicas de Jesús, revisten también una significación especial, sobre todo en Hch, los milagros de los discípulos. Al igual que Jesús, también ellos poseen el carisma de las curaciones. Los milagros tienen aquí su lugar teológico en el contexto de la proclamación misional. En Hch 3,6.16 Lucas atribuye expresamente la curación del paralítico realizada por Pedro en el templo de Jerusalén al «nombre de Jesucristo». Hch 5,12-16 ofrece un relato colectivo global sobre «las muchas señales y prodigios», y más en concreto sobre las curaciones de enfermos llevadas a cabo por los apóstoles en el pueblo. El éxito de sus actividades no pasó desapercibido, sino que provocó su detención y convocación ante el Supremo Consejo (Hch 5,17-42), pero todas estas medidas represivas no hicieron sino contribuir a difundir aún más su «enseñanza» (2,42; 5,28). Los milagros de los apóstoles se entienden, por consiguiente, a partir del contexto del movimiento

misional del cristianismo primitivo, como repercusión y prolongación de la historia de la actividad de Jesús en hechos y palabras.

◆ Bibliografía: DEB, págs. 1014-1028; R. H. Fuller, *Interpreting the Miracles,* Lo 1963; H. Van der Loos, *The Miracles of Jesus,* Le 1965; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markus-Evangelium,* M 1970; D. A. Koch, *Die Bedeutung der Wunder-Erzählungen für die Christologie des Markus-Evangeliums,* B 1975; U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesus,* Wu ²1979 (Lucas); X. Léon-Dufour, *Los milagros de Jesús,* Ma 1979; A. Suhl (dir.), *Der Wunderbegriff im NT,* Da 1980; M. Herranz Marco y M. García Pérez, *Milagros y resurrección de Jesús según San Marcos,* Ma 2001.

Karl Kertelge

Milenarismo

También llamado «quiliasmo» (derivado de χίλια ἔτη, «mil años»), el milenarismo designa la esperanza de un reino mesiánico terreno de mil años de duración que precederá a la consumación escatológica de la creación y de la historia. En este etapa última de la historia universal, establecerá Cristo, junto con los justos resucitados, un reino salvífico mesiánico.

El suelo nutricio de la tradición cristiana del milenarismo se encuentra en Ap 20,1-15, en el contexto de Ap 20-22. Los aspectos básicos del escenario milenarista son, pues, los siguientes: encadenamiento del dragón diabólico por mil años –inicio del reino terreno mesiánico de Cristo con los mártires y confesores que han sido dignos de participar en la primera resurrección– guerra escatológica del adversario de Dios, librada por un corto periodo de tiempo y su derrota última y definitiva – juicio universal con la segunda resurrección, que ahora incluye a todos los muertos, aniquilación de los impíos y salvación de los justos para una vida bienaventurada en la nueva creación. La idea nuclear teológica válida de esta especulación milenarista como consuelo de la fe en tiempos de opresión es la convicción del poder salvífico divino, que se afianzará y triunfará ya en el mundo viejo como primer anuncio de la nueva creación.

Los elementos concretos del escenario milenarista, tal como aparecen, por ejemplo, en la propiamente llamada resurrección «de los que pertenecen a Cristo» (1 Cor 15,23ss.) o «de los justos» (Lc 14,14), no favorecen la interpretación milenarista, porque aquí, como por lo demás en todo el Nuevo Testamento, falta la idea de una segunda resurrección de los muertos y del consiguiente reino intermedio.

En la perspectiva de la historia de la religión, la concepción de un reino terreno mesiánico intermedio se deriva de la confluencia y el desarrollo de dos expectativas –en un primer momento inconciliables– acerca del tiempo final de la esca-

tología judía: la espera de un reino mesiánico inmanente en la historia davídico-mesiánica y sin limitaciones temporales, y la otra espera apocalíptica posterior del final de este tiempo mundano, con una resurrección general de los muertos y un juicio universal como transición hacia un mundo nuevo.

◆ **Bibliografía:** BILLERBECK, «Vorzeichen und Berechnung der Tage des Messias», Bill 4, págs. 977-1015; RAC 2, págs. 1073-77 (bibliografía) (W. BAUER); H.-A. WILCKE, *Das Problem eines messian. Zwischenreichs bei Paulus,* St-Z 1967; O. BÖCHER, *Die Johannesapokalypse,* Da 1975, págs. 96-106 (bibliografía); P. PRIGENT, «Le millenium dans l' Apocalypse johannique», en *Apokalyptique. Études d'histoire des religions de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg* III, P 1977, págs. 139-156; TRE 7, págs. 723-729 (bibliografía) (O. BÖCHER); T. J. BAUER, *Das tausendjährige Messiasreich des Johannesoffenbarung: Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11-21,8,* BZNW 148, B-NY 2007.

Franz Laub

MILETO

Antigua ciudad portuaria, situada en la costa occidental de Asia Menor (hoy Turquía), al sur de la desembocadura del Meandro. Habitada ya en el Bronce Medio (h. 1600 a.C.), tal vez por una población cretense, fue, en los siglos VII-VI a.C., uno de los centros más florecientes de la *ecumene* griega. Dan testimonio de su vitalidad económica y política las más de 80 fundaciones de colonias durante estos dos siglos. Se considera a los milesios Tales, Anaximandro y Anaxímenes los fundadores de la filosofía occidental. En el s. VI a.C. Heráclito bosquejó en Mileto el primer mapamundi. Tras la destrucción de la ciudad por los persas el año 494 a.C., fue reconstruida hacia el año 450, siguiendo un trazado rectangular de las calles y con barrios de unas mismas proporciones (*«insulae»)* según un proyecto atribuido al milesio Hipodamos. Los vestigios hoy visibles en una amplísima extensión (debido al retroceso de 8 km de la línea de la costa), pertenecen casi exclusivamente a la etapa romana, durante la cual la ciudad vivió una segunda época de florecimiento. Contaba con un gran teatro, varias termas, el santuario de Apolo *Delphinius, buleuterion* semicircular, dos gigantescos mercados, con la célebre puerta, de espléndida fachada de dos pisos, hoy en el Museo de Pérgamo de Berlín. – Según Hch 20,15-38, Pablo, con ocasión de su último viaje a Jerusalén, convocó en Mileto a los ancianos de la comunidad de Éfeso y pronunció en su presencia su discurso de despedida, tal vez ya con la mente puesta en su cercana muerte.

◆ **Bibliografía:** PRE 15, págs. 1586-1655; G. KLEINER, *Die Ruinen von Milet,* B 1968.

Winfried Elliger

Mímesis

Este término (del griego μίμησις, «imitación», «acción de imitar») sólo aparece en la Biblia en los vocablos emparentados con μιμέομαι, «imitar», (συμ)-μιμητής, «co-imitar», y μίμημα («copia», «imagen»). Su empleo en los LXX es raro y de escasa densidad teológica (4 Mac 9,23; 13,9; Sab 4,2; 9,8; 15,9). Mayor importancia tiene el campo semántico en el Nuevo Testamento. Sólo dos pasajes son enunciados indicativos acerca de la imitación ya llevada a cabo y digna de loa (1 Tes 1,6; 2,14). Todos los restantes aparecen en contextos imperativos. Los objetos de la mímesis se encuentran en los pasajes paulinos y deuteropaulinos, donde tienen clara supremacía numérica: seis veces Pablo (1 Cor 4,16; 11,1; Flp 3,17; 1 Tes 1,6; 2 Tes 3,7.9), dos veces Cristo (1 Cor 11,1; 1 Tes 1,6); además Dios (Ef 5,1) y las comunidades ejemplares (1 Tes 2,14). En Heb la mímesis alude a los testigos de la fe (Heb 6,12; 13,7), en 3 Jn, de una manera absolutamente general, al «bien» o a «lo bueno» (3 Jn 11). Es notable la circunstancia de que ni en los evangelios ni en Hch figure un término emparentado. El grupo semántico *mímesis* es utilizado, por tanto, en los grupos textuales neotestamentarios, en un sentido totalmente diferente al de seguimiento (↗ seguimiento de Cristo). Una de las razones podría ser el diferente trasfondo histórico-religioso: mientras que el seguimiento hunde sus raíces en la profecía veterotestamentaria del judaísmo temprano, los orígenes de la mímesis podrían hallarse, por una parte, en la filosofía helenista (cf. la cosmología platónica) y, por otra, en el lenguaje de los misterios (imitación de la conducta o del destino de una divinidad). En el Nuevo Testamento, el seguimiento está siempre referido al Jesús terreno, mientras que la idea de la mímesis (que puede encontrarse también con otras terminologías) alude más bien al acontecimiento Cristo en su conjunto y también a Dios y a otras personas. A pesar de esta diferencia, algunas sentencias sobre el seguimiento tuvieron, después de Pascua, una interpretación muy cercana a la mímesis (Mc 8,34 par.; Lc 14,27 par.; Jn 13,31-38; 1 Pe 2,21), aunque la identificación entre seguimiento y mímesis sólo se produce en el tiempo postneotestamentario. No está, por otro lado, justificado mantener totalmente alejada de Pablo la idea de Cristo como modelo ético a imitar, mediante el recurso, por ejemplo, de reducir los pasajes pertinentes a la ↗ *obediencia* frente a Cristo (y frente a Pablo). El amor experimentado en el Cristo encarnado (Flp 2,5-8; 2 Cor 8,9) y también en el Cristo que se entrega a la muerte (Rom 15,3.7; 2 Cor 4,10s.; 13,4) capacita y obliga a Pablo y a los cristianos a un género de vida orientado según este modelo.

◆ **Bibliografía:** A. Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, M 1962; H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT*, Tu 1967; O. Merck, *Nachahmung Chris-*

ti: NT und Ethik. FS R. Schnackenburg, Fr 1989, págs. 172-206 (bibliografía).

Thomas Schmeller.

MINISTERIO

1. CONCEPTO. 2. ANTIGUO TESTAMENTO. 3. NUEVO TESTAMENTO.

1. CONCEPTO

El ministerio, entendido como el encargo o el mandato para un servicio especial a una magnitud social, es un elemento esencial de toda formación social con vocación de permanencia. A partir de aquí, es en sí mismo evidente que tampoco la magnitud social «pueblo de Dios» puede existir sin ministerios. Pero dado que, en razón de su fundamento, de su meta y de su constitución, el pueblo de Dios es una realidad de una clase muy peculiar (justamente la de pueblo *de Dios)*, la concepción teológica del ministerio presenta rasgos específicos, empezando ya en el Antiguo Testamento, y pasando por su refundamentación cristológica en el Nuevo Testamento, hasta penetrar en la historia de la Iglesia. Los rasgos esenciales de esta concepción eclesial católica del ministerio, que encuentra su cristalización institucional en el derecho canónico, encierra puntos de acuerdo y puntos de desacuerdo con las concepciones de las Iglesias ortodoxas y reformadas, si bien se registra un esfuerzo, en el diálogo ecuménico actual, por llegar a posiciones compartidas. Aparte el ministerio eclesial especial transmitido mediante la consagración y la entrega del poder espiritual, ha habido desde siempre una multitud de ministerios o servicios laicos que buscan, en la actual praxis eclesial, nuevas formas y que encuentran, sobre todo en las jóvenes Iglesias del Tercer Mundo, acuñaciones propias. Plantea hoy día un problema específico el puesto de la mujer en la Iglesia.

◆ Bibliografía: Cf. *infra.*

Gisbert Geshake

2. ANTIGUO TESTAMENTO

Tiene una importancia determinante para una profunda comprensión teológica de la idea del ministerio en el Antiguo Testamento, donde ante la vinculación espiritual de todos los procesos vitales en la construcción del reino de Dios no desempeña ninguna función la diferenciación entre lo puramente espiritual y lo profano, la destacada presencia de Dios y su revelación historicosalvífica en el ámbito de las instituciones estables y permanentes de Israel. Aquí, en perspectiva histórica, se ha producido con el paso del tiempo (en la transición desde la asociación de clanes y tribus al Estado y del Estado a la comunidad), no sólo una reconfiguración y una evolución de los ministerios concretos condicionados por factores sociológicos (comenzando por los ↗ ancianos y los ↗ jueces de Israel hasta llegar a los ↗ reyes e incluso a los sacerdotes del templo de Jerusalén), sino también, impulsado por el enfren-

tamiento con la concepción y la justificación ideológica predominante en el entorno de Israel (en la realeza sacra y en el personal cultual de los santuarios de los ídolos), una profundización, teológicamente importante para la fe yahvista, de la fundamentación del ministerio. Deben distinguirse aquí tres centros de gravedad: α) la realeza que, empalmando con el periodo preestatal de los jueces, había impuesto la revelación salvadora de Dios mediante el mantenimiento del derecho y la justicia (Sal 72,1-4.12-14; Jr 22,15s.); β) el sacerdocio, en cuyo ámbito de cometidos entraban, además del servicio cultual y ritual en el santuario, sobre todo la conservación y la transmisión del conocimiento de Dios (Dt 33,10: Os 4,16; Jr 2,8; Mal 2,7); γ) el multiforme profetismo, cuyos representantes (según Dt 18,15-18, en seguimiento de su arquetipo, Moisés), testificaban una y otra vez, a través de sus palabras y de su vida, la reclamación de Dios y de su revelación historicosalvífica en su continuidad y su actualidad (Is 6,1-13; Jr 1,4-19; Ez 1,1-3,15).

◆ Bibliografía: TRE 2, págs. 501-504 (D. Michel); NBLex 1, pág. 96 (J. Scharbert); U. Rüterswörden, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde,* F. 1987; G. Braulik, *Deuteronomium* II (NEB), Wu 1992; A. M. Isasi-Díaz, T. Matovina y N. M. Torres-Vidal, *Camino a Emaús: Compartiendo el ministerio de Jesús,* Mn 2002.

Ernst Haag

3. Nuevo Testamento

En la actual intelección teológica del ministerio eclesial o espiritual ha cobrado nueva eficacia la visión básica neotestamentaria según la cual el ministerio, del que no carece ni puede carecer la Iglesia de la época neotestamentaria, consiste en el *servicio,* y más en concreto en el servicio al evangelio de Dios para edificación de la Iglesia que es, en la pluralidad de sus miembros, el cuerpo *único* de Cristo.

Pablo describe su ministerio apostólico como servicio –διακονία– en 2 Cor 4,1 (con una referencia al cap. 3); 5,18 («servicio de la reconciliación») y Rom 11,13 (con la mirada puesta en su vocación de ἐθνῶν ἀπόστολος. La διακονία aparece también vinculada a otros ministerios en Col 4,17 y 2 Tim 4,5. Tienen asimismo carácter de «servicio», según 1 Cor 12,5, los múltiples ↗ carismas de los miembros de la comunidad, concretamente el servicio mutuo para la edificación del «cuerpo de Cristo» (12,27; cf. Ef 4,12). En la idea del «servicio» aparecen en el primer plano los elementos constitutivos esenciales de la concepción teológica del ministerio en el Nuevo Testamento. Pablo utiliza también, a la vez, el término οἰκονομία, así en 1 Cor 4,1s.; 9,17: «Se me ha confiado un ministerio» (cf. Col 1,25; Ef 3,2; Tit 1,7; 1 Pe 4,10).

El servicio del apostolado y los restantes servicios tienen su fundamento y su criterio en la misión de Jesús como el «Hijo del hombre que

ha venido a servir» (Mc 10,45; cf. Lc 22,27). El envío de los ↗ Doce a predicar el evangelio del reino de Dios (Mc 3,14; Mt 10,7; Lc 9,2) es la figura básica del ministerio en el seguimiento de Jesús y en la posterior evolución histórica de la Iglesia. Su ↗ misión y su poder (ἐξουσία, Mc 3,15 par.) son reactivados, en virtud de la muerte y resurrección de Jesús, en la Iglesia entrelazada con el Espíritu Santo. Concuerda con esto la proclamación de la misión postpascual de los apóstoles sobre la que se fundamenta, en el nivel histórico, la Iglesia (ya en Mc 3,24 par. y luego en Hch, sobre todo los Doce). A su misión fundamental se remiten, como a su «prototipo» (Lehmann), los ministerios eclesiales en expansión. Así como el apóstol ejerce su servicio por la Iglesia «en lugar de Cristo» (2 Cor 5,20), pero sigue siendo miembro de la Iglesia, así también el ministerio de los titulares eclesiales consiste esencialmente en su transparencia para la acción salvífica del Kyrios de la Iglesia.

La evolución de los «ministerios» y los «servicios» estuvo inicialmente dirigida por la intensa experiencia del Espíritu de las primeras comunidades. Es muy dudoso, sobre todo teniendo en cuenta 1 Cor 12 y 14, que deba hablarse de un inicial «ordenamiento carismático de la comunidad» que más adelante sería desbordado por un ordenamiento jerárquico que se habría iniciado ya en las ↗ Cartas pastorales y que luego se habría impuesto nítidamente en 1 Cle 42,1-4; 44 y en las Cartas de Ignacio (p. ej., Ef 1,3; 2,2; Trall 1,1; 3,1; Philad. 7,1s.: 4,1; Polyc. 6,1), máxime si se recuerda la conjunción y yuxtaposición de los carismas y los servicios especiales (↗ apóstoles, ↗ profetas, ↗ maestros, ↗ presbíteros, ↗ epíscopos – así ya en 1 Cor 12,28). A partir de los inicios cristianos henchidos por el Espíritu, en las etapas siguientes se ha logrado siempre formular una expresión para el reconocimiento de que el ministerio y los dones del Espíritu no se desplazan ni se sustituyen entre sí, sino que desde el principio forman una totalidad plena de tensión que mantiene, para bien de toda la Iglesia, una permanente referencia mutua.

◆ Bibliografía: H. Schlier, *Die neutestament. Grundlagen des Priester-Amt: Der priesterl. Dienst I*, «Ursprung und Früh-Geschichte», Fr 1970, págs. 81-114; K. Kertelge, *Gemeinde und Amt im NT*, M 1972; F. Hahn, *Ntl. Grundlagen für eine Lehre von kirchl. Amt.: Dienst und Amt*, Rb 1973, págs. 7-40; J. Delorme (dir.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento*, Ma 1975; K. Kertelge, *Das kirchliche Amt im NT*, Da 1977; TRE 2, págs. 509-533 (J. Roloff); R. Schnackenburg, «Charisma und Amt in der Urkirche und heute», MThZ 7 (1986), págs. 233-248; NBLex 1, págs. 96-99 (H. Frankemölle).

Karl Kertelge

Ministerios de Cristo

La esperanza de la venida de un profeta como Moisés (Dt 18,15-18), del Siervo doliente de Yahveh (Is 52,13-53,12), de un nuevo florecimiento de la profecía (Jl 3,1) y de la aparición de un «profeta del fin de los tiempos» (4 Mac 4,46) permite surgir en los sinópicos, y de manera especial en Lc, una *«cristología profética»* (Lc 7,16.30; 24,19; cf. Hch 3,22; 7,37), según la cual Cristo es el ↗ profeta por excelencia. Su doctrina está investida de autoridad (Mc 1,21s. par.; 1,27) e incita al seguimiento (Mc 10,17 par.). El evangelio de Jn está totalmente caracterizado por la idea del ↗ Hijo (de Dios) como revelador y portador escatológico de vida: en el Hijo, en cuanto autorrevelación de Dios, está toda la *doxa,* porque el Padre que bendice y el Hijo bendecido son uno (1,18; 2,11; 17,5.24; 10,30; 14,9s.) También Heb 1,1 presenta al Hijo como portador escatológico de la revelación.

La expectativa de un *mediador sacerdotal de la salvación* –vinculada en la época postexílica a la idea de expiación (Lv 16)– desemboca en la idea de los dos Mesías, el de estirpe regia y el de estirpe y sacerdotal (Zac 4,1-6a.10b-14; Jr 33,14-26). Sobre este telón de fondo desarrolla Heb 4,10-10,18 la doctrina de Jesucristo como el sumo sacerdote único y la única víctima de la nueva alianza, empalmando con Jr 31-34; Éx 24,1-11; Lv 16,1-34. En él queda asumido y «superado» todo el sacerdocio y todos los sacrificios veterotestamentarios y toda la crítica profética al culto. En él, sacerdote y víctima se identifican (7,27; 9,26; 13,12): el núcleo del sacrificio de Cristo es su obediencia hasta la muerte (10,5-10; 4,15; 5,7-10; 9,14), acontecida «de una vez para siempre» (7,27s., 9,12ss.), «perpetuada para siempre» en virtud de su intercesión en el cielo (8s.). Así, es «mediador de una alianza nueva (mejor)» (8,6; 9,15; 12,24). El centro de la soteriología paulina está constituido por la «palabra de la cruz» (1 Cor 1,18) como «palabra de reconciliación» (2 Cor 5,19) y por la «justicia de Dios» (Rom 1,16s.), que hace posible nuestra justificación mediante la entrega de Cristo (Rom 3,21-28; 4,24; 1 Cor 11,24). Este «por y para nosotros» de Cristo (1 Cor 15,3) queda formulado en una terminología sacrificial (Rom 3,25; 4,24; 1 Cor 5,7). Según la tradición sinóptica y paulina de la Última ↗ Cena, la muerte de Jesús es autoentrega salvífica vicaria como liturgia de la nueva alianza (Mc 14,24 par. Mt 26,28), o respectivamente como cumplimiento de la promesa profética de la alianza (1 Cor 11,23ss. par. Lc 22,19s.; cf. Jn 6,51c). En esta perspectiva, Jesucristo es ↗ sacerdote, mediador sacerdotal. La promesa davídica (2 Sam 7,1-16) despierta la esperanza y la expectativa del dominador y soberano ideal como *mediador salvífico de estirpe real:* «el Siervo de Yahveh» (Ez 34,23s.), el «ungido de Dios» (Sal 2,2; 89,39.52), el «Hijo

de Dios» (2 Sam 7,14; Sal 2,9; 110,3; Is 9,5). En la imagen del pastor aparecen la preocupación terrenal de Jesús por las ovejas perdidas (Lc 15,4-7; Mc 6,34; Mt 10,6; 1 Pe 2,25), su acción y su eficacia salvífica en su muerte y su resurrección (Mc 14,27s. par. Mt 26,31; Heb 13,20) y su plenitud de poder escatológico (Mt 25,32; 1 Pe 5,4). Él es, según Jn, el «buen pastor» que camina delante de sus ovejas (10,14) y da su vida por ellas (10,11). Y así, Cristo es ↗ rey, ↗ pastor ↗ Kyrios.

◆ Bibliografía: LThK² 1, págs. 457ss. (M. Schmaus); N. Füglister, «Alt. Grundlagen der ntl. Christologie», MySal 3/1, págs. 105-226 (traducción española *Mysterium salutis,* Ma 1969ss.); J. Alfaro, «Die Heilsfunktionen Christi als Offenbarer, Herr und Priester», ibídem, págs. 649-710; L. Ullrich, «Ämter Jesu Christi», LKDog, págs. 4-8; J. Willitts, *Matthew's Messianic Shepherd-King. In Search of «The Lost Sheep of the House of Israel»,* BZNW 147, B-NY 2007.

Lothar Ulrich

Ministerios y servicios en la Iglesia

1. Concepto. 2. Evolución y tipología de los ministerios y los servicios. 3. Perspectiva global.

1. Concepto

A medida que avanzaba el proceso de crecimiento de la Iglesia en la primera etapa cristiana, se fueron desarrollando también los «ministerios» y «servicios» que le resultaban necesarios para el cumplimiento de su misión. Así entendidos, estaban ya «instituidos» desde el origen mismo de la Iglesia, en cuanto que resultaban indispensables para el ejercicio de sus actividades esenciales y para el desempeño de su misión, si bien su forma concreta se iba perfilando de acuerdo con las posibilidades y las necesidades de cada lugar y cada momento. En vez de «ministerios», los escritos neotestamentarios hablan de «servicios» o de personas encargadas de determinados servicios, que no son, en definitiva, sino especificaciones del servicio fundamental al evangelio. La denominación de «titulares de ministerios» (p. ej., ↗ apóstoles, ↗ profetas, ↗ maestros) señala la diferenciación de sus servicios en y para la Iglesia, aunque deben dase por descontadas interferencias y coincidencias funcionales entre ellos (p. ej., entre los ↗ «epíscopos» en las comunidades paulinas y los ↗ presbíteros del ámbito jerosolimitano-palestino).

2. Evolución y tipología de los ministerios y los servicios

Dado que la Iglesia del cristianismo primitivo había recibido sus impulsos decisivos a través de la actuación del Jesús terreno, y más en especial a través de la llamada de los discípulos a su seguimiento, se derivan ya, de la conexión de la naciente Iglesia postpascual con el grupo de los discípulos del Jesús terreno, los elementos

esenciales para el ministerio o respectivamente los ministerios y servicios de la Iglesia. Cuando Jesús confía a los ↗ Doce el encargo y la autoridad para participar en su misión (Mc 3,13-19 par.; 6,7-13 par.), pone ya los cimientos de la misión de la Iglesia, con sus ministerios y sus servicios, para la época postpascual que luego confirma expresamente como Resucitado (Mt 28,18ss.; Lc 24,47ss.; Hch 1,8). Este testimonio fundamental de los escritos neotestamentarios concuerda con los datos históricos del tiempo inicial de la Iglesia y de su ulterior evolución en el s. I.

a) La *primitiva comunidad jerosolimitana* estuvo al principio dirigida por el círculo de los *Doce,* en el que, según Hch 1,23ss., tras la deserción de Judas, pasó a ocupar su puesto Matías (Hch 1,25: τὸν τόπον τῆς διακονίας ταῦτης). Los Doce conservaron, por tanto, su significación representativo-escatológica del tiempo del seguimiento del Jesús terreno (Mt 19,28 par. Lc 18,30), ahora referida a la etapa postpascual de la Iglesia. De todas formas, su presencia en Jerusalén no fue de larga duración. Se les menciona por última vez en Hch 15 como «los apóstoles», junto a los «ancianos» (πρεσβύτεροι). Estos últimos aparecen ya en fechas tempranas, junto a Santiago, el hermano del Señor, en la cúspide (Hch 11,30; 12,17), como el gremio dirigente de la comunidad jerosolimitana – siguiendo sin duda el modelo de las comunidades sinagogales. Pablo permite conocer, sobre todo en el contexto de las colectas a favor de los «pobres que hay entre los hermanos de Jerusalén» (Rom 15,26 y otros; cf. Hch 21,18-25) la preeminencia de la posición de la comunidad madre de Jerusalén y de su presbiterio en la *ecumene.* La constitución presbiterial jerosolimitana configuró una especie de marco para la posterior evolución de las comunidades (cf. Sant 5,14; 1 Pe 5,1.5; 1 Tim; Tit). Lucas la da por supuesta, en Hch 14,23 y 20,17, también en las comunidades paulinas de Asia Menor.

b) En las *comunidades fundadas por Pablo* hubo desde el principio servicios de dirección y de asistencia a los necesitados, aunque sólo en Flp 1,1 les designa el apóstol con los títulos de «epíscopos y diáconos» (τοῖς ἁγίοις [...] σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις). En 1 Cor 16,15s. Pablo destaca con elogiosas palabras «a los de la casa de Estéfanas, primicias (= los primeros convertidos) de Acaya», que «se pusieron al servicio de los fieles» (cf. también Rom 15,1s. para el servicio de «diaconisa» de ↗ Febe); a ellos, y a cuantos colaboran y se esfuerzan deben «someterse» los miembros de la comunidad, cf. en igual sentido 1 Tes 5,12 y Rom 12,8, donde προιστάμενοι,-ος tiene la patente significación de «estar al frente», «presidir». Son de gran importancia para los servicios en y a la comunidad, según 1 Cor 12, los *carismas,* que, de acuerdo con la metáfora de los miembros del cuerpo, se distinguen entre sí, pero están al mismo tiempo todos ellos mutua-

mente referidos los unos a los otros (también Rom 12,3-8). Para Pablo conserva su vigencia la máxima crítica: los carismas son *servicios.* De entre ellos sobresale de forma especial la tríada de los apóstoles, los profetas y los maestros (12,28), tomada en préstamo del ordenamiento de la comunidad de Antioquía. En su condición de «apóstol», Pablo se pone al frente de las comunidades, no sin subrayar la singularidad de su vocación (y de su compromiso), a menudo porque la situación así lo exigía (1 Cor 9,1-6; 15,8-11; 2 Cor 11s.; Gál 1,15s.). Pero hubo otros apóstoles, es decir, misioneros proclamadores del evangelio, entre ellos Bernabé, Apolo (1 Cor 4,9; 9,5s.), Andrónico y Junia(s) (Rom 16,7). Los «profetas» y los «maestros» podían, por el contrario, designar servicios vinculados a la comunidad (Greeven).

c) Puede seguirse el curso de la ulterior evolución de los ministerios y los servicios, tanto en lo concerniente a la concepción del ministerio como también respecto de un orden estructural de la comunidad, sobre todo en Ef y en las *cartas pastorales.* Ef 2,20 y 3,5 contempla con mirada retrospectiva, ya en la segunda generación del cristianismo primitivo, la significación fundamental de los «apóstoles» y los «profetas» y los inicios «apostólicos» de la Iglesia. Con ellos empalman en 4,11, con significación que prolonga y garantiza la continuidad, los ↗ «evangelistas», ↗ «pastores» y «maestros». A los «evangelistas» les compete la proclamación misionera del evangelio, a los otros dos grupos el ministerio pastoral y magisterial vinculado a la comunidad local. En los ministerios citados en 4,12 se concreta el don de la gracia de Cristo exaltado a su Iglesia, a cuya «edificación» deben servir (4,12-16). Presuponen el pasado las denominaciones, ya habituales, de los ministerios de los «presbíteros» (1 Tim 5,17; Tit 1,5), los «diáconos» (1 Tim 3,8) y los «epíscopos» (1 Tim 3,2; Tit 2,7). Puede haberse tendido ya aquí el puente de transición hacia la tríada ministerial de la primitiva Iglesia de (mono) episcopado, presbiterado y diaconado. Necesita, de todas formas, nuevas aclaraciones la definición exacta de la relación entre estos ministerios, y más en particular entre el «epíscopos» (sólo en singular) y los «presbíteros» como colegio. Ambas denominaciones aluden al ministerio de dirección de la comunidad. Se dan aquí la mano la constitución presbiterial de la tradición palestina y la tradición episcopal de las comunidades paulinas. Puede aquí partirse, con Roloff (TRE 2, pág. 530) y Merklein (págs. 384s.), de la idea de la «identidad de hecho de presbíteros y epíscopos» (cf. Hch 20,17.28) y de una cierta preferencia por el ministerio del episcopado como el genuino ministerio de dirección eclesial.

3. Perspectiva global

La imagen neotestamentaria de los ministerios y los servicios de la Iglesia parece multiforme y poco armoni-

zada. Surge fácilmente la impresión de una evolución que, a partir de un momento inicial plural, henchido del Espíritu, se encamina hacia una consolidación institucional. No se descubre un único camino rectilíneo, sino una tensión inserta en la Iglesia misma de Jesucristo entre la irrupción del Espíritu y la necesidad de regulación para preservar la misión encomendada a la Iglesia en su conjunto. Para conservar y aprovechar esta tensión ofrecen los testimonios neotestamentarios, y más en particular la Carta a los efesios, con su base cristológica-eclesiológica de los ministerios, para la «edificación del cuerpo de Cristo» (4,12) una orientación tan útil como irrenunciable.

◆ Bibliografía: H. Schlier, «Die Ordnung der Kirche nach den Pastoralbriefen», en ídem, *Die Zeit der Kirche,* Fr 1958, págs. 129-147; J. Gnilka, «La rélation entre la responsabilité communautaire et l'autorité ministérielle dans le NT», en I. De Lorenzi (dir.), *Paul de Tarse, apôtre de notre temps,* R 1979, págs. 445-470; H. Greeven, «Propheten, Lehrer, Vorsteher bei Paulus», en K. Kertelge (dir.), *Das kirchliche Amt im NT,* Da 1977, págs. 305-361; H. Merklein, *Das kirchl. Amt nach dem Epheserbrief* (StANT 33), M 1973; TRE 2, págs. 509-533 (bibliografía) (J. Roloff); E. Lohse, *Die Struktur urchrist. Gemienden nach dem Zeugnis des NT: Surrexit Dominus vere. FS J. J. Degenhardt,* Pb 1995, págs. 243-256.

Karl Kertelge

Miqueas

a) Según la inscripción del Libro de Miqueas, el profeta Miqueas (hebreo: מִיכָה *[mīkā],* Jr 26,18: מִיכָיָה *[mīkājā],* «¿Quién como YHWH?», griego Με[ι]χαίας, latín *Michaeas*) –que una glosa de 1 Re 22,28b identifica erróneamente con Miqueas hijo de Yimlá, profeta de. s. IX a.C.– natural de Moréset, localidad situada a unos 35 km al suroeste de Jerusalén, perteneciente, por tanto, al reino del Sur (1,14: Moréṣet Gat), el actual *tell ed-Dshudede,* desarrolló sus actividades durante el reinado de los monarcas de Judá Jotán, Ajaz y Ezequías, es decir, en la segunda mitad del s. VIII (1,1). Fue, pues, contemporáneo de ↗ Oseas y de ↗ Isaías, aunque apenas es posible establecer una cronología exacta de su actividad. Según 1,6 –vaticinio de autenticidad discutida– habría preanunciado la destrucción de Samaria, de modo que sus profecías debieron ser anteriores al 722 a.C. Si se establece una conexión entre el Gat mencionado en las lamentaciones de 1,10-15 y la segregación, ordenada por Sargón III el año 712/711 a.C., de esta localidad del territorio de Judá, las actividades de Miqueas tuvieron que desarrollarse como máximo entre el 733 y el 712 a.C. No es necesario datar el anuncio de la destrucción de Jerusalén y del templo de 3,9-12 (cf. también Jr 26,17ss.), que en su núcleo debe ser atribuido al propio Miqueas, en una fecha inmediatamente anterior al año 701 a.C.

No puede afirmarse con seguridad si Miqueas actuó sólo durante algunos meses o por un periodo de tiempo más dilatado. Se admite que desarrolló su actividad tanto en su ciudad natal como en Jerusalén. El vaticinio del profeta conservado en los caps. 1ss. se dirige contra las injusticias de la clase dirigente (cf. 2,1ss.; 2,8ss.; 3,1ss.; 3,9ss.) y anuncia el castigo divino contra Judá y Jerusalén, que alcanzará también al templo (3,12).

b) El Libro de Miqueas, que abarca siete capítulos y se sitúa en el sexto lugar de la lista de los doce profetas de la Biblia hebrea y en el tercero de la griega, se articula en tres secciones, marcadas por la exhortación a escuchar en 1,2; 3,1 y 6,1. Cada una de ellas contiene, de acuerdo con el esquema escatológico bimembre, sentencias de amenaza y castigo (1,2-2,11; 3,1-12; 6,1-7,7) seguidas de enunciados de carácter salvífico (2,12s.; 4,1-5,14; 7,8-13). La doliente súplica, estructurada a modo de himno, de 7,14-20 pone fin al escrito. La discusión exegética sobre el origen del libro gira hasta el día de hoy en torno a la idea propuesta por Stade a finales del s. XIX según la cual sólo se remontan al profeta los caps. 1ss., de modo que se entiende a Miqueas como profeta que únicamente anuncia castigos. Sólo más tarde habría sido añadido al cuerpo fundamental el resto del libro, siempre según Stade: en torno al 650 a.C., en la época de Manasés (6,1-7,6), y en la época postexílica (4,1-4.11-14; 5,1-3.6-14; 7,7-20). Según esta línea de la investigación, y teniendo en cuenta Jr 26,17ss., también actualmente se sigue entendiendo a Miqueas básicamente como profeta de castigos. Los intentos por atribuir al profeta del s. VIII al menos el anuncio mesiánico de 5,1-5 están condenados al fracaso a la vista de las claras referencias a la esperanza mesiánica y a las expectativas de un rey restaurador de la época exílica/postexílica (cf. Is 9,1-6; 11,1-9). Los nuevos enfoques, desde la óptica de la crítica de la redacción, de Vermeylen y Otto, han puesto de relieve, aunque con resultados diferentes en algunos puntos concretos, el perfil claramente deuteronómico-deuteronomista del libro en su forma actual.

◆ Bibliografía: B. STADE, «Bemerkungen über das Buch Micha», ZAW 1 (1881), págs. 161-173; ÍDEM, «Streiflichter auf die Entstehung der jetzigen Gestalt der alt. Propheten-Schrifter», ZAW 23 (1903), págs. 153-171; A. MAILLOT y A. LELIÈVRE, *Actualité de Michée. Un grand «petit prophète»,* G 1976; J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique,* vol. 2, P 1978, págs. 570-601; TRE 22, págs. 695-704 (bibliografía) (E. OTTO); D. J. SIMUNDSON, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah,* Nashville 2004; H. UTZSCHNEIDER, *Micha,* ZBAT 24, Z 2005; B. K. WALTKE, *A Commentary on Micah,* GR 2007.

Wolfgang Werner

MIRIAM

(Hebreo מִרְיָם *[mirjām]*, griego Μαριαμ; etimología insegura [NBL 2, pág. 816]). En el Antiguo Testamento es una destacada *figura femenina del éxodo* (Éx 15,20s.; Nm 12,20; Miq 6,4). La elevada antigüedad atribuida durante mucho tiempo a las tradiciones de Miriam (E, JE) depende de valoraciones de crítica literaria y hoy día es puesta en duda. El texto del «canto de Miriam» de Éx 15,21 es antiguo (consignación escrita en el s. VIII a.C.), mientras que Nm 12; 20; 26,59; Dt 24,9; 1 Cró 5,29; Miq 6,4 no surgieron hasta la época persa. En Nm 12, Miriam cuestiona la autoridad única y exclusiva de Moisés. También ella recibió revelaciones. Murió en Cades, al final de la marcha por el desierto, en cercanía temporal con las muertes de ↗ Moisés y ↗ Aarón (Nm 20). Fue enviada por Dios (Miq 6,4) y se puso al frente de las mujeres israelitas en el canto del himno de victoria en el mar de los Juncos (Éx 15,20s.). El título de profetisa (¿a partir de Nm 12?) y su parentesco con Aarón en Éx 15,20 fueron añadidos al canto en fechas posteriores (al igual que su parentesco con Moisés y Aarón en Nm 26,59; 1 Cró 5,29).

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 815s. • R. BURNS, *Has the Lord Indeed Only Spoken through Moses?*, Atlanta 1987; PH. TRIBKE, «Bringing Miriam out of the Shadows», *Bible Rev.* 5 (1989), págs. 170-190; M. GÖRG, «Mirjam, ein weiterer Versuch», BZ 23 (1979), págs. 285-289; I. FISCHER, *Die Autorität Miriams: Anspruch und Widerspruch. FS E. Krobath*, Klagenfurt 2000, págs. 23-38; U. RAPP, *Mirjam: Eine feministische-rhetorische Lecture der Mirjamtexte in der hebräischedn Bibel*, BZAW 317, B-NY 2002.

Ursula Rapp

MIRRA

Resina (aglomerado compacto, de color desde el amarillo hasta el marrón, de sabor amargo y agradable olor cuando se la quema) del árbol de la mirra (*Commiphora molmol Engler*, entre otras especies), espinoso, de hasta 3 m de altura. Crece en el Yemen, Etiopía, Somalia y Sudán, en altitudes de 300 a 2.000 m. Esta materia, cara y muy apreciada en la Antigüedad, fue empleada como perfume, especia, ingrediente de compuestos aromáticos, medicinas y embalsamamientos. En Éx 30,23 forma parte del óleo de la unción sacerdotal, en Cant es símbolo lírico del amor. También se la cita en Sal 45,9; Prov 7,17; Est 2,12 en el contexto de bodas y de encuentros amorosos. En Mt 2,11 figura, junto al oro y el incienso, entre los costosos regalos de los Magos. En Jn 19,39 es, mezclada con áloe, el donativo afectuoso de Nicodemo para el lienzo en que fue envuelto el cuerpo de Jesús. El vino mezclado con mirra que en Mc 15,23 se le ofrece a Jesús antes de la crucifixión

se interpreta, en general, como bebida anestésica, pero sin efectos narcotizantes. El vino con mirra, de sabor agradable y bajo en alcohol, es bebida de las damas.

◆ Bibliografía: PRE 16/1, págs. 1134-1146; ThWAT 4, págs. 1137-1140; E. Teuscher, *Biogene Arzneimittel*, St [5]1997, págs. 268s.

Thomas Kaut

Misericordia

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

Tanto el griego como el hebreo (y lo mismo cabe decir de las lenguas europeas modernas) poseen varias palabras para designar el contenido de este concepto. Las radicales más usuales en hebreo son חסד *[ḥsd]*, «bien», «bondad», רחם *[rḥm]*, «compadecerse» y חנן *[ḥnn]*, «mostrarse favorable» «o «condescendiente», y en griego ἐλεέω, «tener compasión», σπλαγχνίζομαι, «conmoverse», «compadecerse», οἰκτίρω, «tener piedad». A veces, desbordando este campo semántico, los LXX traducen חֶסֶד *[ḥæsæd]* por δικαιοσύνη, «justicia», «cumplimiento de la ley».

1. Antiguo Testamento

El término *ḥæsæd* se utiliza tanto en sentido profano como aplicado a Dios y se refiere bien a una acción concreta («hacer», «practicar misericordia», Gn 19,19; 20,13 entre otros) o bien a la actitud que subyace bajo esta acción (p. ej., «ser benevolente», Éx 34,7; Dt 7,9.12; Sal 25,10; 40,11s.). La pregunta de si *ḥæsæd* señala un comportamiento basado en una relación existencial precedente y subyacente, con sus derechos y deberes, o si indica un sentimiento de amistad espontáneo y, en definitiva, inmotivado, cuyo carácter de ningún modo se agota en una especie de contraprestación o contrapartida, debe dirimirse teniendo en cuenta que *ḥæsæd* incluye como rasgo específico propio e intrínseco el carácter de algo no debido, pero que acontece con frecuencia en el marco de una relación. Puede así ser el presupuesto de una relación existencial (Gn 21,23) y esta relación puede asimismo ser, a su vez, el presupuesto de un comportamiento misericordioso (1 Sam 20,8). El citado pasaje de Génesis indica además claramente que *ḥæsæd* implica en sí el carácter de reciprocidad y que crea una obligación en el receptor. Practicar la misericordia es voluntad de Dios, y su ejercicio está sujeto, por consiguiente –tal como se explicita sobre todo en Prov– a la vinculación de acción-resultado.

Dios es el sujeto de numerosas muestras de su segura y firme *ḥæsæd* en favor de individuos concretos, del pueblo de Israel, de todos los pueblos y de la tierra entera. La fórmula recurrente de la bondad de Dios como una maravilla señala que no es algo que deba darse por supuesto, aunque también, al mismo tiempo, es cierto que puede alabarse a Dios como «El (= Dios) compasivo y misericordioso, tardo a la ira y rico en

amor y fidelidad» (Éx 34,6 y otros muchos pasajes).

Se discute si el Antiguo Testamento conoce la bondad del hombre frente a Dios. De hecho, la mayoría de los pasajes que se aducen a favor pueden interpretarse también, sin forzar el sentido, como conducta o actitud frente a otros hombres (Os 4,1; 6,4.6; Jr 2,2 y otros). En tal caso, la antes mencionada reciprocidad en el uso profano no se daría directamente en el uso religioso, pero sí que se debería prolongar, hasta abarcar a los demás seres humanos, la experiencia de la misericordia de Dios vivida por cada individuo.

La radical רחם *[raḥam]* señala el sentimiento de compasión y la demostración, derivada de este sentimiento, de una inclinación amorosa. Casi siempre es Dios el sujeto de esta compasión (Is 55,7; Os 14,4). El término *raḥam* no se aplica nunca a la relación del hombre con Dios. La compasión de Dios significa el (re)establecimiento de las relaciones vivificadoras y, desde el exilio, la restauración de las relaciones perturbadas con Dios mediante el retorno a la tierra de Israel (Jr 12,15; Zac 10,6). La compasión de Dios aparece reiteradamente en conexión con el perdón como su presupuesto (Is 55,7; Miq 7,19) y puede incluir este perdón (Prov 28,13).

חנן *[ḥanan]* significa, al igual que *ḥæsæd,* la acción bondadosa, benevolente, y la actitud subyacente a esta acción, y se aplica casi siempre a Dios. El empleo del sustantivo va desapareciendo poco a poco en el Antiguo Testamento.

Para el Antiguo Testamento, el sujeto fiable y seguro de la misericordia es Dios y pueden percibirse perfectamente, en la utilización de este concepto, elementos absolutamente emotivos o sentimentales. El retorno del exilio se basa en la misericordia divina que perdona y garantiza la vida. Dios insta al hombre a la misericordia y la misericordia vivida obliga a quien la ha experimentado a comportarse misericordiosamente, es decir, tiene consecuencias positivas en la vinculación acción-resultado.

◆ **Bibliografía:** E. Sanz Giménez-Rico, *Profetas de misericordia: Transmisores de una palabra,* Ma 2007.

2. Nuevo Testamento

a) ἔλεος. El concepto neotestamentario empalma con el del Antiguo Testamento; cf. los testimonios en las citas veterotestamentarias (Mt 9,13; 12,7; Lc 1,50).

En los escritos paulinos y deuteropaulinos aparece inequívocamente en el primer plano la misericordia de Dios. Apoyándose en las correspondientes fórmulas judías, en el saludo inicial y en los deseos de bendición de algunas cartas, se confía a los destinatarios a esta misericordia, se destaca la libertad absoluta de Dios en lo que respecta a su inclinación afectuosa y misericordiosa (Rom 9,15-18), y se atribuye a la misericordia divina la salvación tanto de los judíos como de los gentiles

(Rom 11,30ss.; 15,9). En Tit 3,5, la misericordia de Dios es la causa de la salvación mediante el bautismo; en Ef 2,4 es el fundamento de la revivificación de los cristianos en el acontecimiento Cristo (de parecida manera en 1 Pe 1,3). De la misericordia de Dios depende el hombre en el día del Juicio (2 Tim 2,18; cf. también Sant 2,13). A esta misma misericordia divina debe Pablo su vocación. – En muchos de estos textos, el significado de misericordia se acerca mucho al de «gracia» y se utiliza, por tanto, para definir la actuación escatológica de Dios en Cristo. Pueden, por supuesto, mencionarse juntas la misericordia y la gracia y, por tanto, yuxtaponerse ambos términos (así en Heb 4,16). Flp 2,27 señala en qué gran medida esta misericordia divina tiene también consecuencias terrenas.

En los evangelios sinópticos –Jn no conoce este término– figura en primer plano la misericordia hacia los hombres como exigencia impuesta por Dios. En Mt 9,13 y 12,7 se establece incluso una contraposición entre esta exigencia de la voluntad divina y los sacrificios del culto. En Mt 5,7 se les promete a los misericordiosos la misericordia de Dios (Sant 2,13) y se incita de este modo a la práctica de la misericordia. En Mt 23,23, y en conexión con la crítica profética al culto, se acentúan, con la ayuda de un apóstrofe retórico, la justicia, la misericordia y la lealtad como los mandamientos más importantes. Cf. también el «practicar la misericordia», «sé tú también misericordioso», en Lc 10,37. En Mt 18,33 el factor determinante es la incomparablemente mayor misericordia de Dios.

b) σπλαγχν- destaca más, en el Nuevo Testamento, el factor del sentimiento, pero incluyendo también las repercusiones prácticas. La forma verbal sólo figura en los sinópticos. Cuando el sustantivo se inserta en nuestro contexto, se le encuentra acompañado de sinónimos (Lc 1,78; Flp 2,1; Col 3,12).

El Nuevo Testamento acentúa la dependencia del hombre respecto de la misericordia de Dios, libremente manifestada en el acontecimiento Cristo, que puede prometérsele al hombre por medio de los apóstoles. Practicar la misericordia o comportarse misericordiosamente es una exigencia de Dios a los hombres, fundamentada en la precedente misericordia de Dios.

◆ **Bibliografía:** P. W. Macky, «*The Metaphors of God's Mercy and Justice in the NT: How are they related?*», *Proccedings.Eastern Great Lakes and Midwest Biblical Societies* 9 (1989), págs. 231-245; H. Spiekermann, «Barmherzig und gnädig ist der Herr...», ZAW 102 (1990), págs. 1-18.

Ingo Broer

Mishná

(Hebreo מִשְׁנָה *[mišnā]*, «repetición», «enseñanza»), texto fundamental

de la enseñanza rabínica, redactado bajo la dirección de Jehuda Hanasi, en torno al 200 d.C. Se divide en seis órdenes (semillas, festividades, mujeres, daños, santidad, pureza), articulados en 60 (más tarde 63) tratados y recopila la ↗ halaká de los tainitas. Sólo el tratado Avot, introducido en una fecha posterior, no es jurídico, sino edificante (aunque fundamentado en la tradición rabínica). La Mishná presupone la Biblia, pero son escasas las citas bíblicas y, las que hay, han sido añadidas en fechas posteriores. Se apoya en colecciones precedentes, a veces en tradiciones anteriores al 70 d.C., pero la mayor parte de su contenido ha sido recopilado después de la rebelión de Bar Kokebá. Adquirió su forma unitaria a través de la redacción final. Fue impresa por vez primera en 1485, en Nápoles. Existe una traducción latina (1698-1703), pero no traducciones críticas de todo el texto a lenguas modernas.

◆ Bibliografía: *Ediciones:* A. SAMMTER y otros (dirs.), *Mischnajoth,* texto hebreo con puntuación, traducción y comentario, 6 vols., B 1887-1925, reimpresión B 1968; G. BEER y otros (dirs.), *Die Mischna-Text. Übersetzung und ausführliche Erklärung,* Gi y otros, 1912ss.; P. BLACKMANN, *Mishnayoth,* L 1951s. (con puntuación, traducción inglesa y comentarios); H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* M 1961; C. DEL VALLE RODRÍGUEZ, *La Misná,* Ma 1981, trad. castellana del hebreo. ◆ *Estudios:* CH. ALBECK, *Einführung in die Mischna,* B-NY 1971; J. NEUSNER, *Judaism. The Evidence of the Mishnah,* Ch 1981; H. L. STRACK y G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica,* Valencia 1989.

Günter Stemberger

MISIÓN

En el Antiguo y el Nuevo Testamento se han trasladado los términos empleados en hebreo y griego en contextos interhumanos para expresar la idea de enviar, envío, misión (שׁלח *[šlḥ]*; (ἐξ)ἀποστέλλω [ἀπόστολος; ἀποστολή]; πέμπω; ἔρχομαι; πρεσβεύω) a contextos teológicos. Es parte constitutiva de los enunciados bíblicos que Dios envía mensajeros a su pueblo: hombres (Saúl en 1 Sam 9,16; 15,18), ↗ ángeles (Gn 24,7; Éx 23,20; Mal 3,1; Tob; Lc 1,19.26; Mt 13,41; Heb 1,14; Ap 5,6 y otros) y especialmente ↗ profetas (↗ Moisés en Éx 3,14.15; 4,13.28; cf. Hch 7,34s.). La misión profética se caracteriza por la llamada y el encargo (Is 6,1-13; Jr 1, 4-10; Ez 1,1-3,27;cf. también la fórmula de mensajero: «Así habla Yahveh» [Is 7,7; Jr 2,5]).

Sólo en la literatura judía posterior al Antiguo Testamento se encuentra el sustantivo שָׁלִיחַ (*[šālîªḥ],* «enviado», «mensajero», «persona autorizada»), ahora también según el principio jurídico «el enviado es como el que le envía», del que, sin embargo, difícil-

mente puede derivarse una «institución jurídica» constitutiva del concepto neotestamentario del ↗ apóstol (de otra opinión Rengstorf, Bühner).

Mc 1,2 par. se refiere, con una alusión a Mal 3,1, a la misión de ↗ Juan Bautista (cf. Jn 1,6.33) como a la conclusión y el punto culminante de la tradición de los profetas bíblicos (Lc 16,16 par.). Pero los evangelios hablan preferentemente de la misión de Jesús a todo Israel (Mt 10,6; 15,24). Está dotado de espíritu, ungido y enviado «para anunciar la buena nueva a los pobres» (Lc 4,18s.; [Is 61,1s.]; cf. Mc 1,38; 2,17; 10,45). De acuerdo con ello, los relatos de la pasión reflexionan tanto acerca del rechazo con que tropezó la misión de Jesús (Lc 11,49ss.; 13,34) como acerca del cumplimiento (sobre todo, y anticipadamente, Mc 12,1-12 par.).

La misión, tanto prepascual como postpascual, de los apóstoles o de los discípulos (Lc 10,1-16), y más en concreto las palabras con que Jesús les envía, presuponen una secuencia poco menos que jerárquica (Padre-Hijo-los enviados del Hijo; cf. Mc 9,37 par.; Lc 10,16) y explican su misión como representación de quien les envía (cf. 2 Cor 5,20: «Hacemos, pues, de embajadores en nombre de Cristo»).

En el *Corpus Johanneum* se medita y profundiza la afirmación básica de los sinópticos y se la reelabora hasta construir una línea rectora estructurada (aunque el motivo de la misión no es la matriz única y exclusiva de la cristología joanea): Jesús es, en cuanto «Hijo», el enviado singular de su «Padre» (Jn 3,16s.; 5,36; 6,29; 7,29; 8,42; 1 Jn 4,9.10.14), que actúa en unidad de voluntad y de acción con el Padre (Jn 4,34) y a través de cual se hace visible la *doxa* de Dios (1,14; 12,45; 14,9). La misión del Hijo fuerza a tomar una decisión (κρίσις; 3,16-19; 5,22-30; 9,39; 12,31). Se entiende también, por tanto, la acción del Espíritu como misión pascual del Padre (14,26) o del Hijo (15,26; 16,7-15). En virtud de una prolongación eclesiológica de la misión del Hijo o del Espíritu, Jn acentúa además la misión de los discípulos por el Resucitado (13,16.20; 17,28; 20,21).

El anuncio paulino del evangelio se apoya fundamentalmente en la misión del Hijo de Dios y –en paralelo con ella– de la misión del Espíritu (Gál 4,4ss.; Rom 8,3; Flp 2,6-11). El evangelio necesita anunciadores llamados y enviados para que todo el mundo pueda oírlo y llegar así a la fe (cf. la conclusión del razonamiento encadenado de Rom 10,14-17 [Is 52,7; 53,1]; Hch 26,17; 28,28).

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 397-448 (R. H. Rengstorf); EJ 3, págs. 349-354 (N. Rakover); LThK² 9, págs. 662s. (E. Neuhäusler); THAT 2, págs. 909-916 (M. Delcor, E. Jenni); EWNT 1, págs. 340ss., 342-351 (J.-A Bühner) NBL 1, págs. 317-320 (H. Niehr); ThWAT 8, págs. 46-70 (F.-L. Hossfeld, F. Van der Velden, U. Dahmen). • Y. Gaudreault, «L'Église

missionnaire et ses fondements bibliques», en *L'Église dans la Bible,* Brujas 1962; J. P. MIRANDA, *Der Vater, der mich gesandt hat,* Be 1971, ²1976; J.-A. BÜHNER, *Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangeliun,* Tu 1977; A. WEISSER, «Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch» (Joh 20,21), en ÍDEM, *Studien z. Christsein und Kirche,* St 1990, págs. 109-118; R. SCHNACKENBURG, «*Der Vater der mich gesand hat*»: *Anfänge der Christologie. FS F.Hahn,* Go 1991, págs. 275-291.

Klaus Scholtissek

MISPÁ

(Hebreo מִצְפָּה *[miṣpā]* «atalaya», «puesto del vigía»), nombre (que alude a su situación estratégica) de un punto en la región del ↗ Hermón (Jos 11,3.8) y de varios lugares: en ↗ Moab (1 Sam 22,3s.), en la ↗ Sefelá (Jos 15,38), en ↗ Galaad (Gn 31,49; Jue 10,17; 11,11.29.34; ¿Ramat Hamispé de Jos 13,26?); localizaciones de la poca segura conclusión de la alianza entre ↗ Jacob y Labán en el Mispá galaadita (etiología); lugar del santuario donde ↗ Jefté sacrificó a su hija. – Mispá de Benjamín (Jos 18,26), punto de reunión, lugar del consejo y centro cultual de la época de los jueces (1 Sam 7,5-9,16; y dependiendo de él, Jue 20,1; 21,1.5 [deuteronómico]; cf. Os 5,1; 1 Mac 3,46). Aquí fue instituido Saúl como rey (1 Sam 10,17-25). Fue demolido por Asá, hacia el 900 a.C., para frenar las intenciones de Basá de Israel (1 Re 15,22; Jr 41,9); residencia del gobernador Godolías (donde también estuvo Jeremías), tras la caída de Jerusalén (2 Re 25,23; Jr 40s.; Neh 3,7). Más tarde fue capital de distrito (Neh 3,15.19). Identificado con *tell en Naṣbe,* 13 km al norte de Jerusalén.

◆ **Bibliografía:** ANCBD 4, págs. 879ss. (P. M. ARNOLD); TRE 23, págs. 121-124 (R. LIWAK) (bibliografía); NEAEHL 3, págs. 1098-1102 (J. R. ZORN); J. R. ZORN, «Mizpah. Newly Discovered Stratum», BARR 23/5 (1997), págs. 28-36,66.

Robert Wenning

MISTERIO

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

El concepto griego de μυστήριον, originariamente un término religioso, fue transmitido al primitivo cristianismo a través del judaísmo helenista. La fuente básica de la mayor parte de los testimonios neotestamentarios es la apocalíptica del judaísmo temprano. – *a)* Aunque el Antiguo Testamento habla, con múltiples expresiones, de los caminos ocultos de Dios, que superan los conceptos humanos (Dt 29,28; Is 40,13 y otros), sólo abiertos a la mirada de los profetas (Am 3,7), el término μυστήριον como traducción del arameo רזא *[rz'],* por primera vez en Dn (2,18s.27.47; 4,9 [Θ])

alcanza una acusada significación escatológica: «El Dios que revela los misterios» comunica a Daniel que, por él inspirado, sabe interpretar los sueños de Nabucodosor, «lo que sucederá al final de los días» (Dn 2,28), es decir, que el contenido del misterio es la implantación del próximo reino de Dios. – *b)* En los LXX, el término μυστήριον sólo se encuentra en los escritos de la época helenista. Junto a su uso profano (Jdt 2,2; 2 Mac 13,21 y otros) figura el discurso acerca de los «misterios de Dios» (Sab 2,22) o los de su sabiduría, existente desde el principio de la creación (Sab 6,22); pero de los «misterios de los paganos» y de sus cultos secretos sólo se habla, en cambio, en sentido despectivo (Sab 14,15.23). – *c)* Para los escritos apocalípticos, los «misterios» del fin de los tiempos están ya preparados en el cielo – consignados en tablas (Henet 106,19): se les dan a conocer a algunos elegidos en arrebatamientos, sueños y visiones (Henet 13,8; 52,1s.; 93,2; 4 Esd 10,59) y ellos deben, a su vez, comunicárselos a los destinatarios –a los perseguidos de Israel– para transmitirles la certeza de su esperanza del reino de Dios. En el perfil escatológico de estos escritos se integra de varias maneras, en la visión de los «misterios» cosmológicos, un rasgo sapiencial fundamental que tiende igualmente a consolidar la esperanza en una actuación salvífica futura de Dios, que domina como soberano en toda su creación.

2. Nuevo Testamento

La palabra μυστήριον aparece 28 veces en el Nuevo Testamento: tres en los sinópticos, ocho en Pablo, 13 en las déutero (Col/Ef) y las tritopaulinas (2 Tes/1 Tim) y cuatro en el Apocalipsis. El término se emplea fundamentalmente en sentido cristológico y es evidente que nunca fue utilizado por Jesús. – *a)* En el único testimonio sinóptico (Mc 4,11 par. Mt 13,11; Lc 8,10) se refiere al «μυστήριον del reino de Dios» que les ha sido «dado» a los discípulos, y del que quedan excluidos los que están fuera (a quienes se les comunica «en parábolas»), un misterio ya iniciado en virtud de la actividad de Jesús. Aquí, Mt y Lc, al emplear el plural «misterios», más bien contemplan la esencia del reino de Dios. – *b)* Pablo conoce el «misterio de Dios» escatológicamente revelado (1 Cor 2,1; cf. 2,7) en Cristo crucificado como el signo definitivo de la salvación de Dios en favor de los hombres. Se transparenta su riqueza interna cuando en 1 Cor 4,1 se presenta a sí mismo como «administrador de los misterios [plural] de Dios». Es aquí también frecuente en el apóstol un discurso de amplio alcance acerca de «misterios» como contenido de la profecía cristiana (1 Cor 13,2; 14,2), tal como él mismo comunica por dos veces: «misterios» específicos del final de los tiempos en 1 Cor 15,51-55 («transformación» de los cristianos que aún permanecen en vida en la parusía de Jesús) y en Rom 11,25ss. (la salvación de todo Israel). Son

misterios que desbordan el evangelio, pero cuya verdad se mide por él. – *c)* Según Col y Ef, que interpretan expresamente, en ambientes helenistas, el acontecimiento salvífico de Cristo como μυστήριον (cuatro veces en Col, seis veces en Ef) éste se caracteriza porque lo que hasta entonces había estado «oculto» en Dios, ahora ha sido manifestado a todo el mundo (1 Col 1,26; Ef 3,5.9; éste así llamado «esquema de la revelación» se encuentra ya también, como planteamiento inicial, en 1 Cor 2,7 y en la doxología deuteropaulina de Rom 16,25s.). Si Col define como contenido del μυστήριον «Cristo en vosotros» («entre los gentiles»: Col 1,27), Ef consolida este punto de vista en óptica historicosalvífica cuando precisa que el misterio consiste en que «los gentiles son coherederos [...] y participan de la misma promesa en Cristo Jesús» (Ef 3,6) o respectivamente en que se ha realizado en la una y única Iglesia de judíos y gentiles. Y si bien no se asumen en ningún pasaje del Nuevo Testamento los aspectos cosmológicos vinculados en la tradición apocalíptica con el μυστήριον, de todos modos Ef presenta el misterio de Cristo exaltado por encima de todos los poderes y de todas las potestades como el preludio de la pacificación del cosmos en sí mismo conflictivo (Ef 1,9s.20ss.; 3,10). Pero el núcleo del misterio es la alianza de amor de Cristo con su Iglesia, nacida de la entrega de su vida, que es vida para ella (Ef 5,32). – *d)* 1 Tim 3,9.16 habla, ya de manera formalizada, del contenido del evangelio como «misterio de la fe o de la piedad»; 2 Tes 2,7 reactiva, con el discurso tradicional acerca del eficaz «misterio de la impiedad» (cf. Qumrán), las visiones apocalípticas del final de los tiempos. – *e)* En Ap 10,7, el «misterio de Dios» se refiere a su proyecto histórico, que debería llegar a su consumación y que ha dado a conocer, ya por adelantado, a sus siervos, los profetas, mientras que, por el contrario, en 1,20 y 17,5.7 μυστήριον caracteriza, de una manera genérica, el sentido de las cifras apocalípticas que es preciso desentrañar.

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 809-834; EWNT², 1098-1105; NBL 2, págs. 860-864. • L. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien,* P 1919; R. E. Brown, *The Semitic Background of the Term «mystery» in the New Testament,* Fi 1968; A. E. Harvey, «The Use of Mystery Language in the Bible», JThS 31 (1980), págs. 320-336; R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento,* Sa ²1987; C. Reynier, *Évangile et Mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens* (LeDiv 149), P 1992.

Michael Theobald

Mística

Si no se entiende el concepto en sentido estricto como «unión con Dios», sino en el sentido amplio de «conciencia de la presencia divina» (McGinn

11), incluido el de conexión entre la mística como estilo religioso de vida y teología mística, el resultado es que la Biblia ofrece puntos de apoyo para la mística.

a) Los místicos cristianos han encontrado en el *Antiguo Testamento* innumerables textos como fuentes de inspiración. Todos los relatos sobre encuentros con Dios (Éx 33,7-23; 1 Re 19,1-18), imágenes en sueños (Gn 28,12), ↗ visiones (Is 6,1-4; Ez 1,3b-5; 40-48), textos de orientación cúltica (Éx 29,42b-43; Dt 16,16; Sal 11,4-7), narraciones de ↗ arrebatamientos (2 Re 2,1-18; Gn 5,21-24; Ez 3,12.14; 37,1) o estructuras narrativas sorprendentes (Job) tienen tres características comunes: α) hablan de la iniciativa del Dios vivo; β) tienden a una profundización de la individualidad en el contexto de la relación Dios-hombre; γ) las experiencias con el Dios bíblico entrañan consecuencias en virtud de los encargos recibidos. Ha ejercido una influencia determinante en la historia de la mística cristiana el Cant, que sirvió de cauce de la expresión lingüística de las experiencias místicas e inspiró de manera especial la mística de la esposa, aunque su sentido originario no se relacionaba con esta mística.

b) El *Nuevo Testamento* se concentra en Jesús de Nazaret, el Hijo en el que el Dios vivo, el Padre, se revela y está presente. La conciencia inmediata de la presencia divina se ubica, después de la cruz y la resurrección de Jesús, y en virtud del envío del Espíritu, en la escucha y la proclamación de los textos bíblicos en el contexto litúrgico y en los sacramentos. Son puntos de arranque para los místicos, junto con las perícopas de la ↗ transfiguración (Mt 17,1-9 par.), de las que surge Jesús como modelo, Mt 5,8, a partir del cual elaboró la teología mística la visión de Dios, y Mt 13,11, sobre todo los escritos paulinos y joaneos. En Pablo se yuxtaponen, en paradójica simultaneidad, lo que aconteció en secuencia temporal en Jesús: muerte y nueva vida (2 Cor 4,10s.). El ser en Cristo fundamentado en el bautismo es el nuevo modo existencial del apóstol (Gál 2,19s.). La unión con Dios por Cristo implica una unión con los demás cristianos. Su relato del arrebatamiento (2 Cor 12,1-6), expresado a través de un ropaje lingüístico ya previamente dado, alude, en el contexto de su discurso sobre la necedad, a un sobrio sentido de la realidad y se mantiene en un nivel discreto en lo concerniente a vivencias extraordinarias. En Juan, las reflexiones teológicas abren un camino hacia el encuentro con Jesús que debe ser interpretado en sentido sacramental. Las fórmulas de inmanencia (Jn 15,1-8; 17,17.19), la fe (2,11; 3,16), la amistad (15,15) y la recepción del Espíritu tienden a la mayor cercanía posible con Cristo, a la producción de frutos (15,5) y al amor permanente (14,23). Para Juan, en el centro se sitúa el camino hacia el que el mismo Jesús lleva y atrae a todos hacia sí (12,32).

◆ Bibliografía: A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus,* Tu 1930; F. Vandenbroucke, *Die Ursprünglichkeit der biblischen Mystik: Gott in Welt, FS K. Rahner,* vol. 1, Fr 1964, págs. 463-491; J. Ernst, «Das Johannes-Evangelium – ein frühes Beispiel christinist. Mystik?», ThGl 81 (1991), págs. 323-338; K. Scholtissek, «Mystagogische Christologie im Johannes-Evangelium?», GuL 68 (1995), págs. 412-426.

Paul Deselaers

Mitanni

Estado de Mesopotamia superior, llamado también *Hanigalbat,* constituido, entre otros grupos, por tribus hurritas. Los reyes de Mitanni ampliaron su zona de dominio más allá del Éufrates por el oeste y más allá del Tigris por el este. Sus inicios son anteriores a los años centrales del II milenio a.C. Su historia es conocida casi exclusivamente a través de fuentes de los Estados vecinos. En sus avances sobre Siria, los ↗ hititas chocaron, en el s. XVI a.C., con un Estado hurrita. En el s. XV gobernó un monarca llamado Parrattarna, entre cuyos vasallos en el Oeste se contaban las regiones de Kizzuwatna y Alalah (inscripción de Idrimi). Aproximadamente por esta misma época se produjeron enfrentamientos entre Mitanni y Egipto. Tal vez el rey Saushatar consiguió conquistar Asur. En la primera mitad del s. XIV se cruzó una correspondencia diplomática entre Tushratta de Mitanni y Amenofis III de Egipto. En este mismo s. XIV el rey hitita Supiluliuma se apoderó de gran parte del territorio mitanni, pero más tarde apoyó a Sattiwara como vasallo. Aunque Mitanni consiguió liberarse del yugo hitita, en el curso del s. XIII fue cayendo poco a poco bajo el poder de ↗ Asiria. Los nombres de los monarcas y de algunos de sus dioses son, al menos en parte, indoarios.

◆ Bibliografía: RLA 8, págs. 286-296 (G. Wilhelm).

Hermann Hunger

Mito

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

Si por mito se entiende un género narrativo universal, en sus orígenes transmitido por vía oral, es de esperar que Israel, tardíamente incorporado a la historia de la cultura y de la religión del Oriente antiguo, asumiera, bajo formas modificadas, los pertinentes materiales de su entorno. Y aunque ya no se forman mitos nuevos, conservan su eficacia los esquemas míticos de las vivencias, del lenguaje y de las ideas. No tienen, en cambio, ninguna correspondencia en Israel las mitologías, es decir, los sistemas de figuras, de acciones y destinos que presuponen el politeísmo, con sus panteones claramente jerarquizados en las sociedades de alta cultura, como los que se daban en Egipto y Mesopotamia.

1. Antiguo Testamento

Aparecen narraciones míticas completas, ensambladas y cerradas en sí, en la protohistoria de Gn 1-11. Al mito de la creación del *hombre* de Gn *2 se contrapone, en Gn 1,1-24a, el otro, más reciente, de la creación del *mundo,* que no se limita a situar al hombre como centro de su universo existencial, sino que legitima al mundo, del que el hombre es una parte, como «bueno», es decir, como dotado de sentido y digno de aprobación. La relación de Dios con el Caos primordial consiste, como en el mito babilónico ↗ *Enuma elis* sobre la creación del mundo (s. xiv a.C.), por un lado, en separar una protounidad originariamente desestructurada y, por otro lado, en integrar lo separado en nuevas unidades cósmicas en las que con anterioridad fuerzas auténticamente caóticas habían contribuido a que la tierra se llenara de figuras. El *antimito* complementario del ↗ diluvio de Gn 6,5-9,17 deslegitima, por el contrario, lo que no puede ser, es decir, una aniquilación del cosmos provocada por la culpa humana, una aniquilación que queda excluida de una vez por siempre en virtud de un acontecimiento de los tiempos primitivos que posee, al igual que la creación, autoridad fundamentadora-normativa. El enfrente complementario de la creación del hombre y del diluvio es también el contenido del mito paleobabilónico de Atramjasis, el «Noé babilónico», y de su correspondencia sumeria Ziusudra. Los cinco relatos de culpa y castigo de Gn 3; 4,1-16; 6,1-4; 9,18-29 y 11,1-9 muestran las múltiples maneras con que el hombre puede fallar frente a su destino. De donde se desprende que a una gozosa situación original le sigue una realidad actual mucho más miserable. La posibilidad de que el hombre pierda la vida eterna (Gn 3) tiene sus paralelos en el mito babilónico de Adapa y en la epopeya de ↗ Gilgames. – Incorporan también esquemas lingüísticos y conceptuales míticos los relatos historicosalvíficos de la salida de Egipto (↗ éxodo), de la revelación del Sinaí y de la conquista de Canaán (Éx-Jos), si bien aquí el prototipo narrativo fundamentador no está referido ya al hombre y al mundo en general, sino específicamente a Israel, de modo que la narración se historifica, pero al mismo tiempo el hecho narrado se mitifica. Las liberaciones futuras, como la vuelta del exilio de Babilonia de los desterrados en el judaísmo temprano anunciada por el Deuteroisaías, son presentadas según el modelo del primer éxodo, a modo de repetición de un precedente histórico-mítico.

El libro de Oseas esboza una imagen mítica de Yahveh en cuanto que, para fundamentar su reclamación de exclusividad, acumula sobre el «Dios desde Egipto» de Israel (Os 13,4) características y funciones de las divinidades de la fertilidad y le presenta, en fin, como «un ciprés siempre verde» (14,9). En la parábola

del matrimonio (caps. 1-3), se trasladan a Yahveh e Israel motivos de las hierogamias de las religiones de la fertilidad. – La imagen de Yahveh como rey de los dioses rodeado de su corte, en el marco de la secuencia de una divinidad El paleojerosolimitana, aparece por vez primera en Is 6. En Is 6,9s. se interpreta el fracaso de la predicación de Isaías en el marco de la guerra siro-efrainita como ↗ endurecimiento provocado por el propio Yahveh (7,1-8,18), según la analogía de la escena de la corte celeste de 1 Re 22,19-23, de modo que aquí el profeta asume la función de «espíritu de mentira». El mito de Sión en la lucha de los pueblos y el mar contra la ciudad santa (Sal 46; 48; 76) se convierte en el Protoisaías, en Miq 4,9-13, en Joel, en el Déutero y el Tritoisaías y en otros lugares en el modelo de la expectativa de la salvación divina para el caso de amenazas casi siempre derivadas de la política exterior.

Ofrecen una alternativa mítica al pensamiento sapiencial del orden cósmico sobre todo los discursos divinos del libro de Job (*38,1-41,26). Aquí, la autoexaltación de Dios, en estilo hímnico, frente a una acusación dirigida contra él y comprensiblemente asumida, aunque rechazada, planteada por Job ante el espectáculo de la ausencia de una justa distribución de la suerte de los hombres, adquiere elementos de un mito de la creación del mundo en parte selectivamente reproducido y en parte poéticamente enriquecido. Job tiene que aprender a contemplar su universo doliente a la luz del prototipo bueno del primer día de la creación (38,7). Y para ello se despliega ante la mirada la creación del cosmos en los tiempos primigenios a modo de la construcción de una casa (38,4ss.), el sometimiento del mar infradimensionado como «un niño de cuna envuelto en pañales» (8-11), una topografía mítica sobredimensionada (16-30) con plenitud de bendiciones (26s.), una vivificación del cosmos (28s.) y una descripción, en fin, mítica del firmamento (31-38). Aquí se reproduce y se amplía a nivel individual y estético, e incluso poético, un mito en etapas anteriores colectivo: lo sacro queda disuelto por lo bello. – Contienen una reasunción lírica de motivos figurativos míticos las ampliaciones teomorfas de los personajes celebrados en el Cant, especialmente en los cantos descriptivos como 4,1-7; 5,10-16. En 6,10 y otros pasajes la amada aparece incluso adornada con rasgos de una divinidad celeste.

Sigue siendo mítica la concepción de Dios paleotestamentaria y, por ende, también la del judeocristianismo, cuando presenta al Dios de Israel y de la Iglesia con rasgos personales (↗ antropomorfismo): tiene forma humana, lleva a cabo un proyecto, se doblega ante el destino cuando sufre por la infidelidad de su pueblo. En el Antiguo Testamento Dios tiene un nombre propio que le permite distinguirse de los otros dioses, pero que a la vez le vincula con

ellos. Sus acciones, cuando se sitúan en el tiempo originario del mundo y del Israel de los inicios, estructuraron la historia «siguiente», cuyos acontecimientos sólo son comprensibles, por analogía con el modelo prototípico, como acción de Dios.

2. Nuevo Testamento

Si los relatos fundamentales de Israel aparecen, en razón de su función, como mitos alojados en la proto y la prehistoria del pueblo de Dios, otro tanto sucede con el acontecimiento Cristo ocurrido de una vez para siempre (ἐφάπαξ): tanto la proclamación cristiana como los sacramentos, por ejemplo el bautismo en Rom 6, actualizan un prototipo cuasi-mítico, más allá de cual no puede darse un progreso dentro del tiempo. No cuenta, por el contrario, con ningún modelo en los mitos de los dioses de la vegetación del Oriente antiguo el kerigma de la resurrección de Jesús. – Pero si al fondo de los títulos de gloria de Cristo se encuentran ya motivos míticos –aunque con proyección escatológica– de las concepciones paleoorientales y paleotestamentarias acerca del rey y del ↗ Mesías, otro tanto ocurre con el destino del Logos de Jn 1,1-18 respecto de las hipóstasis míticas de la ↗ sabiduría (Prov 1,20; 8,22-31; 9,1; 14,1; Si 24), que han podido tener como modelo, al menos parcial, a las diosas egipcias Maat, Isis y otras, y dependen de las especulaciones mitológicas sobre el Logos del judaísmo helenista, por ejemplo en Filón, con influencias del platonismo y de la *Stoa* media.

El material de concepciones escatológico-apocalípticas puede explicarse en amplia medida, como Bernabé 6,13 testifica, a partir de la proyección de mitos protológicos con fuerte orientación sincretista: la insuperabilidad del inicio bueno de que habla el mito se realiza, en fin, como contramundo.

◆ Bibliografía: ANET, págs. 60-72, 501ss. (E. A. Speiser, A. K. Grayson); M. Eliade, *Aspects du mythe,* P 1963; M. Lurker, *El mensaje de los símbolos,* Ba 1992; A. Ohler, *Mytholog. Elemente im AT,* D 1969; W. Pannenberg, *Christentum und Mythos,* Gt 1972; W. von Soden, *Das Gilgamesch-Epos,* St [4]1989; K. Kertelge (dir.), *Metaphorik und Mythos im NT* (QD 126), Fr 1990; H.-P. Müller, *Mythos-Kerygma-Wahrheit,* B-NY 1991 (bibliografía); ídem, «Drei Deutungen des Todes: Gen 3, der Mythos von Adapa und die Sage von Gilgamesch», JBTh 6 (1991), págs. 117-134; G. Garbini, *Mito e storia nella Bibbia,* Brescia 2003; J.-D. Causse y E. Cuvilier, *Mythes grecs, mythes bibliques: L'humain face à ses dieux,* P 2007.

Hans-Peter Müller

Moab, Moabitas

(Hebreo מוֹאָב *[mô'āb]*, griego Μωαβ), nombre de una tribu, una región y un pequeño Estado de Transjordania.

El mar Muerto y la transición al desierto siro-arábigo configuran sus fronteras naturales por el oeste y el este. La región nuclear está formada por la altiplanicie de *Arḍ el Kerak* –identificada con el territorio de Moab– entre los profundos valles del Sered (*wādī l-Ḥesa*, la frontera con ↗ Edom) y del Arnón (*wādī l-Mōǧib*, la sólida frontera septentrional moabita: Nm 21,13.26; Jue 11,18). La meseta de *Mīšôr*, uno de los graneros de Palestina, que se extiende hasta la punta septentrional del mar Muerto, fue objeto de disputa entre Israel y Moab (Dt 3,10; Jos 13,9.16 y otros). Aquí se encontraban, además de Médeba y Nebó, la capital, Dibón (Is 15,2.9; Jr 48,18), identificada con *Dībān*, 64 km al sur de Ammán. Tras el hundimiento del reino del Norte, ↗ Israel, el año 722 a.C., se registró una expansión de Moab en dirección noroeste hasta las depresiones del vértice septentrional del mar de la Sal, llamadas en Nm 22,1; Dt 34,8; Jos 13,32 y otros pasajes *'Arbot Mô'āb* (estepas de Moab). Aunque Moab aparece mencionado en textos egipcios desde el s. XIII a.C. y en la Biblia se citan, además de Balac (Nm 22-24) y Eglón (Jue 3,12ss.), otros reyes moabitas anteriores (cf. Nm 21,26) y se ha demostrado la existencia de un rico asentamiento en el Bronce Reciente, no puede hablarse de un Estado de Moab bien establecido hasta el rey Mesá (2 Re 3), en el s. IX. En los siglos VIII/VII, Moab fue vasallo de Asiria, pero conservó la independencia nacional, que llegó a su fin con la conquista de Nabucodonosor II, el año 582/581 a.C. (Josefo, ant. X, 9,7). El más importante testimonio escrito es la llamada estela de Mesá, descubierta el año 1886, en la que, junto al monarca, se menciona el nombre del dios nacional Camós (1 Re 11,7; Jr 48). Están asimismo testificados ↗ Omrí y ↗ Ajab.

La tradición bíblica sobre Moab es multiforme y diversa. Abarca desde la difamación ética y religiosa (Gn 19,30ss.; Nm 25,1s.; Os 9,10; Dt 23,4 y tal vez también 2 Re 3,27), pasando por amenazas de castigos y anuncios de calamidades en los vaticinios contra los pueblos (Am 2,1ss.; Sof 2,8-11; Is 15s.; 25,10ss.; Jr 48), hasta menciones con connotaciones positivas (Dt 2,9; Is 16,4). Fue en Moab donde Moisés pronunció su gran discurso de despedida, el ↗ Deuteronomio (Dt 1,5; alianza en el país de Moab en Dt 28,69), y en Moab fue enterrado (Dt 34,8). Fue en varias ocasiones lugar de refugio, por ejemplo para los padres de David (1 Sam 22,3), o con ocasión del hundimiento de Judá en 597/587 (Jr 40,11) o en Rut 1,1s. A pesar de la hostilidad contra los moabitas, se describe a la moabita Rut, antepasada de David (Rut 4,17.22), como modelo de comportamiento solidario.

◆ **Bibliografía:** AncBD 4, págs. 882-893 (J. M. Miller); RLA 8, págs. 318-325 (M. Weippert); NBL 2, págs. 826-829 (S. Timm). ◆ A. H. Dearman (dir.), *Studies in the Mesha Inscriptions and Moab*, Atlanta 1989;

U. Worschech, *Die Beziehungen Moabs zu Israel und Ägypten in der Eisenzeit,* Wi 1992; ídem, «Der Gott Kemosch», *Ugarit-Forsch.* 24 (1992), págs. 393-401; N. Na'aman, «King Mesha and the Foundation of the Moabite Monarchy», IEJ 47 (1997), págs. 83-92.

Christian Frevel

Moisés

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

(Hebreo מֹשֶׁה *[mošæ],* griego Μω[υ]σής).

1. Antiguo Testamento

a) El problema del Moisés histórico. La tentativa por emitir afirmaciones con fundamento científico acerca de Moisés como figura histórica tropieza con múltiples dificultades: α) Tiene aquí especial y justificada aplicación la idea, ampliamente aceptada respecto de los textos bíblicos, de que no encierran, en el sentido moderno del término, *ningún interés historiográfico* y de que, como norma general, sólo tienen validez como documentos históricos en lo que concierne a la época de su origen y a las concepciones vigentes en aquella época. – β) Los relatos en torno a Moisés surgieron originariamente como *narraciones aisladas,* cuya progresiva acumulación y recopilación a través de la tradición oral ya no es posible reconstruir. – γ) Hasta ahora no ha aparecido *ningún testimonio externo* acerca de Moisés y de los acontecimientos relacionados con él. – δ) Esta problemática general se ve agravada en este caso concreto por la circunstancia de que la discusión hoy de nuevo reactivada acerca de las primeras etapas de la historia de Israel no ha desembocado aún en una teoría consensuada dentro de la cual pudiera tener su lugar histórico propio la figura de Moisés.

b) El estado actual de la investigación sobre la historicidad de Moisés. α) El nombre es de procedencia egipcia. En sus orígenes fue un elemento parcial de un nombre propio teóforo aplicado sobre todo a reyes (p. ej., Tut-Muse/is, Ramsés), que está testificado también como nombre abreviado. En los nombres teóforos, «Mose» se deriva de *mś/mśj,* «engendrar», «dar a luz», y puede ser entendido tanto en sentido activo como pasivo («el dios N. N. le ha engendrado», o «el dios N. N. ha nacido»). Que el Moisés bíblico tenga un nombre egipcio no vincula necesariamente su origen y sus actividades con Egipto. Pero sí podría decirse: «El hecho de que un hombre de tan decisiva importancia para la religión de Israel no tenga un nombre israelita es algo que difícilmente puede ser atribuido a circunstancias secundarias» (Hermann). – β) También los vínculos familiares con ↗ Madián deben ser entendidos como dato histórico previo a la tradición bíblica. Resulta inimaginable un origen de este elemento tradicional posterior a la fase

media de la monarquía, cuando las relaciones entre Judá y los madianitas adquieren rasgos crecientemente hostiles y cristalizan en las correspondientes «imágenes de los madianitas» negativas (p. ej., Nm 25,6-18; 31). En general, esta «vinculación» madianita de Moisés es valorada como perteneciente a una historia tribal y religiosa que confirma el origen prebíblico del Dios Yahveh en la Palestina meridional y en el noroeste de Arabia, también sugerido por otras fuentes. – γ) Según informan documentos egipcios, la presencia de «asiáticos» en el Egipto del Imperio Medio había crecido hasta tal punto, sobre todo en el Delta Oriental, que –entre otras razones como pervivencia del recuerdo del dominio de los ↗ hicsos– surgió el trauma de una infiltración o incluso de una conquista del poder por los inmigrantes. La presencia «asiática» (semita) se debió al principio a la inmigración de asiáticos. Más tarde, ese aumento fue propiciado por los propios egipcios mediante la introducción de grupos seminómadas *(shashu)*, de prisioneros de guerra deportados de Canaán y Palestina meridional, o de *'aperu/hapiru* reclutados a la fuerza (grupos marginales de pequeños campesinos y artesanos de las ciudades-Estado cananeas, seminómadas que habitaban en los espacios abiertos entre las ciudades-Estado, que, unidos a otras bandas, configuraban una amenaza creciente para las guarniciones egipcias del Sur de Palestina). No es inverosímil que estos «trabajadores extranjeros y forzados», que bajo ningún aspecto aspiraban a integrarse ni social ni religiosamente en un régimen opresor, fueran empleados en los grandes proyectos arquitectónicos, por ejemplo en la construcción de la «ciudad de Rameses» en el Delta Oriental (Quantir). «La presencia de algunos grupos de *shashu* [...] desencadenó rivalidades con los egipcios, que contemplaban con extrema desconfianza el incesante crecimiento de sectores de población asiática en el Delta. Están documentados movimientos de rebelión y tentativas de usurpación justamente en la época anterior a la ascensión al trono de Ramsés III, un periodo de agitación en el que pudo registrarse también muy bien una emancipación de algunos sectores de población *shashu* desde Egipto en dirección al Sinaí, de modo que cabe imaginar un aumento de los fugitivos con aportaciones de otros grupos de población semita, por ejemplo de los *'aperu*, que tal vez dieron su nombre a los 'hebreos', sin necesidad de identificarse étnicamente con ellos» (Görg). δ) Se discute la figura de Moisés como inspirador y organizador de la huida de grupos de *shashu* y de *'aperu* que cabe fechar entre el 1300 y el 1200 a.C. *c) La imagen bíblica de Moisés.* α) En los libros Éx-Dt Moisés es la figura humana en torno a la cual se cohesiona la práctica totalidad de los relatos y de las tradiciones jurídicas (↗ Pentateuco). Por encima de todas las diferencias concretas de concepciones, imágenes y títulos, es él por

doquier el representante de ↗ Israel, a quien se dirigen las palabras y las acciones de Yahveh y quien se dirige a Yahveh en nombre de y a favor de Israel. Es también, a la vez, representante de Yahveh, y con este título se dirige a Israel y le transmite las acciones de Yahveh. – β) El dato más sorprendente es que Moisés acumula en sí casi todas las funciones y ministerios, o al menos aspectos parciales de los mismos – con una sola excepción: no asume ningún rasgo de realeza (tal vez haya una alusión en el sacrificio real de Éx 24,4s.), aunque le empujaban plenamente en esta dirección sus funciones de «legislador», «jefe del ejército» y «guía del pueblo». En el terreno de los hechos, esto significa que Moisés nunca fue «competidor» del Dios Yahveh o de su realeza divina. Incluso cuando en una tradición tardía de Éx 34,29-35 aparece poco menos que como «divinizado», se mantiene en la posición de mensajero y mediador de Dios o, según una expresión predilecta de la teología deuteronómico-deuteronomista, es *siervo de Yahveh* (su delegado *y* su representante, pero no *hijo de Dios).* – γ) En los relatos más antiguos del éxodo, Moisés es ante todo el *mensajero de Yahveh* frente al faraón y el hombre que anuncia e interpreta para Israel la acción liberadora de Yahveh. En una configuración posterior de esta tradición es también *hombre de Dios* o *taumaturgo,* al estilo de los relatos de ↗ Elías y ↗ Eliseo. El Moisés deuteronómico temprano incorpora finalmente los rasgos de los profetas del reino del Norte que combaten en favor de la ↗ monolatría de Yahveh (Elías, ↗ Oseas) y del compromiso profético-sapiencial en pro del «derecho y la justicia». Es, más en particular, mediador del «derecho del privilegio» (cf. Éx 34*) otorgado en la «alianza de Dios». Se han introducido así los cambios de aguja determinantes para la llamada *ficción de Moisés* que caracteriza a la totalidad del Dt. Moisés es aquí el intérprete profético (Dt 18,15-18), dotado, en cuanto tal, de una autoridad singular en lo concerniente al «sumario» sintetizado en el decálogo (Dt 5,6-21), inmediatamente proclamado por Dios mismo ante todo el pueblo, en el que se expresa la voluntad divina fundamentada en el ↗ éxodo. En P, la tradición vuelve de una manera poco menos que «instintiva» a este «proto-Moisés» cuando en Éx 6,2-8 le convierte en el primer receptor de la revelación del nombre de Dios Yahveh, es decir, en mediador de la auténtica «verdad de Dios». Inicia, *en cuanto tal,* la construcción del santuario como «lugar del encuentro con Dios» y el culto sacrificial como fiesta de la liberación (Lv 9-10) y como festividad –concedida por Dios– de la expiación o respectivamente de la reconciliación con Dios (Lv 16). – δ) El hecho de que, fuera del Pentateuco, la figura de Moisés «no adquiera en ningún sentido la importancia que habría cabido esperar» (Noth) puede tener una doble explicación: por un lado, la teología global de la histo-

ria de los orígenes de Israel aparece en fechas relativamente tardías. Por otro lado, la tradición bíblica no se interesa tanto por la configuración de la biografía de Moisés cuanto más bien por su función o respectivamente por las «palabras» que se le atribuían: Moisés era y seguía siendo el transmisor y el intérprete excepcional de la sentencia de promesa y de aliento de Dios contenida, según Éx 3,14s., en el nombre divino YHWH.

◆ Bibliografía: NBL 2, págs. 847ss. (S. HERRMANN); TRE 23, págs. 330-341 (E. ZENGER). • R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel* I, Ma 1975; R. MARTIN-ACHARD (dir.), *La figure de Moïse, écriture et relectures,* G 1978; H. CAZELLES, *À la recherche de Moïse,* P 1979; S. HERRMANN, «Mose», EvTH 28 (1968), págs. 301-328; G. W. COATS, *Moses. Heroic Man, Man of God* (JSOT. S 57), Sheffield 1988; W. H. SCHMIDT, *Exodus, Sinai und Mose* (EDF 191), Da [3]1995; M. GÖRG, *Die Beziehungen zwischen dem Alten Israel und Ägypten* (EDF 290), Da 1997; J. BRIGHT, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

Erich Zenger

2. Nuevo Testamento

En la imagen neotestamentaria de Moisés se reflejan la reflexión y el enfrentamiento acerca de las relaciones entre el judaísmo y la fe cristiana, entre la Sinagoga, la Iglesia, la ley y el evangelio, una imagen marcada, por consiguiente, por la continuidad y la diferencia frente a la concepción de Moisés del judaísmo temprano.

a) Moisés goza de elevado prestigio en cuanto mediador de la ley y anunciador, por tanto, de la voluntad de Dios (Mc 1,44; Mt 23,1; Jn 7,19-23; Heb 7,14 y otros). Las correcciones a la ley a partir de la nueva realidad introducida por Jesús (p. ej., Mc 10,3s.; Mt 5,21-44) no implican una minusvaloración de Moisés. Sigue siendo el que oye las palabras de Dios (Mc 12,26; 7,10; Rom 8,15). «Moisés y los profetas» (es decir, la Escritura del Antiguo Testamento) conservan su autoridad (Lc 16,29).

b) Jesús es destacado como mayor que Moisés mediante la acentuación de su singular cercanía a Dios (p. ej., Heb 3,1-6) o la alusión a la superioridad de lo aportado por Jesús (Jn 1,17; 6,32; Heb 8,5).

c) Se cita a Moisés como testigo en favor de Jesús (p. ej., Lc 24,27; Jn 1,45; 5,45s.; Hch 26,22).

d) Se ve a Moisés, desde varias perspectivas, como tipo («imagen precedente») de Jesús: en Hch 3,22; 7,37 se presenta a Jesús expresamente como aquel «profeta como Moisés» prometido en Dt 18,15.18. Jn 3,14 compara la exaltación de Jesús en la cruz con la exaltación salvadora de la serpiente de bronce que alzó Moisés según Nm 21,6-9. Una comparación entre Hch 7,35 y Hch 2,22ss.32-36 permite descubrir ya en el destino de Moisés a Jesús. En 1 Cor 10,2, los padres «bautizados en Moisés» bebieron el agua vivificante de la

roca que es Cristo. En Ap 15,3 se presenta a Moisés como prototipo del Cordero.

e) También para Pablo es Moisés el destinatario y mediador de la palabra de Dios (Rom 9,15; 10,19), aunque ya ha sido cerrado el camino de la salvación abierto por él mediante el cumplimiento de la ley (Rom 10,5; 2 Cor 3,7-15). Moisés pertenece a la época del dominio de la muerte que ahora se contrapone a la vida en Jesucristo (Rom 5,12-21). El servicio de la letra encarnado en Moisés, aunque en sí mismo glorioso, es ampliamente superado por el servicio del espíritu en la nueva alianza al que que Pablo se sabe llamado (2 Cor 3).

f) En el Nuevo Testamento se asumen también algunos rasgos legendarios de Moisés: Mc 9,4 (se presupone que Moisés fue arrebatado al igual que Elías); Jud 9; 2 Tim 3,8.

◆ Bibliografía: F. Stier y E. Beck (dirs.), *Moses in Schrift*, D 1973; T. Saito, *Die Mose-Vorstellungen im NT*, Be 1977 (bibliografía).

Johannes M. Nützel

Moloc

El nombre hebreo מלך *[molæk]* está testificado seis veces (Lv 18,21; 20,2-5; 2 Re 23,10; Jr 32,35; en 1 Re 11,7 debe leerse el nombre del dios Milcón). Más numerosas son las alusiones al culto vinculado con él – pero sin mención expresa de su nombre (Dt 18,10; 2 Re 16,3; 17,17; 21,6 y otros; ↗ oráculo). Se menciona como su lugar de culto el tófet, en el valle de ↗ Hinón (2 Re 23,10; Jr 7,31s.; 19,6.11-14), convertido en el judaísmo temprano y en la época neotestamentaria (como *gehenna*) en lugar de castigos (Mt 5,22; Mc 9,43 y otros). Se discute el significado: puede ser un epíteto מֶלֶךְ *[mælæk]*, «rey», o un originario nombre divino *malik* al que los masoretas han asignado las vocales de בֹּשֶׁת *[bošæt]*, «vergüenza», «oprobio». Esta divinidad, testificada en Mesopotamia y Ugarit, parece estar relacionada con el mundo subterráneo. El punto de vista alternativo, propuesto por vez primera por Eissfeld, parte del supuesto de que existe un parentesco con un rito sacrificial púnico que más tarde fue erróneamente interpretado en el Antiguo Testamento como el nombre de una divinidad. Con este término púnico se designarían también los ↗ sacrificios humanos o respectivamente su sustitución. De hecho, la terminología veterotestamentaria (hacer pasar al hijo por el fuego y otros) suscita la impresión de sacrificios, pero faltan los términos sacrificiales característicos consecuentemente aplicados.

◆ Bibliografía: O. Eissfeldt, *Molk als Opferbegriff im Punischen und Hebräischen und das Ende des Gottes Moloch* (Beiträge zur Religions-Geschichte des Altertum 3), Hl 1935; É. Dhorme, «Le dieu Baal et le dieu Moloch dans la tradition biblique», AnSt 6 (1956), págs. 57-62; M. Weinfeld, «*The Worship of Molech and of the Queen of Heaven and*

its Background (Ugarit-Forschungen 4), Nk 1972, págs. 133-154; ThWAT 4, págs. 957-968 (H.-P. Müller); NBL 2, págs. 829ss. (M. Küchler); DDD 1090-97 (G. C. Heider).

Udo Rüterswörden

Monogamia

Matrimonio de un hombre con una sola mujer, del griego μόνος, «uno», «solo» y γάμος «boda», «matrimonio». Sus opuestos son la bigamia y la poligamia. En Israel, frente a la desigualdad de los sexos de la familia extensa derivada de la exogamia, se practicó también, además de la monogamia como matrimonio de un hombre con una sola esposa, la poligamia (o más exactamente la poliginia), aunque cuestionada, con el paso del tiempo por la fe yahvista. Como resultado de esta situación, el testimonio de la tradición aparece escindido. Si, según la exposición de la protohistoria bíblica, la intención del Dios creador en la formación del enfrente de ↗ varón y ↗ mujer tendía al matrimonio monógamo (Gn 2,18-24), tras la caída en el pecado ya Lamec introdujo la poligamia (Gn 4,19), mientras que, más tarde, Noé se atenía a la monogamia (Gn 7,7). Una imagen parecida ofrece la historia de Israel, en la que, por un lado, era habitual la poligamia como forma matrimonial en las familias extensas de los seminómadas (Gn 26,34; 28,9; 29,15-30; 30,1-9; 36,1-5), en los casos de esterilidad de la mujer (Gn 16,1s.; 25,1.6; 1 Sam 1,2s.), en la constitución de un harén (Jue 8,30s.; 2 Sam 20,3; 1 Re 11,3), en el matrimonio impuesto por la violación de una muchacha por un hombre casado (Éx 22,15; Dt 22,28s.), y en el matrimonio del ↗ levirato (Dt 25,5-10), mientras que, por otro lado –aunque no se dice en términos expresos– la regla estaba evidentemente marcada por el matrimonio monógamo, como expresan las informaciones, de motivación religiosa, sobre la posición de la mujer en la familia (Prov 5,15-19; 31,10-31; Si 26,1-4; Qo 9,9; Tob 1,9; 7,2.12s.; 8,6-9). Según todas las probabilidades, no dejó de ejercer influencia en la praxis matrimonial el simbolismo del matrimonio bosquejado por los profetas para caracterizar la alianza entre Dios y su pueblo (Is 50,1; 54,5; 62,4s.; Jr 2,2; Ez 16,8; Os 2,4-25; cf. también el enfrente de Dios y el templo en Ez 24,15-24), porque aquí, en analogía con la concepción del amor y la fidelidad en el horizonte del monoteísmo de Israel (Éx 20,5s.; Dt 6,4s.), experimentaba una nueva valoración tanto la personalidad del varón y la mujer como, a la vez, la exclusividad de su relación conyugal (Mal 2,14).

En el Nuevo Testamento, la llamada de atención de Jesús sobre la voluntad del creador al principio y la prohibición del ↗ divorcio (Mc 10,6-9; Mt 19,3-9) hace prácticamente imposible la poligamia. En todo caso, la

Iglesia primitiva sólo conocía el matrimonio monógamo (1 Cor 7,2-5; Ef 5,28.33; 1 Tim 3,2.12; Tit 1,6), fundamentado, no en último término, en el desarrollo y la profundización del simbolismo del matrimonio desplegado en la alianza de Dios con su pueblo, ahora referido al enfrente de Cristo y de su Iglesia (Mt 9,15; Lc 12,35-38; Jn 3,29; 2 Cor 11,2; Ef 5,25-33; Ap 19,7ss.; 21, 2.9).

◆ Bibliografía: TRE 9, págs. 31ss. (J. Scharbert); NBL 1, págs. 475-479 (B. Lang, W. Kirchschläger). • A. Tosato, *Il matrimonio israelitico* (AnBib 100), R 1982; I. Fischer, *Die Erzeltern Israels* (BZAW 222), B 1994, págs. 73-116; G. P. Hugenberger, *Marriage as a Convenant* (VT. S 52), Le 1994; E. Otto, *Theologische Ethik des AT,* St 1994.

Ernst Haag

Monolatría

Término con el que se significa la adoración de sólo un Dios, pero sin negar la existencia de otras divinidades, mientras que el ↗ monoteísmo, con su fe en un solo y único Dios, niega radicalmente la existencia de otros dioses.

◆ Bibliografía: Cf. *infra,* en ↗ Monoteísmo; F. Ramis Darder, *El triunfo de Yahvé sobre los ídolos (Is 40,12-44,23): «En vez de zarzas crecerá el ciprés»,* Ba 2002; S. L. Cook, *The Social Roots of Biblical Yahwism,* Atlanta 2004.

Ernst Haag

Monoteísmo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) El concepto. En la moderna historia comparada de las religiones, este concepto se emplea casi siempre sin connotaciones apologéticas y valorativas. Se discute hasta qué punto el esquema monoteísmo-politeísmo es adecuado para una correcta clasificación de la experiencia bíblica de Dios. En todo caso, la fe en Yahveh aparece teóricamente formulada a partir del exilio babilónico (↗ Yahveh). La adoración exclusiva de Yahveh (a menudo denominada monoteísmo práctico), se inserta como ↗ *monolatría* en el sistema de referencia politeísta y debe distinguírsele del monoteísmo (teórico) (contra Loretz), que niega expresamente la existencia de otros dioses (A. Bertholet).

b) Politeísmo y monoteísmo en el antiguo Israel. El nuevo material arqueológico, y más en particular el epigráfico e iconográfico (Keel, Uehlinger) y una (muy discutida) datación tardía de ciertos textos bíblicos, que perderían, por consiguiente, su valor como fuentes históricas, sobre todo en lo relativo a la primera etapa de ↗ Israel, han desatado una controversia de amplio alcance. Es, con todo, posible, esbozar más o menos la siguiente línea histórica:

α) Es probable que la sociedad campesina acéfala de Israel, impulsada por un fuerte *pathos* de libertad

y de igualdad de orientación anticananea, fuera, desde fechas muy tempranas, portadora de una adoración exclusiva a Yahveh. Habría emigrado, como «Dios de los hebreos» (Éx 5,3), junto con el grupo del éxodo por él liberado, desde las regiones madianita-edomitas, y se habría convertido –en oposición a los «dioses nacionales y territoriales» siropalestinos– en «Dios personal» de Israel (Jue 5,3ss.; Sal 68,9). A esta pertenencia a Yahveh debió Israel su identidad. La reclamación de Yahveh se mantenía en los niveles de la agrupación tribal y del culto local y familiar. Ya entonces, Yahveh se identificaba con el Dios creador ↗ El, el Dios de la población campesina «Israel» en vías de emancipación (Gn 33,20) (contra Niehr), pero sin llegar a vincularse genealógicamente ni a convertirse en un elemento de la constelación monárquica del panteón cananeo. Los restantes dioses se enfrentan a Yahveh, el Dios supremo, como grupo carente de poder, no como individuos con nombres e historia propios (p. ej., Dt 33,2-5). Los auténticos interlocutores –o adversarios– de Yahveh son los hombres, los pueblos y, sobre todo, Israel. La relación exclusiva de amor con «su pueblo» se expresa en la vieja fórmula jurídica de Éx 34,14 bajo el nombre de «Celoso». Yahveh no sólo exige adoración única y exclusiva, sino también firme separación frente a los restantes grupos de pueblos, con sus formas sociales jerárquicamente estructuradas, en las que se reflejaba el panteón de los dioses (Éx 34,12-16*). Esta línea de separación corría paralela, dentro de Israel, con la crítica a los dirigentes y con la exigencia de justicia social (p. ej., la prohibición de adorar a dioses extranjeros de Éx 22,19 en el contexto del antiguo derecho del libro de la alianza). La fe en Yahveh de la época pre-estatal, orientada hacia la historia, la sociedad y la justicia, tiene, por consiguiente, una concepción de Dios genuinamente propia en la óptica de la historia de las religiones. No es todavía monoteísmo, pero tampoco es una «variante local» del «politeísmo de Asia Anterior» (contra Lang).

β) Esta monolatría-Yahveh entró en crisis en la época de la monarquía. En efecto, la población global de los Estados territoriales de Israel y Judá no coincidía ya con la originaria magnitud «Israel». Aunque sus distintas partes se mezclaron, los considerables testimonios, bien comprobados, de conductas politeístas no pueden ser considerados como indistintamente normativos para todos los grupos. A Yahveh se le atribuyen algunos rasgos del dios (sirio) de las tormentas ↗ Baal y del dios solar (jerosolimitano). El rey Ajab erigió, en el s. IX a.C., un templo y un altar al dios Baal en Samaria (1 Re 16,30ss.), confiriéndole de este modo, en cuanto «dios del Reino» de cuño fenicio (¿Baalshamen?), una competencia primaria para la población «cananea» de Israel, lo que provocó la virulenta reacción de Elías (1 Re 18s.;

2 Re 1) y de Jehú (2 Re 10). Oseas presupone, en el s. VIII, una polémica religiosa intraisraelita contra una fe baalizada en Yahveh, es decir, que no es el primer representante de una así llamada «teología de solo Yahveh» (contra Weippert). Pero desplaza la alternativa «Baal-Yahveh» para convertirla en oposición generalizada y abstracta entre una concepción de la relación y el servicio de Dios de hecho falsa, que conduce a la muerte, y otra verdadera y vivificante (Jeremias: por ejemplo Os 9,10; 11,1s.; 13,1; sin Baal 13,4ss.). Lo mismo puede decirse respecto del culto de la diosa del amor y de la fertilidad (Os 4,11-19), cuyas funciones, en realidad, sólo Yahveh puede cumplir (14,9). Como sugiere la popularidad, en vertiginoso ascenso, de las «figurillas en forma de columna» utilizadas sobre todo en el culto familiar y la bendición, «por Yahveh y por su ↗ aserá», testificada en *Ḫirbet el-Qom* y *Kuntilleh 'Ağrūd* el culto a la diosa avanzó de tal manera a partir de la segunda mitad del s. VIII, sacudido por la crisis, que provocó la oposición profética contra el «Yahveh y...». Esto no desembocó ciertamente en un «monoteísmo ético» de los profetas (en contra de Abraham Kuenen). Con todo, el rechazo tipificador de Oseas apunta a lo fundamental (el quebrantamiento del primer precepto, cf. Os 13,4 con Éx 20,3; Is 43,11; Os 8,4), y no a una «monolatría temporal en época de crisis» (contra Lang). Algo parecido cabe decir respecto de las reformas cúlticas de los reyes Ezequías (2 Re 18,4.22) y Josías (2 Re 23,4-20). Para Sofonías, Nahún y Habacuc, que se pronunciaron, en el curso del s. VII, en contra del imperialismo asirio, del despotismo intrajudío y del sincretismo religioso (cf. 2 Re 17; 21), «Yahveh es el Dios *único* de Israel», el símbolo de la resistencia política y social (Dietrich). Bajo este estandarte combatieron también los reformistas deuterómico-deuteronomistas y Jeremías, su propagandista, la adoración de los astros y de la reina del cielo y el culto a ↗ Moloc (Dt 12-13*; Jr 7,17s.31; 44,15-19).

γ) Junto a la centralización del culto, el Dt bosqueja, en el marco de su «teología del pueblo», y en estrecha conexión con la ética del fraternal ser y estar los unos con y para los otros de su ↗ *torá*, una doctrina sistemática sobre Dios. Avanza desde la confesión monolátrica «Yahveh es el único Yahveh» para el amor de Israel (Dt 6,4s.), situada al comienzo del proto-Deuteronomio josiano, a lo largo de la secuencia de los predicados *'el*, hasta la que es probablemente la más antigua afirmación monoteísta del Antiguo Testamento: «Yahveh es el Dios y no hay otro fuera de él» de 4,35.39, en la época del exilio babilónico (Braulik; cf. Mc 12,32). En aquella situación de impotencia, descubre el Deuteroisaías (Is 40-55), a través de un juicio cósmico, la nada de todos los dioses, y hace que sea el propio Yahveh quien anuncie, a través de una autopredicación, su singularidad y unicidad. Es este

monoteísmo, que atribuye tanto la creación (Is 44,24) como la historia única y exclusivamente a Yahveh, el que fundamenta la esperanza de redención de Israel (p. ej., 44,6; 45) y de los pueblos (cf. la actuación del ↗ Siervo de Yahveh y la peregrinación de los pueblos).

δ) Tal vez en la época postexílica pudo abrirse paso, en el símbolo de la mujer-sabiduría de Prov 1-19, una errónea concepción patriarcal del monoteísmo en virtud de dimensiones femeninas (Klopfenstein). Además, el distanciamiento frente a Yahveh y la concepción de su eficacia universal, sobre todo en Zac 1-8 y Dn, llevaron a una creciente diferenciación del supramundo angeológico a través del cual aparece y actúa de las más diversas maneras el Dios trascendente.

◆ Bibliografía: TRE 23, págs. 237-248 (W. H. Schmidt); NBL 2, págs. 834-844 (B. Lang). • H. Ringgren, *La religion d'Israël,* P 1966; B. Lang (dir.), *Der einzige Gott,* M 1981; E. Haag (dir.), *Gott, der einzige* (QD 104), Fr 1985 (G. Braulik, N. Lohfink y otros); JBTh 2(1987); H. Niehr, *Der höchste Gott* (BZAW 190), B 1990; E. Zenger y M. Th. Wacker (dirs.), *Der eine Gott und die Göttin* (QD 135), Fr 1991; W. Dietrich y M. A. Klopfenstein (dirs.), *Ein Gott allein?* (OBO 139), Fr 1994 (R. Albertz, J. Jeremias, W. Dietrich, O. Loretz, M. A. Klopfenstein y otros); H. Rechenmacher, *'Ausser mir gibt es keinen Gott!'* (ATS 49), St. Ottilien 1997; O. Loretz, *Des Gottes Einzigkeit,* Da 1997; F. Ramis Darder, *El triunfo de Yahvé sobre los ídolos (Is 40,12-44,23): «En vez de zarzas crecerá el ciprés»,* Ba 2002; S. L. Cook, *The Social Roots of Biblical Yahwism,* Atlanta 2004.

Georg Braulik

2. Nuevo Testamento

El núcleo de la proclamación de Jesús está constituido por el mensaje –concentrado en el concepto del reino de Dios– de que el Dios único se ha revelado como el único Salvador. La petición «santificado sea tu nombre» del *padrenuestro* (Lc 11,2 par.) significa que Dios, que ha creado de nuevo a su pueblo Israel (Ez 20,44; 36,22ss.), es alabado como Único (Is 42,8; 43,7; Zac 14,9). La petición de Jesús «venga tu reino» alude a la revelación escatológica de la unicidad de Dios; su bienaventuranza a los pobres (Lc 6, 20 par.) y la institución de los ↗ Doce (Mc 3,14.16) se refieren a la salvación definitiva de Israel que había incurrido en el castigo, dado que la unicidad de Dios pide su fidelidad a la elección y a la promesa. El mandamiento de Jesús de amar a los enemigos (Mt 5,45 par.), fundamentado en la misericordia escatológica de Dios (Lc 6,36), incluye a los paganos en esta salvación y señala así que la universalidad de Dios es la consecuencia teo-lógica de su unicidad. La situación de castigo en la que, según Jesús, se encuentra Israel, exige una renovada actuación

de elección creadora en la línea de continuidad salvífica del Dios que se mantiene fiel y se manifiesta así como Dios. Para Jesús, todo esto se hace presente en sus acciones taumatúrgicas (Lc 11,20). Y por eso mismo es él, en su persona, manifestación de la unicidad de Dios. Pero dado que los representantes de Israel rechazaron la salvación proclamada por Jesús y otorgaron la preferencia al templo y a la *torá,* se produce una discontinuidad entre la actualización cultual de Dios y su presencia escatológica y se pone así en cuestión la unicidad divina. La acción simbólica de Jesús contra el templo (Mc 11,15) y el anuncio de su destrucción (Mc 13,2) hace derivar este conflicto en una crisis cuya consecuencia es su muerte violenta. En el presentimiento de esta muerte, Jesús se atiene fielmente a la unicidad y la singularidad de Dios y en la última Cena la interpreta como expiación escatológicamente salvífica para Israel (Lc 22,19; cf. Is 53).

El cristianismo primitivo hace progresar en sentido cristológico, en el testimonio de la resurrección de Jesús, el monoteísmo compartido con el restante judaísmo. Aunque todos los escritos neotestamentarios dan por supuesto el monoteísmo judío, la confesión monoteísta se convierte en tema sobre todo en la misión a los gentiles como rechazo de la ↗ idolatría y orientación al Dios vivo (1 Tes 1,9s.; Hch 14,15ss.; 17,22-31; Heb 6,1). Ya antes de Pablo, la confesión de un solo Dios se ensambla con la de un único Señor Jesucristo (1 Cor 8,6; Flp 2,11; Rom 10,9), pero es sobre todo Pablo quien refleja la unidad y la singularidad de Dios desde Cristo a través de la aceptación de la interpretación de su muerte como expiación (Rom 3,25; 1 Cor 15,3), cuando intenta demostrar que en Cristo han sido justificados, por la fe, judíos y gentiles, con independencia de la ley (Rom 3,28ss.). Como las promesas de Dios no pueden fallar (Rom 9,6), Pablo descubre en la incredulidad de Israel el fundamento historicosalvífico que hace posible la elección de los gentiles (Rom 11,11s.). A partir de la revelación profética, sabe Pablo que todo Israel será salvado con la totalidad de los pueblos y que alcanzará en la parusía de Cristo la reconciliación, porque la elección de Dios es irrevocable (Rom 11,25-31). Con todo, Pablo no puede imaginar la elección y redención sin Cristo, porque el discurso sobre Dios está indisolublemente vinculado al discurso sobre Cristo. Esta conexión exige, en definitiva, una reflexión y una concentración sistemática, cuya necesidad histórica sólo llegó a plantearse en la época postneotestamentaria.

◆ **Bibliografía:** U. Mauser, «Εἷς Θεός und Μόνος Θεός im Biblischer Theologie», JBTh 1 (1986), págs. 71-87; H. Merklein, «Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu», JBTh 2

(1987), págs. 13-32; H. HÜBNER, *Biblische Theologie des NT,* vol. 1, «Prolegomena», Go 1990; P. G. KLUMBIES, *Die Rede von Gott bei Paulus in ihrem zeitgeschitlichen Kontext,* Go 1992.

Thomas Kaut

MONTAÑA SAGRADA

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES. 2. ANTIGUO TESTAMENTO. 3. NUEVO TESTAMENTO.

1. EN LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

En todas las religiones desempeñan las montañas una importante función. Debido a su altura y su configuración, se las considera eslabones entre el cielo y la tierra y, por consiguiente, lugares preferidos para el encuentro de los dioses y los hombres. Está asimismo difundida la creencia de que determinadas montañas son sagradas, porque son la morada o el lugar de culto de los dioses. Son también numerosas las tradiciones religiosas que conocen una montaña sacra como ombligo o centro del mundo *(axis mundi).* El torrente celeste primordial (Ganges) se divide, en su cumbre, en cuatro corrientes cuyos cursos marcan los cuatro puntos cardinales y ordenan de este modo el cosmos. Dado que su cumbre toca el cielo y sus cimientos se hunden profundamente en la tierra, la montaña sagrada es el punto de confluencia de los tres mundos. La ascensión a la cumbre de una montaña sagrada se considera como el símbolo del camino de la purificación interior del hombre que prepara el encuentro con lo divino.

Las montañas sagradas son lugares especialmente aptos para las revelaciones y las teofanías. En sus cumbres comunica la divinidad a la persona por ella elegida su voluntad (así ↗ Moisés en el Sinaí o respectivamente en el Horeb y Mahoma en el Hira).

◆ Bibliografía: ENCREL(E) 10, cf. «Mountains» (D. L. ECK); W. Y. EVANS-WENTZ, *Cuchama. Heilige Berge der Welt,* Bs 1984; M.-A. MULLKIN y M. HOTCHKIS, *The nine sacred mountains of China,* Hong Kong 1973.

Gertrud Deninger-Polzer

2. ANTIGUO TESTAMENTO

La idea, testificada en Ugarit, de una montaña de Dios que, como sede del trono de la divinidad suprema, une las profundidades de la tierra con las cumbres del cielo, es conocida también en el Antiguo Testamento (Ez 28,14.16; Is 14,13). Se establece una conexión explícita entre la montaña sagrada y ↗ Baal (Jue 3,3; 1 Cró 5,23; Nm 22,41; 2 Sam 5,20). Ya en fechas tempranas, se trasladó a ↗ Sión la idea de la montaña de Dios (Éx 15,17s.; Ez 40,2; Sal 78,68s.), y aunque la teología deuteronomista se distancia de esta concepción, en definitiva no la rechaza (Is 56,7; 65,25; 66,20; Jl 2,1; Sal 43,3). Se entiende que Sión es la morada de Yahveh (Sal 74,2;

132,13s.; Jl 4,17.21; Sal 9,12; Is 8,18; Zac 8,3, pero también 1 Re 8,27; Is 66,1s.), su santuario (Sal 78,68s.; 2,6; 99,1s.5.9), el lugar de su protección (Sal 48 con la mitificación en el marco de la concepción de la montaña de Dios) y de su ayuda (Sal 20,3; 121,1). También el Sinaí-Horeb se inserta en la tradición de la montaña de Dios (Éx 3,1; 1 Re 19,8). En Éx 19, el Sinaí es el lugar de la teofanía, en Éx 24 el de la conclusión de la alianza, mientras que Éx 34,5s. acentúa la idea del descenso de Dios en la nube.

Dado que se considera que las montañas son los puntos de contacto con los dioses o con Dios (Dt 12,2; Jr 2,20; 3,6; Ez 6,13), son numerosos los lugares de culto y sacrificio localizados en las cumbres montañosas. Gn 22 (en la tierra de Moria); 31,54; Nm 23,14 (el Pisgá, cf. Dt 3,27); 23,28 (Pegor); Dt 27,4-8 (Garizín); Jos 8,30 (Ebal); 2 Sam 15,23; 1 Re 11,7s. (altos para Camós, Milcón y otros); 1 Re 18 (Carmelo); Is 65,7. También profetas como Elías (2 Re 1,9) y Eliseo (2 Re 4,25.27: Carmelo) eligen una montaña como punto de parada y descanso. 1 Re 20,23.28 rechaza la idea de que el poder de Yahveh se limita a la montaña. Según Miq 1,4 (cf. Sal 97,5), ante Yahveh las montañas se derriten como cera; según Hab 3,6 se desmoronan cuando él se acerca. Sión como montaña de la casa de Yahveh (Is 2,2s.; Miq 4,1s.) es la montaña sagrada de Dios (Is 27,13; 56,7; Sal 3,5; 99,9).

3. Nuevo Testamento

También en el Nuevo Testamento se les otorga a las montañas un contenido simbólico. Para Marcos, son «lugares de los acontecimientos reveladores ocultos a la mirada del pueblo» (Kleine): Jesús sube a un monte para formar el grupo de los doce discípulos (Mc 3,13-19 par.) y para orar (Mc 6,46 par.). Se transfigura en una (elevada) montaña (Mc 9,2-10 par.; cf. 2 Pe 1,16ss.). El monte de los Olivos, frente al templo de Jerusalén, es el lugar del discurso sobre el fin de los tiempos (Mc 13,3 par.). Según Mt 4,8 (par.), el tentador lleva a Jesús a una montaña muy alta para mostrarle todos los reinos del mundo. Mt 5,1; 8,1 sitúa en un monte la composición de los discursos de los caps. 5-7, en los que Jesús se presenta como el nuevo «legislador». Según Hch 1,12 el monte de los Olivos es el lugar desde donde Jesús asciende al cielo.

La tradición sinaítica tiene un reflejo explícito en el discurso de Esteban (Hch 7,30.38) y en la interpretación tipológica de Gál 4,24s. Heb 12,18-24 establece una contraposición entre el ↗ Sinaí y ↗ Sión en la que este segundo es el lugar de la reunión de la comunidad escatológica. Empalmando con Ez 40,2, el vidente Juan contempla a la nueva Jerusalén celeste asentada en una grande y elevada montaña (Ap 21,10), si bien (como consecuencia de lo acontecido en la colina del Gólgota), la ciudad no necesita ningún templo. Su templo son Dios y el Cordero (v. 22).

Según Jn 4,20-23, llegará la hora en que los verdaderos adoradores darán culto al Padre «en espíritu y en verdad», con independencia, pues, tanto del monte ↗ Garizín como del templo de Jerusalén.

◆ Bibliografía: *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes,* Ugarit-Forschungen 2, Nk 1970, págs. 139-158; EWNT[2] 2, págs. 1304-1307 (bibliografía) (H. KLEINE); U. MANN, *Überall ist Sinai,* Fr 1988, págs. 199-216; NBLEX 1, págs. 919-923 (bibliografía).

Reinhold Bohlen

MORIA

Según Gn 22,2, el «país de Moria» es el lugar donde se encuentra el monte en el que Abrahán debería sacrificar a su hijo. Según 2 Cró 3,1, el templo de Jerusalén fue edificado en el monte Moria. Los testimonios extrabíblicos tardíos son secundarios. El pasaje de Cró se apoya claramente en el dato de Gn, con el propósito de glorificar el templo. En este texto, el nombre del *país* pasó al *monte,* no mencionado en Gn 22,2, aunque pudo pensarse en él desde el principio como monte del templo (¿fuente E?). Como Moria no está testificado en ninguna otra parte, puede tratarse, en un juego etimológico, de un nombre simbólico, como «país de la visión» (tárgum samaritano, Símaco, Vulg., Áquila?; cf. 22,4.8.13s.) y/o «país del temor (de Dios») (Pentateuco samaritano, tárgum Onkelos; cf. 22, 12).

◆ Bibliografía: I. KALIMI, «The Land of Moriah, Mount Moriah and the Site of Solomon's Temple in Biblical Historiography», HTHR 83 (1990), págs. 345-362.

Joachim Becker

MUERTE

a) Antiguo Testamento. La condición de ser mortal del hombre es uno de los enunciados básicos de la antropología paleotestamentaria (Gn 2,17; 3,19; Jos 23,14; 2 Sam 14,14). La muerte es entendida como la disolución y extinción de la existencia humana (2 Sam 14,14; Job 14,1) y como inversión incluso del acto creador (Sal 104,29; 146,4; Qo 12,7). El hombre pasa como «una sombra» al reino de los muertos, del que no hay retorno (2 Sam 12,23; Is 14,9s.; Job 7,9; Qo 9,10).

Ya desde las primeras etapas se perfilan dos actitudes diferentes frente a la muerte; por un lado, la idea de una muerte «natural», con la esperanza de ir «anciano y saciado de días» a «reunirse con los antepasados» (Gn 25,8) y, por otro lado, el temor a una muerte siempre «prematura» (p. ej., Is 39,10) – la muerte en edad temprana era incluso interpretada como un castigo de Dios (Gn 38,7; Am 7,11.17; Jr 14,11s.).

Con la aparición, a partir del s. II a.C., de la esperanza de la ↗ resurrección de los muertos se modificó la postura ante la muerte. Los justos y los mártires entran a través de la muerte en la vida en la que su fideli-

dad será recompensada (Dn 12,1ss.; 2 Mac 7). Según Sab 2,23, la ↗ vida eterna es parte constitutiva de la esencia del hombre y la muerte se presenta como un tránsito obvio al otro mundo (Sab 4,7-16).

b) Nuevo Testamento. Jesús y la comunidad cristiana aceptan la idea de la resurrección de los muertos del Antiguo Testamento (Mc 12,18-27; cf. Heb 6,1ss.). La comunidad primitiva la considera confirmada en virtud de la ↗ resurrección de Cristo (1 Cor 15).

Las alusiones a la muerte del hombre están, por consiguiente, marcadas por la ↗ esperanza (Jn 11,21-27; Rom 8,31b-39; 1 Tim 4,7-10; Ap 21,1-8). Aunque se percibe en toda su dimensión la amenazadora experiencia de la muerte (cf. 2 Cor 1,8ss.; Heb 5,7), desde la muerte de Jesús es posible una relación nueva con ella (Heb 2,7; cf. también el carácter parenético especialmente en la historia lucana de la pasión).

◆ Bibliografía: R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'AT.*, Neuchâtel 1956; L. Wächter, *Der Tod im AT*, St 1967; H. Thielike, *Vivir con la muerte*, Ba 1984; O. Kaiser y E. Lohse, *Tod und Leben*, St y otros, 1987; C.-P. März, *Hoffnung auf Leben*, St 1995.

Klaus-Peter März

Muerte de Jesús

Según el testimonio concordante de los cuatro evangelios, Jesús murió un viernes, según Jn 19,14.31a.42 el 14 de *nisán* (parasceve de la *passah*), según Mc 15,42 par. el 15 de *nisán* (el mismo día de la *passah*). No es posible armonizar la disparidad de estos datos. El intento por resolver el problema recurriendo a un doble calendario (Jaubert) puede considerarse fracasado. Aun teniendo bien en cuenta los argumentos de los sinópticos, la mayoría de los exégetas se inclinan por la cronología joanea, aunque tienen que contentarse con el año 30 como fecha meramente aproximativa. Según Mc 15,34 par. la muerte se produjo en la hora nona y, en todo caso, no mucho después de la crucifixión (Mc 15,25: tres horas; Jn 19,14: seis horas). Como causa de la muerte se proponen, además de un agotamiento generalizado (cf. ↗ Simón de Cirene), la asfixia y la pérdida de sangre a consecuencia de la flagelación y la sujeción a la cruz con clavos, todo lo cual habría producido un rápido colapso. Los evangelios, que son los únicos testigos, describen la muerte con verbos y giros en parte poco usuales, pero con una significación inequívoca (Mc 15,37.39 par. Lc: ἐξέπνευσεν: «expiró»; Mt 27,50: ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα: «exhaló el aliento vital» o Jn 19,30: παρέδωκεν τὸ πνεῦμα: «entregó el espíritu». De las siete palabras en la cruz (Mc 5,34 par. Mt; Lc 23,34.43.46; Jn 19,26s.28.30), la que reclama la más alta probabilidad, justamente por su dureza, es la del «grito de abandono» del Sal 22 (Mc 15,34, ↗ palabras de Jesús en

la cruz). Los evangelistas tienen especial interés en insistir en el hecho de que la muerte fue real, con la mirada puesta, no en último término, en las tempranas dudas y los intentos por negarla (cf. la hipótesis del robo en Mt 27,64; cf. Jn 20,3). No están exentas de propósitos apologéticos, entre otras, las escenas de la perforación del costado de Jesús con una lanza (Jn 19,31-37), el diálogo del centurión con ↗ Pilato sobre la rapidez con que se produjo el fallecimiento (Mc 15,44s.), la sepultura con testigos oculares (Mc 15,47 par.) en un sepulcro bien localizado y destinado a una sola persona (Mc 15,46 par.; Jn 19,41); cf. la insistencia en la sepultura en la antigua confesión de fe de 1 Cor 15,3s.; la custodia del sepulcro con guardias (Mt 27,62-66). Fueron testigos históricamente fiables según los cuatro evangelios algunas mujeres de Galilea conocidas por sus nombres, aunque sólo pudieron verlo «desde lejos» (Mc 15,40s. par.; Jn 19,25ss.). Es discutido el recurso a la sábana santa de Turín. La muerte de Jesús nunca aparece en el Nuevo Testamento descrita sólo en sus factores externos, sino siempre vinculada a su significación salvífica de perdón de los pecados y reconciliación con Dios (↗ expiación). Tienen función interpretativa en los sinópticos el eclipse de sol (Mc 15,33 par.), el desgarramiento del velo del templo (Mc 15,38 par.) y la resurrección de muertos (Mt 27,52s.). Son asimismo esquemas de interpretación, sobre todo en las cartas paulinas, las referencias al culto sacrificial veterotestamentario (Lv 1-7), a la liturgia del ↗ Día de la Expiación (Lv 16), a la teología martirial (1 Mac 6s.) y al canto del ↗ Siervo de Yahveh (Is 53). Existe abundante controversia en torno a la pregunta de la interpretación que el mismo Jesús daba a su muerte (Mc 10,45; 14,24).

◆ **Bibliografía:** A. Jaubert, *La date de la cène,* P 1957; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* Rb [4]1969 (trad. castellana: *El proceso de Jesús,* Ma 1968); K. Kertelge (dir.); *Der Tod Jesu. Deutungen im NT* (QD 74), Fr 1976; G. Friedrich, *Die Verkündigung des Todes Jesu im NT,* Nk 1982; G. Barth, *Der Tod Jesu im Verständnis del NT,* Nk 1992; W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret,* Fr [3]1995; Ch. Cohn, *Der Prozess und Tod Jesu aus jüdischer Sicht,* F 1997; S. J. Patterson, *Beyond the Passion: Rethinking the Death and Life of Jesus,* Mn 2004; J. Frey y J. Schröter (dirs.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament,* Tu 2005; S. McKnight, *Jesus and His Death: Historiography, the historical Jesus, and Atonement Theory,* Waco 2005; G. Pulcinelli, *La morte di Gesù come espiazione: la concezione paulina,* Cinisello Balsamo 2007.

Willibald Bösen

Muerte, pena de

En el Antiguo Testamento la pena de muerte hunde sus raíces en el derecho familiar y en el cultual. Dentro

de las fronteras del derecho familiar, originariamente dictado por el *pater familias,* se castigaban con la muerte los delitos contra la autoridad de los padres (Éx 21,15.17), los raptos de personas (21,16) y todo tipo de homicidios (21,12). Los derramamientos de sangre que desbordaban los límites del derecho familiar estaban sujetos a la ↗ venganza de sangre. En la época preexílica la administración local de la justicia reclamó para sí el derecho familiar, de modo que cayó dentro del círculo de sus competencias la imposición de la pena capital, aunque siempre ampliamente vinculada a delitos contra el derecho familiar, como el ↗ adulterio (Dt 22,22; Lv 20,10) o la rebelión contra los padres (Dt 21,18-21). La racionalización de los procedimientos judiciales permitía ahora establecer una diferencia entre el homicidio y las lesiones corporales sin resultado de muerte (Éx 21,12ss.; Dt 19,2-13*), mientras que retrocedía la venganza de sangre, entre el adulterio y la ↗ violación (Dt 22,22-27), entre el adulterio de una mujer incoativamente casada y la calumnia del marido (Dt 22,13-21). Por esta vía, el procedimiento judicial podía proteger también el derecho a la vida de los esclavos, de las mujeres y de los niños mediante la protección otorgada a través de la previsión general de imposición de la pena de muerte por delitos cometidos contra ellos (Éx 21,20.23ss.28-32). La fórmula de la ↗ ley del talión de Éx 21,23ss. servía en la recapitulación jurídica sobre lesiones corporales de Éx 21,18-32 para proteger a la mujer contra lesiones corporales voluntarias con resultado de muerte, que quedaban sujetas a la sanción «vida por vida». Esta estricta protección de la vida, que encuentra su expresión en la amenaza de pena capital y que no fue suavizada hasta la implantación del ↗ derecho de asilo de Éx 21,13s., no permitía en este caso el pago de una suma sustitutiva, como ocurría en el derecho cuneiforme (Código de Hamurabi § 290). El Antiguo Testamento no conoce tampoco ninguna pena capital sustitutiva en el caso de delitos deliberados (§ 210). En los homicidios, sólo se permitía una compensación económica sustitutiva cuando el transgresor estaba dispuesto a pagar cuanto se le exigiera (Éx 21,30), aunque esta posibilidad quedó radicalmente excluida en la época postexílica (Nm 35,31). Las penas de muerte colectivas fueron en principio ajenas al derecho paleotestamentario. El castigo de toda una ciudad en caso de apostasía (Dt 13,13-19), o de toda una familia en el caso de violación del tabú del anatema (Jos 7) son traslaciones ficticias del ↗ anatema del derecho cultual. Tras el traspaso del derecho familiar a la administración de justicia local, la sentencia capital estaba siempre vinculada a un proceso. La exigencia del linchamiento, por lo demás ajena al Antiguo Testamento, contra los falsos profetas o contra los parientes más cercanos de la propia familia de

Dt 13,12*, se explica por la recepción del juramento de lealtad del monarca asirio Asaradón que, para el caso de insubordinación política, preveía la eliminación inmediata del fautor y de toda su familia. En Dt 17,2-7 vuelve a situarse de nuevo el caso de apostasía dentro del procedimiento judicial y sujeto, como todos los delitos capitales en el Dt, a la norma de los dos ↗ testigos. El Dt fundamenta la pena de muerte en la ↗ pureza del pueblo y de la tierra (Dt 13,6; 17,2; 19,19 y otros) y traslada así la argumentación de la pena capital del derecho sacro al civil.

El derecho cultual preveía la pena capital para los casos de violaciones graves contra los preceptos sacros, tales como apostasía (Éx 22,19), hechicería (Éx 22,17; Lv 20,27), quebrantamiento del sábado (Éx 31,14s.; 35,2), omisión de la circuncisión (Gn 17,14), sacrificios a Mólec y nigromancia (Lv 20,2-8), para preservar al pueblo santo de Israel de la ira divina mediante una línea de separación entre la comunidad y los culpables. La conexión del derecho profano y del sacro en la *torá* llevó a la confluencia de las dos raíces de la pena capital. Hasta el s. I a.C. estuvo en manos judías el derecho a dictar sentencias de muerte. Herodes el Grande recortó las competencias del sanedrín en este campo y se reservó la potestad de dictar sentencias de muerte para los rebeldes, que más tarde fue asumida por los procuradores romanos. En ese sentido, es correcta la descripción del ↗ proceso de Jesús del Nuevo Testamento, que reserva el veredicto y la ejecución de la pena de muerte a la autoridad romana.

◆ Bibliografía: H. SCHULZ, *Das Todesrecht im AT* (BZAW 114), B 1969; J. P. LÉMONON, *Pilate et le gouvernement de la Judée,* P 1981; A. RUWE, «Das Zusammenwirken von 'Gerichts-Verhandlung', 'Blutrache' und 'Asyl'», *Zeitschrift für Altorientalische und Bibliche Rechts-Geschichte* 6 (2000), págs. 190-221.

Eckart Otto

MUERTO, MAR

El mar Muerto es el lago residual (desde hace unos 30.000 años) del «mar de Lisán» del Pleistoceno, que abarcaba el hundimiento de la Gran Fosa o Gran Depresión (iniciada hace cerca de 32 millones de años), desde el vértice septentrional del lago de ↗ Genesaret hasta Hazeva y cubrió durante 50.000 años las capas de marga cuya maleabilidad, unida a su situación, a 400 m bajo el nivel del mar, constituyen el fundamento geológico de los extraordinarios fenómenos de esta región, de su historia específica y de la mitología contenida en sus nombres y en sus tradiciones: su carácter de fosa de mar (80 km de longitud por 18 km de anchura [1.020 km^2] y 390 de profundidad) imposibilita todo tipo de desagüe, de tal modo que el nivel del agua sólo está regulado por la evaporación. De aquí se deriva su extraordinario con-

tenido de sal (26,3 %), el envenenamiento a causa de los cloruros, el bromo y el azufre, que no permite ni la flora ni la fauna, la elevada gravedad específica, capaz de soportar el peso del cuerpo humano, la considerable pesantez/apatía y los fuertes tonos azulados destacando sobre los blancos contornos.

Los nombres bíblicos más antiguos son יָם הָעֲרָבָה *[jām hā-ʻarābā]*, «mar de la Estepa» o «del Desierto» (Dt 3,17; 4,49; Jos 3,16; 12,3; 2 Re 14,25), הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי *[ha-jām ha-qadmōnī]*, «mar Oriental», o «mar Anterior» o «Primer Mar» (Ez 47,18; Jl 2,20; Zac 14,8, en contraposición al mar Mediterráneo, también llamado «mar Occidental» o «mar Posterior») יָם הַמֶּלַח *[jām ha-mælaḥ]*, «Mar de la Sal» (Gn 14,3; Nm 34,3.12 y otros). Abierto desde Aristóteles (*Metereologica* 2, 359a) a la curiosidad de los griegos, la producción de asfalto (del petróleo oxidado de la profundidad), codiciado desde la época helenista por los seléucidas, los nabateos y los egipcios, provocó diversos cambios de propiedad, contribuyó a difundir su nombre como «Mar de asfalto» y amplió sus aplicaciones en los campos de la construcción naval, la medicina y la momificación. En el s. I d.C. se estableció una conexión con la destrucción de ↗ Sodoma, de donde se derivó la denominación aramea, griega y latina de «mar Sodomítico» (4 Esd 5,7; Josefo, ant. V, 81), que ha repercutido en los nombres árabes «mar de Sodoma y Gomorra», «mar de Lot», «mar de Soar» o «mar Desplomado». La sanación de sus aguas y la presencia de abundante pesca serán, según Ez 47,1-12, milagrosos acontecimientos del fin de los tiempos.

◆ Bibliografía: ABEL, *Géographie de la Palestine,* P 1933-38, vol. 1, págs. 167-169, 498-505; ÍDEM, «Notes complémentaires sur la mer Morte», RB 38 (1929), págs. 237-260; O. KEEK y M. KÜCHLER, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z-Go 1982, págs. 235-247; Y. KARMON, *Israel,* Da 1983, págs. 16ss., 242ss. H. HAAG, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992.

Max Küchler

MUJER

1. HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y DE LA CULTURA. 2. ANTIGUO TESTAMENTO. 3. NUEVO TESTAMENTO.

1. HISTORIA DE LAS RELIGIONES Y DE LA CULTURA

Una mirada comparativa desde la vertiente de la historia de la cultura descubre que las cualidades y los roles femeninos no están determinados por la biología, sino que se encuentran, en muy amplia medida, condicionados por circunstancias sociales. En las sociedades matriarcales, las mujeres ocupan una posición social, económica y/o religiosa relativamente elevada, mientras que en las patriarcales están en gran parte excluidas de las instituciones políticas y culturales dominantes. El diferente nivel de derechos y de independencia

de la mujer está vinculado, en las diferentes épocas de cada cultura concreta, a su pertenencia a una determinada capa social. En la tradición cristiana occidental, la imagen de la mujer ha estado marcada por la concepción aristotélica de que es un ser imperfecto. En dirección opuesta a la importante función de la mujer en la vida económica medieval, la cultura burguesa ha cimentado la tutela del varón sobre la mujer en la teoría de las diferencias marcadas por la propia naturaleza. Ya a partir del s. XIX surgieron movimientos feministas, con fuertes acentos específicamente culturales, que propugnaban la igualdad de derechos de la mujer y alcanzaron en el s. XX una difusión universal.

En el ámbito religioso, el simbolismo de lo femenino constituye uno de los motivos fundamentales de la historia de las religiones, centrado en torno a la fuerza vivificadora y renovadora de la mujer. En las religiones tribales y en las primeras altas culturas las mujeres ejercían múltiples y variadas funciones religiosas. En las llamadas altas culturas se descubren muchos puntos comunes respecto del puesto y la valoración de la mujer. Dicho de otra forma, las altas religiones son religiones masculinas (Heiler), que reducen drásticamente las funciones religiosas de la mujer y legitiman la posición dominante del varón en la historia. La mujer se convierte en la encarnación de lo sensual, y está negativamente valorada, sobre todo en la espiritualidad de orientación ascética. Se acentúa más en particular, sobre todo en las religiones originariamente etnológicas (hinduismo, judaísmo, confucianismo), la función maternal de la mujer, contribuyendo así, mediante el deber de obediencia y fidelidad, al control de la sexualidad femenina. A pesar de la intensa participación de las mujeres en la fase fundacional de las religiones universales (budismo, cristianismo, islam), se han ido imponiendo, con el paso del tiempo, las reclamaciones del poder masculino. Aunque en las altas religiones se limitó parcialmente o se llegó incluso a negar la capacidad de salvación de la mujer, ha sido, en general, reconocida. Figuras destacadas de santas y de grandes místicas testifican la autonomía religiosa de la mujer.

◆ **Bibliografía:** P. Grimal (dir.), *Histoire mondial de la femme.* I. *Préhistoire et antiquité,* P 1965; J. M. Aubert, *La mujer,* Ba 1976; F. Heiler, «Die Frau in den Religionen der Menschheit», en A. Sharma (dir.), *Women in World Religions,* NY 1987; H. L. Moore, *Mensch und Frau sein,* Go 1990; WFT 111-126 (U. King y otros); G. Duby (dir.), *Geschichte der Frauen,* F 1993ss; E. Meier Tetlow, *Women, Crime, and Punishment in Ancient Law and Society,* vol. 1, *The Ancient Near East,* NY-Lo 2004.

Birgit Heller

2. Antiguo Testamento

La Biblia hebrea conoce una larga lista de grandes figuras femeninas, entre las que se pueden mencionar,

como ejemplos, a ↗ Sara, ↗ Agar, ↗ Lía, ↗ Rebeca y ↗ Raquel. Tuvieron una decisiva intervención política las comadronas Púa y Sifrá, la jueza Débora, la reina ↗ Ester y (en los LXX) ↗ Judit, descritas como salvadoras de su pueblo. Mujeres perspicaces, como la originaria de Tecoa (2 Sam 14) o Judit (LXX), esposas que aconsejan a sus maridos (1 Re 21; 2 Re 4; Est 6,13), o algunas reinas madres (o primeras damas) con gran influencia política (1 Sam 19,11; 1 Re 1 y 21) han configurado la forma literaria de la *mujer ↗ sabiduría* como consejera de los poderosos (Prov 8,12-16). Israel no conoce el sacerdocio femenino, pero hay mujeres al servicio de la tienda del Encuentro (Éx 38,8; 1 Sam 2,22). Pueden mencionarse, entre las profetisas, a ↗ Miriam (Éx 13,20) y Juldá (2 Re 22,14).

La figura de la mujer en el Antiguo Testamento no es uniforme. Según el primer relato de la creación, el hombre fue formado como varón y hembra (Gn 1,27); según el segundo relato, Dios forma a ↗ Eva de una costilla de Adán (Gn 2,21ss.) y, en castigo por el ↗ pecado original, fue sometida al dominio del varón (Gn 3,16). En Éx 20,17 par. la mujer es propiedad del hombre (del padre, del marido o del hermano). Cuando la mujer da a luz una niña, su tiempo de impureza es el doble que el de un niño (Lv 12). El Antiguo Testamento conoce los incestos (↗ Lot y sus hijas, Gn 19,30-38; Amnón y su hermana ↗ Tamar, 2 Sam 13,1-22) y las violaciones (↗ Diná, Gn 34 y una mujer en Jue 19 cuyo nombre no se menciona). Mientras que en Oseas la sexualidad de la mujer está íntimamente ligada al pecado, el *Cantar de los cantares* celebra las delicias eróticas del amado y la amada. Entre los antepasados de Jesús Mt menciona cuatro mujeres: ↗ Tamar, ↗ Rejab, ↗ Betsabé y ↗ Rut.

◆ Bibliografía: J. Daniélou, «La typologie de la femme dans l'AT», VieSp 80 (1949), págs. 491-510; P. Rémy, «La condition de la femme dans les codes du Proche-Orient et les codes d'Israël», ScEc 16 (1964), págs. 107-127, 291-320; M. de Mérode-De Croy, «Papel de la mujer según el Antiguo Testamento», Conc 154 (1980), págs. 85-92; C. A. Newsom (dir.), *The Women's Bible Commentary,* Lo 1992s.; Ch. B. Anderson, *Women, Ideology and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteromic Law,* JSOT Sup 394, Lo-NY 2004; I. Fischer, *Gotteskünderinnen: Zu einer Geschlechterfairen Deutung des Phänomens der Prophetie und der Prophetinnen in der Hebräischen Bibel,* St-B-Co 2002; I. Fischer, *Gotteslehrerinnen: Weise Frauen und Frau Weisheit im Alten Testament,* St 2006; W. C. Gafney, *Daughters of Miriam: Women Prophets in Ancient Israel,* Mn 2008.

3. Nuevo Testamento

Jesús se dirige tanto a los varones como a las mujeres. Sus parábolas

(p. ej., la de la levadura o la de la dracma perdida) aluden a escenas cotidianas de ambos sexos. No es seguro que en la comitiva que seguía a Jesús en sus desplazamientos hubiera mujeres, pero parece probable en el caso de ↗ María Magdalena. En Mc son sólo mujeres las que sirven a Jesús (1,31; 15,41) y le acompañan en su viacrucis, mientras que los discípulos discuten entre sí por rangos (9,33-36; 10,35-41). Cuando Jesús es detenido, huyen, le niegan y traicionan. Mt sólo presenta a menudo a hombres entre los oyentes de Jesús (5,9.27-31; 14,21), pero también para él son las mujeres las que dan ejemplo en el seguimiento del servicio. Mt completa la historia de la pasión de Mc con la narración de la aparición a las mujeres. Lc presenta varios relatos sobre mujeres, aunque en su historia de la pasión reivindica a los discípulos, que no huyen cuando Jesús es apresado y hay también hombres cerca de la cruz. Llama la atención en Jn el paralelismo entre hombres y mujeres en algunas descripciones (3 y 4; 19,25ss. y 20,1-19) Según Jn 11,27 es Marta la que hace la confesión del Mesías que los restantes evangelios atribuyen a Pedro (pero cf. Jn 6,68s.). En el cristianismo primitivo, las mujeres desempeñan funciones y tareas en la comunidad: ↗ Febe (Rom 16,1) es diaconisa de la comunidad de Céncreas, ↗ Junia es «insigne entre los apóstoles» (Rom 16,7), Prisca realiza, junto con su marido ↗ Áquila, actividades misioneras (Hch 18,26; Rom 16,3; 1 Cor 16,19). Se mencionan algunas profetisas (Hch 21,9; 1 Cor 11,5). Según Gál 3,28, varón y mujer son iguales en Cristo. Sin embargo, para Pablo (1 Cor 11,3) el varón es cabeza de la mujer. El ordenamiento patriarcal se convierte en Ef 5,23s. en el fundamento de la eclesiología. Del mismo modo que la Iglesia se somete a Cristo, así han de someterse las mujeres a sus maridos. Según 1 Tim 2,12, la mujer debe mantenerse en silencio en la comunidad y su salvación radica en su condición de madre (2,15). Con todo, esta misma carta (5,3-16) conoce el ministerio de las ↗ viudas como ministerio independiente. En el Apocalipsis aparece como personificación de los buenos la mujer celeste encinta que da a luz un hijo (cap. 12) y la esposa del Cordero (cap. 19). Juan intenta describir la herejía y el poder del Imperio romano bajo la imagen de mujeres prostitutas: la herética Jezabel (2,20) y la prostituta Babilonia (17,5; 18,2.10.21).

◆ Bibliografía: J. G. Dautzenberg (dir.), *Die Frau im Urchristentum,* Fr 1983; V. Fàbrega, «War Junia(s), der hervorragende Apostel (Röm 16,7), eine Frau?», JAC 27/28 (1984-85), págs. 47-64; H. Schüngel-Strautmann, *Die Frau am Anfang,* Fr 1989; E. Wainwright, *Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel According Matthew,* B 1991; N. Baumert, *Frau und Mann bei Paulus,* Wu 1992; F. Fander, *Die Stellung der Frauen im Mk-Evangelium,* Alten-

berg [3]1992; R. RICHTER REIMER, *Frauen in der Apostelgeschichte,* Gt 1992; R. BAUCKHAM, *Gospel Women: Studies of Named Women in the Gospels,* GR 2002; K. E. CORLEY, *Women and the Historical Jesus: Feminist Myths of Christian Origins,* Santa Rosa 2002; E. ESTEVES LÓPEZ, *Mediadoras de sanación: encuentro entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada,* Ma 2008; M. A. GETTY-SULLIVAN, *Women in the New Testament,* Collegeville 2001.

Monika Fander

MULTIPLICACIÓN DE LOS PANES

Con esta expresión del lenguaje cotidiano se alude casi siempre a los relatos bíblicos que hablan de episodios en los que se da de comer milagrosamente (Éx 16; Nm 11; 1 Re 17,8-16; 2 Re 4,42ss.), cuya importancia para el cristianismo primitivo se refleja en el hecho de que se vuelve repetidas veces sobre este motivo (Mc 6,32-44; 8,1-10; Lc 9,10b-17; Mt 14,13-21; 15,32-39; Jn 6,1-15; [Jn 2,1-11]). La mejor explicación del origen de la tradición neotestamentaria es admitir una mezcla intertextual del motivo bíblico de la satisfacción del hambre como liberación de una situación angustiosa con la correspondiente intención narrativa de los diferentes autores. La tradición más antigua, ciertamente premarcana, se encuentra en Mc 8,1-10. Fue duplicada por el evangelista en Mc 6 par. para transmitir a los lectores, con dramatizadora ironía, la afirmación, para él central, de la composición de Mc 4,25-8,26: los discípulos, incapaces de comprender las posibilidades de salvación que ofrece Jesús como Mesías y que quiere compartir con ellos (cf. Mc 6,7-13-30s.) son equiparados a aquellos a quienes ya se ha referido Mc 4,12. La interpretación eucarística de este milagro, que ha sido la preferida por la tradición, es hoy casi unánimemente rechazada en lo que se refiere a las capas más antiguas (excepto Lc). Las posteriores reelaboraciones del motivo vuelven, cada una a su manera, sobre el mismo contenido. En el caso de una tradición narrativa como ésta, tan henchida de simbolismo, apenas cabe interrogarse sobre el contenido histórico objetivo de la información. Todos los relatos aluden a las necesidades, anhelos y esperanzas de los hombres de ser liberados de situaciones angustiosas, que encuentran en Jesús la deseada respuesta.

◆ **Bibliografía:** A. HEISING, *Die Botschaft der Brotvermehrung* (SBS 15), St 1966; J.-M. VAN CANGH, *La multiplication des pains et l'eucharistie* (LEDIV 86), P 1975; N. R. PETERSEN, «The Composition of Mac 4,1-8,26», HTHR 73 (1980), págs. 185-230; R. M. FOWLER, *Loaves and Fishes. The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark* (SBL Disertation Series 54), Chico 1981; L. SCHENKE, *Die Wunderbare Brotvermehrung. Die ntl. Erzählungen und ihre Bedeu-*

tung, Wu 1983; C. FOCANT, *La fonction narrative des doublets dans la section des pains: Mc 6,6b-8,26. FS F. Neirynck,* vol. 2, Lv 1992, págs. 1039-63.

Ulrich Busse

MUNDO

a) Antiguo Testamento. A diferencia de las concepciones griegas antiguas, en las que el mundo (↗ cosmos) es visto como un orden y una comunidad jurídica de todas las cosas en la que están incluidos también los dioses y como copia sensible y mudable en el tiempo y el espacio de las ideas eternas (Platón), ordenada y bella, cuya verdad se sitúa en lo espiritual, el Antiguo Testamento entiende el mundo como «el cielo y la tierra» (en los escritos posteriores הַכֹּל *[hakkol],* «el Todo») y básicamente como ↗ creación (Jr 10,16; Sal 8,7; 104, 19; Is 44,24; Qo 3,1). Ha sido llamado a la existencia por la ↗ palabra de Dios, que, en cuanto palabra, es también acción creadora (בָּרָא *[bārā'],* Gn 1,1; Sal 148,5 y otros). Quedan así desmitificados la naturaleza y sus elementos, es decir, se les pone en relación mundana y radical con su creador y Señor. «Del Señor es la tierra y cuanto encierra, el orbe entero y cuanto en él habita» (Sal 24,1; cf. 50,12; 89,12). Los dos primeros mandamientos del ↗ decálogo prohíben toda divinización de la naturaleza como forma de manifestación de Dios (cf. la prohibición de imágenes). La creación culmina en la formación del hombre (Gn 1s.), a quien se le confía para que la configure (Gn 1,26ss.). En su orden y su magnificencia, acordes con un plan, la creación da testimonio de Dios (Sal 19,2; 145,10; 89,6; Is 6,3) y forma el espacio de su dominio y el ámbito de experimentación de la belleza. A través de la aceptación del término «cosmos/mundo» en el vocabulario de los LXX (κόσμος), junto al contenido filosófico figura otro bíblico-teológico. La apertura optimista al mundo de los alejandrinos, en la que aparece en el primer plano la fe en la creación (junto con la incorporación del gozo helenista por el cosmos) contrasta con el pesimismo de los círculos apocalípticos, donde predomina la idea del juicio y el castigo, a una con la aceptación del ↗ dualismo persa. El término hebreo עוֹלָם *['ōlām],* tiempo prolongado, distante, lejano, entendido al principio en sentido temporal, adquiere la significación espacial de cosmos, de mundo del hombre, de universo, y determina, con la doctrina de los dos ↗ eones de la apocalíptica judía, el juicio sobre el mundo como la zona de dominio de Satanás, del pecado y de la muerte. A pesar de la desvalorización moral del mundo actual, se mantiene firme y vigorosa la fe en la creación frente al dualismo gnóstico. Pero el final de este tiempo del mundo se amplió con dilatadas especulaciones cosmológicas y con la descripción de acontecimientos de los últimos días que abarcarán y convulsionarán el cosmos total.

b) El *Nuevo Testamento* conoce el concepto «cosmos» como mundo-universo, como el conjunto de la creación total (Jn 1,10; cf. 1,3; 1 Cor 8,6; Flp 2,21), con la idea implícita de su carácter efímero y transitorio, de su duración limitada (2 Pe 1,4; 1 Jn 2,7; 1 Cor 7,31). En la medida en que el mundo tiene una relación a Dios como su creador, su Señor, su redentor y su juez, es contenido teológico de la proclamación, sobre todo en Pablo y Juan. No es sólo la morada de los hombres sino –en virtud de la venida-al-mundo y el ser-en-el-mundo de Cristo– escenario de la acción redentora de Dios y de su historia de la salvación. En Pablo, el concepto «mundo» adquiere una acusada acuñación antropológica y, por tanto, histórica. Aparece como mundo de los hombres, caracterizado por la caída y el pecado y, con ello, sometido a la vaciedad y a la caducidad (Rom 8,20ss.); es «este eón» (1 Cor 3,19; 5,10; cf. Ef 2,2), alcanzado por el castigo de Dios. A la «sabiduría del mundo» (1 Cor 1,20s.; 3,19; cf. 1,27) contrapone el apóstol el kerigma del Crucificado y Resucitado (1 Cor 1,18-31). En cuanto reconciliado con Dios, es el mundo redimido (2 Cor 5,19ss.). La conducta del cristiano frente al mundo está marcada por la dialéctica. No puede ni divinizar el mundo ni negarlo, sino que se sitúa en la nueva libertad del «como si...» (1 Cor 7,29ss.). El creyente puede decir, por tanto, que «todo», «muerte y vida», «presente y futuro» le pertenece en Cristo y que él, por su parte, pertenece a Cristo (cf. Rom 8,38; 1 Cor 3,21). Según Col, que es el documento del enfrentamiento con la concepción helenista del mundo, los cristianos se saben como no sometidos ya a la violencia de los elementos vencidos por Cristo (2,8.20a), a los poderes y otras potestades del mundo (2,15). Juan bosqueja, mediante la utilización de una terminología gnóstico-dualista, su propia concepción de la relación Dios-hombre-mundo. Con su idea, absolutamente no griega, del amor de Dios a este mundo, que ha enviado al mundo a su propio Hijo (3,16), no para juzgarle, sino para salvarle (3,16s.; 12,47), que es el «Cordero de Dios» que quita el pecado del mundo (1,29; cf. 1 Jn 2,2), las reflexiones de la teología joanea giran en torno a esta Palabra llegada en la carne como la crisis última y definitiva del mundo. El mundo de los hombres, que quiere ser y existir sólo desde sí y para sí mismo, es calificado de «tiniebla» y «mentira», expresiones con las que se define la esclavitud de su vida y sus acciones arbitrarias. En el testimonio que Jesús da de sí mismo a través de sus palabras y sus señales y en su autoentrega hace accesible a este mundo su vida («la vida se ha manifestado», 1 Jn 1,1), así como la luz y la verdad como la realidad válida y no distorsionada. Este suceso es el acontecimiento último y definitivo para el mundo, una especie de suma escatológica (cf. 12,31: «Éste es el momento de la condenación de este mundo; ahora el jefe del mundo será arrojado

fuera»). La ↗ parusía de Jesús no es ya vista como el drama cósmico del futuro sino que la Pascua, Pentecostés y la parusía son ya realidades presentes. En el encuentro con Jesús, que ha vencido al mundo (16,33), tiene el creyente participación en su victoria (1 Jn 5,4s.).

◆ Bibliografía: F. M. Braun, «'Le monde' bon et mauvais dans l'Évangile johannique», VieSpS 89 (1953), págs. 15-29, 580-589; G. von Rad, «Aspekte alt. Welt-Verständnisses», EvTh 24 (1964), págs. 57-63; H. Schlier, *Welt und Mensch nach dem Johannes: Besinnung auf das NT,* Fr 1964, págs. 242-253; W. Schrage, «Die Stellung zur Welt bei Paulus, Epiktet und in der Apokalyptic», ZThK 61 (1964), págs. 125-154; F. Mussner, *Christus und die Welt nach dem NT: Praesentia salutis,* D 1967; *Das Verständnis von Welt und Mensch im NT und im griechentum: Glauben und Vestehen,* vol. 2, Tu [5]1968, págs. 59ss. (Traduc. castellana: *Creer y comprender,* Ma 1974-1976).

Karl Matthäus Woschitz

Mundo subterráneo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

A diferencia de la literatura de su entorno, el Antiguo Testamento sólo ofrece una descripción fragmentaria del mundo subterráneo. No es la morada de divinidades o de poderes numinosos, sino el espacio de la lejanía de Dios. Yahveh es Dios de los vivientes y (al principio) el mundo subterráneo no cae bajo su esfera de influencia. La fe de Israel se concentra sobre todo en el dominio de Dios sobre este mundo, en la existencia de Israel como pueblo de Dios y en su camino a través de la historia. A partir de la experiencia de la ↗ muerte como interrupción de la vida, se formula la pregunta del destino de los fallecidos. Su morada es, en un primer momento, el sepulcro (Is 22,16) como lugar de la descomposición, y luego, como último lugar de destino, el mundo subterráneo en el que los muertos «se reúnen con sus padres» (Gn 25,8.17; 49,29.33). El término central para el mundo de los muertos שְׁאוֹל *[šᵉʾôl]*, LXX ᾅδης) tiene una etimología discutida, pero las expresiones paralelas y los sinónimos vinculados al שְׁאוֹל precisan claramente su significado: cisterna (Sal 30,4), fosa (Jon 2,7; Sal 16,10), reino de los muertos (Prov 15,11; Sal 88,12), tumba (Sal 88,12), tinieblas o sombras (Sal 88,13), abismo (Jon 2,4; Sal 88,7), mansión de la muerte (Prov 7,27), país sin retorno o del olvido y el silencio. De donde se sigue que el mundo subterráneo parece ser un lugar en la profundidad de la tierra, una especie de «tumba primigenia». Los muertos son despedidos y olvidados por Dios (Sal 88,6,11s.) y no pueden alabar a Dios (Is 38,18; Sal 6,6; 115,17). Habitan en el polvo y llevan una vida apagada, como sombras. La conexión del mundo subterráneo con el motivo del mar y del abismo

primordial le añade además rasgos del ↗ Caos situado fuera de la creación. Las connotaciones negativas del mundo subterráneo llevan, sobre todo en el ámbito de las oraciones, a expresar la desdicha, la enfermedad y la amenaza con términos de este campo semántico (Sal 30,4; 89,49). En el fondo subyace una visión de la muerte y del mundo subterráneo que los concibe como magnitudes dinámicas y cuyo dominio repercute en el Más Allá, por ejemplo como monstruo insaciable (Nm 16,30ss.; Is 5,14) y como cazador armado de redes (Sal 18,6; 116,3). En la súplica por la liberación se entrega el suplicante a la intervención salvadora de Yahveh. Esta intervención alcanza en la época paleotestamentaria tardía, bajo la influencia de la apocalíptica, también hasta el mundo subterráneo. Aquí, además del monoteísmo bíblico y de la consiguiente subordinación de todos los ámbitos –también el שְׁאוֹל– a la esfera del dominio de Dios Uno (1 Sam 2,6; Am 9,2) (Schmidt) se percibe la eficacia de los siguientes *theolegumena:* la ↗ justicia y la ↗ fidelidad de Dios a favor del piadoso (perseguido a causa de su fe), que se acredita justamente en la muerte; una confianza en Yahveh, procedente de la piedad de los ↗ *anawim*, como abogado defensor de los pobres; la esperanza en una indestructible comunión de vida con Yahveh que se mantiene en pie frente a y en la muerte y salva del mundo subterráneo (Sal 16; 22; 49; 73). Mientras que al principio el mundo subterráneo es considerado como lugar de descanso para todos (excepción: Henoc y Elías, arrebatados antes de la muerte y preservados del mundo subterráneo, y en la literatura postbíblica también Moisés [¿y Aarón?]), sin distinguir entre buenos y malos, en la época paleotestamentaria tardía aparece una diferenciación entre una estancia para los justos (Dn 12,2; Sab 3,1ss.; 5,15ss.) y otra para los pecadores (Sab 4,19). El mundo subterráneo acaba por convertirse al fin en un lugar enteramente negativo de castigo para los impíos y los pecadores. (↗ Hinón, Valle de, ↗ Infierno).

◆ Bibliografía: ThWAT 7, págs. 901-910 (L. Wächter); Bill 4, págs. 1016-1165). • P. Dhorme, «L'idée de l'au delà dans la religion hébraïque», RHR 123 (1941), págs. 113-142; R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'AT,* Neuchâtel 1956; Th. Podella, «Grundzüge alt. Jenseitsvortellungen», BN 43 (1988), págs. 70-89; W. H. Schmidt, *Atl. Glaube,* Nk [8]1996, págs. 417-427; G Eberhardt, *JHWH und die Unterwelt: Spuren einer Kompetenzausweitung JHWHs im Alten Testament,* Tu 2007.

Franz Sedlmeier

2. Nuevo Testamento

La concepción neotestamentaria del mundo subterráneo (en griego casi siempre ᾅδης, hades, más raras veces ἄβυσσος, *abyssus*), empalma con las concepciones paleotestamentarias de שְׁאוֹל traducido casi siempre en los LXX por ᾅδης. El mundo subterrá-

neo es, por consiguiente, en primer término, la morada de los muertos alejada de Dios, aunque no un lugar de castigo (cf. Hch 2,27.31 = Sab 16,10; Mt 16,18; Ap 1,18; 20,13s.). También en Lc 10,15 par. Mt 11,23 se ha elegido el concepto del hades para expresar la máxima distancia de Dios. Sólo en Lc 16,23, en el relato del rico Epulón y el pobre Lázaro, se le presenta como lugar de castigo (¿provisional o definitivo?) de los pecadores. En el Apocalipsis se advierte perfectamente que en el Nuevo Testamento se considera el hades como estancia temporal de los muertos hasta el día del juicio final, aunque aquí se ha recurrido a concepciones mitológicas. El hades y la ↗ muerte aparecen personificados y, por regla general, se les menciona juntos. Reciben de Dios un poder limitado (Ap 6,8). En la resurrección devuelven a los muertos y son a su vez definitivamente aniquilados en el lago de fuego (20,13s.). En el mundo subterráneo, los muertos depositan su esperanza en la fe en Cristo, que posee las llaves del hades (1,18). Sólo los muertos que no pueden superar el juicio pasan al lugar de la muerte eterna (20,15). Según Mt 16,18, Pedro es la roca que forma el fundamento apostólico de la Iglesia y cierra además las puertas del mundo subterráneo, de modo que la Iglesia queda a salvo de los poderes de la muerte. La imagen de las puertas del hades recurre a la concepción mitológica del mundo subterráneo a modo de fortaleza (cerrada) (cf. Ap 1,18). ἄβυσσος designa originariamente el mundo subterráneo en su totalidad, subdividido en hades y gehena (↗ Hinón, Valle de). En la apocalíptica judía, el abismo es la cárcel de los demonios castigados. Esta concepción marca también la mayoría de los pasajes neotestamentarios. Se halla al fondo de Lc 8,31, donde los demonios suplican a Jesús que no les destine al abismo, y de todos los pasajes del Ap (9,1.2.11; 11,7; 17,8; 20,1.3). En Rom 10,7, el término *abyssus* señala en general el mundo de los muertos, del que no es necesario hacer subir a Cristo, porque fue resucitado, de modo que ahora está, en el kerigma, cerca de todos los que creen en él.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 146-150 (J. Jeremias); EWNT 1, págs. 8ss. y 72s. (O. Böcher); AncBD 3, págs. 14s. (R. Bauckham).

Lothar Wehr

Muratori, Fragmento (o Canon) de

Catálogo de escritos cristianos (neotestamentarios), descubierto por L. A. Muratori en una colección de códices del s. VIII, en la Biblioteca Ambrosiana de Milán, en parte mutilado, publicado por vez primera (con algunos fragmentos menores en cuatro manuscritos de los siglos XI y XII de Montecassino) el año 1740, con anotaciones acerca de los autores de los escritos, de sus destinatarios, de su ocasión, finalidad y autenticidad y detallados criterios para su

aceptación o su rechazo. Redactado a finales del s. II (posiblemente en Roma, a causa de la referencia al obispo Pío) por un autor desconocido, conservado únicamente en una mala traducción latina de un probable original griego, el Fragmento de Muratori, aunque carente de valor oficial, representa, frente a las inseguridades, con su pretensión de clasificación autorizada, un importante estadio en la historia de la formación del ↗ canon (con amplias coincidencias con Ireneo, Clemente de Alejandría y Tertuliano). Son parte integrante reconocida de la colección de la Escritura: los cuatro evangelios, según la secuencia Mt, Mc, Lc y Jn (atribuido al discípulo Juan), Hch (de Lucas), 13 cartas de Pablo (comenzado por la Carta a los corintios), Jud, dos cartas de Jn (una de ellas la 1 Jn), Ap. Faltan Heb, 1 y 2 Pe, una de las cartas de Jn y Sant. Se menciona, en cambio, Sab. Se citan, con valoración crítica: ActPe (con alusión a sus dudas), las cartas a los laodicenses y a los alejandrinos (heréticas, a pesar del nombre del apóstol), el Pastor de Hermas (valoración polémica, escrito no canónico debido a su origen postapostólico, pero autorizado como lectura privada). Se enumeran como escritos no admitidos, entre otros, los de Valentín y el Libro de los salmos atribuido a Marción.

◆ Bibliografía: *Texto:* H. LIETZMANN, *Kleine Texte,* vol. 1, B [2]1933; NTApo 1[6], págs. 27ss. • *Estudios:* HDG 1/3a (A. SAND); DBS 5, págs. 1399-1408 (G. BARDY); TRE 6, págs. 22-48 (bibliografía) (W. SCHNEEMELCHER). • N. A. DAHL, «Welche Ordnung der Paulusbriefe wird von murator. Kanon vorausgesetz?», ZNV 52 (1961), págs. 39-53; A. T. EHRHARDT, *The Framework of the New Testament Stories.* Manchester 1964, págs. 11-36; J. BEUMER, «Das Fragment Muratori und seine Rätsel», ThPh (1973), págs. 534-550; H. BURKHARDT, «Motive und Massstäbe der Kanonsbildung nach dem Canon Muratori», ThZ 30 (1974), págs. 207-211; B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament,* O 1987; G. M. HAHNEMANN, *The Muratori Fragment and the Development of the Canon,* O 1992.

Hans-Jürgen Findeis

MÚSICA

a) En las *concepciones veterotestamentarias,* la música es una de las realizaciones existenciales del ser humano y de Israel y está presente, por tanto, en todas las circunstancias de la vida. La música profana (cantos de guerra y de victoria, de tristeza y lamentación, cantos festivos y de trabajo) no es específica del estatus ni del sexo y desempeña diversas funciones. Junto a ella y por encima de ella se encuentra la música sacra. Aunque no es posible establecer de antemano una estricta separación entre la música cultual y la no cultual, el sentido único de la música sacra es la manifestación de veneración, admiración

y gratitud a Yahveh como creador y guía de la historia. En este sentido, las expectativas estéticas de la música tienen, en general, una importancia secundaria. Y lo mismo cabe decir de su acompañamiento instrumental, al que se le adscribe una función de segundo rango. Por consiguiente, los textos apenas proporcionan información acerca del problema de la exacta identificación y de la clase de los instrumentos músicos. La música sacra de la época primitiva era espontánea y movida por la inspiración profética y desarrolló en los santuarios locales y, más tarde, y de forma acentuada, en el templo, sus leyes propias, de las que en la época postexílica, y por el camino de la retroproyección, se consideró iniciador y organizador a ↗ David (institución y función de los músicos profesionales, invención de los instrumentos, texto poético de los cantos cultuales). El hecho de que con la renovación postexílica del culto también la música se viera fortalecida puede radicar en que tanto ella como sus ejecutores adquirieron una creciente importancia como portadores de la preservación y de la transmisión del depósito de las creencias.

b) En el *Nuevo Testamento* la música desempeña un papel de mucha menor trascendencia y en ningún caso adquiere una significación nueva. También aquí existe la música profana (cantos de alegría y festivos, cantos infantiles, a veces acompañados de danzas) y la música sacra (cantos de tristeza y lamento y, como centro de gravedad, cantos de alabanza). Es comparativamente frecuente el empleo de la idea de la música, sobre todo de la instrumental, en metáforas y alegorías. Permiten extraer conclusiones sobre la música litúrgica Ef 5,19 y Col 3,16. En Heb 13,15 aparece el motivo veterotestamentario de la alabanza divina como sacrificio. En el centro de las menciones neotestamentarias de la música figura la que resonará con ocasión de la parusía y del juicio (especialmente Ap). Junto a la función predominante de señal, los instrumentos músicos y el canto sirven también para la glorificación de Dios por medio de los ↗ ángeles y de otras criaturas celestes.

◆ Bibliografía: MGG 7, págs. 225-232; EJ 12, págs. 554-566 (bibliografía); TRE 23, págs. 441-446 (bibliografía); NBL 2, págs. 855-858. • P. Casetti, «Funktionen der Musik und Gesang in der Bibel», FZPhTh 24 (1977), págs, 366-389; K. E. Grözinger, *Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüd. Literatur* (TSAJ 3), Tu 1982; H. Seidel, *Musik in Altisraelit. Unters. zur Musik-Geschichte und Musik-Praxis Altisraels anhand bibl. und ausserbibl. Texte (Beitr. zur Erforschung des AT und des Antiken Judentums 12),* F 1989; G. Larrick, *Musical References and Song Texts in the Bible,* Lewiston 1991; T. C. Mitchell, «The Music of the Old Testament Reconsidered», PEQ 124 (1992), págs. 124-143 (bibliografía).

Gunild Brunert

Nabateos

(Nabateo *nbṭw*, griego Ναβαταῖοι) tribu semita árabe que alcanzó poder y prosperidad a través del comercio del incienso (desde Dedán hasta Gaza) y de los ingresos obtenidos por el asfalto (mar ↗ Muerto). Mencionados por vez primera el 312 a.C. (asalto de los macedonios al baluarte de Petra). Se discute si ya han sido citados antes y dónde. Originarios del espacio arameo del golfo Pérsico (Graf), o tal vez por génesis interna a partir de una tribu árabe, o de la tribu de Quedar (Knauf), es problemática su vinculación con el paleotestamentario Nebayot (Knauf). – En 1 Mac 5,25; 9,35 se señalan las relaciones de buena vecindad entre los idumeos (↗ Edom; Kipro, madre de Herodes el Grande, era nabatea) y los judíos, aunque más adelante hubo guerras con los asmoneos y los herodianos por la disputa de regiones transjordanas. Aceptaron la monarquía, pero conservando estructuras tribales. Los monarcas fijaron su residencia en Petra. Aretas III (84-72 a.C.) fue también rey de Celesiria, con sede en Damasco. Sometida el año 63 a.C. por Roma (Pompeyo) a causa de intromisiones en las disputas por el trono entre los asmoneos, fue monarquía clientelar hasta finales del reino nabateo, el 106 d.C. (transformación en la provincia romana de Arabia). Pablo menciona (2 Cor 11,32) un etnarca de Aretas IV (9 a.C.-40 d.C.) en Damasco.

El originario género de vida nómada (beduinos camelleros) se transformó en sedentario en los centros comerciales. Se alzaron santuarios a lo largo de las rutas comerciales y sobre todo en la capital, Petra. Vivió una etapa de florecimiento en la era de Augusto. Alcanzó su máxima expansión territorial en el s. I d.C., cuando se extendía desde Auranitis meridional pasando por Moab y Edom, hasta Hegaz, el ↗ Négueb y el ↗ Sinaí. Se desarrolló una escritura nabatea propia (aunque sin literatura nabatea) a partir del arameo imperial (escritura monumental para las inscripciones y cursiva en los papiros), en la que se apoya la escritura árabe. El nabateo fue la *lingua franca* de los semitas de la región. Son características de Petra las fachadas funerarias monumentales excavadas en la roca.

◆ **Bibliografía:** G. Dalman, *Petra und seine Felsheiligtümer,* L 1908; J. Cantineau, *Le Nabatéen,* 2 vols., P 1930-1932; DBS 7, págs. 886-1017 (J. Starcky); A. Negev, «The Nabateans and the Provincia Arabia», ANRW 2/8 (1975), págs. 520-686; R. Wenning, *Die Nabatäer. Denkmäler und Geschichte,* Go-Fri 1987 (bibliografía); M. Lindner, *Petra und das Königtum der Nabatäer,* M [5]1989; D. F. Graf, «The Origines of the Nabateans», Aram 2 (1990), págs. 45-75; Th. Weber y R. Wenning, *Petra,* Mg 1997.

Robert Wenning

Nabot

(Hebreo נָבוֹת *[nābōt]*, «germen»). Según la narración de 1 Re 21,1-16*, surgida sin duda después del 721 a.C. como prosa artística crítica, pero que acoge y amplía en sentido deuteronómico-deuteronomista una tradición anterior (cf. 2 Re 9,26a; 1 Re 21,17-20bα*), Nabot de Yizreel se negó a vender al rey ↗ Ajab una viña de su propiedad, invocando el título jurídico de prohibición de enajenación de la herencia. Murió a continuación como consecuencia de un asesinato legal urdido por ↗ Jezábel, la tiránica esposa del rey.

◆ Bibliografía: AncBD 4, pág. 978; NBL 2, págs. 879s. ◆ R. Bohlen, *Der Fall Nabot*, Tréveris 1978 (bibliografía); F. I. Andersen, «The socio-juridical background of the Naboh incident», JBL 85 (1966), págs. 46-57; M. White, «Naboth's Vineyard and Jehu's Cup: The Legitimation of a Dinastic Extermination», VT 44 (1994), págs. 66-76.

Reinhold Bohlen

Nabucodonosor

(Hebreo נְבוּכַדְנֶאצַּר *[Nᵉbūkadnæ'zzar]*, en Jr y Ez también נְבוּכַדְרֶאצַּר *[Nᵉbūkadræ'zzar]*, LXX Ναβουχοδόνοσορ, en babilonio *Nabû-kudurri-uṣur*, «Nabu protegió al heredero»), nombre de dos reyes de ↗ Babilonia: Nabucodonosor I (h. 1123-1101 a.C.) y, sobre todo, Nabucodonosor II (605-562 a.C.), hijo y sucesor de Nabopolasar (625-605), fundador del Imperio neobabilónico (caldeo) (625-539) (↗ caldeos). Como conquistador de Jerusalén, que condenó al ↗ exilio babilónico a una parte de la población de Judá, es el monarca no israelita más importante del Antiguo Testamento. Impulsó, ya como príncipe corregente, la expansión neobabilónica cuando el año 605 quebrantó en Carquemis (cf. Jr 46,2) la resistencia de los egipcios, dirigidos por Necó, y les arrebató el corredor palestino, incluido Judá. Su marcha contra Egipto del año 601 se saldó con una derrota, lo que animó a Joaquín rey de Judá a rebelarse. En el curso de una campaña en Siria, Nabucodonosor forzó la capitulación de Jerusalén (597 a.C.), con la subsiguiente deportación a Mesopotamia del joven rey Jeconías y de la clase dirigente judía –entre ellos ↗ Ezequiel–, además del saqueo de los objetos de valor del templo y del palacio (2 Re 24,10-16; Jr 22,24-30). El nuevo rey, Sedecías, instalado en el trono por Nabucodonosor mediante juramento de fidelidad, se rebeló de nuevo contra Babilonia confiando en la ayuda de Egipto (Ez 17). Como respuesta, un poderoso ejército babilonio, a las órdenes del general Nebuzardán, acampó frente a Jerusalén y la tomó al asalto, tras un asedio de año y medio (587 a.C.). El templo y el palacio fueron saqueados y sistemáticamente arrasados. En Riblá, Nabucodonosor ordenó ejecutar a los altos cargos, degollar, en presencia de Sedecías, a sus hijos,

arrancarle a él los ojos y conducirlo a Babilonia encadenado con una doble cadena de bronce. También fueron deportadas nuevas capas de la población. – Aparte sus numerosas campañas militares, Nabucodonosor destacó también como gran constructor (palacio con el parque conocido como los «jardines colgantes de Semíramis», renovación del zigurat Etemenenki y otros varios).

En el Antiguo Testamento, la preocupación en torno al problema teológico planteado por la victoria babilónica sobre Judá dio pie a varias y divergentes interpretaciones de la figura de Nabucodonosor. Según Jr 27s., fue Dios mismo quien entregó a Nabucodonosor el dominio universal sobre los hombres y los animales y, por consiguiente, sólo la sumisión a él garantizaba a los pueblos la permanencia y la existencia pacífica en su propia tierra. Posteriores añadidos subrayaron esta llamada divina al otorgar a Nabucodonosor el título de siervo de Dios (Jr 25,9; 27,6; 43,10). En conexión con esta idea, Dn 2-4 utiliza, en narraciones ahistóricas, a Nabucodonosor como el punto de arranque y la cumbre de una serie de soberanos de cuatro imperios mundiales de valor decreciente. En contraste con los tiránicos enemigos de Dios de la época helenista, Nabucodonosor reconoce al Dios de los judíos como supremo Señor y garantiza a su religión la protección oficial. En Jdt 2 aparece, en visión legendaria, como cabeza de un Imperio asirio postexílico universal y como representante suprahistórico de un paganismo hostil a Dios y osadamente violento.

◆ Bibliografía: J.-C. LEBRAM, *Das Buch Daniel,* Z 1984; D. J. WISEMAN, *Nebuchadrezzar and Babylon,* O 1985; H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel,* vol. 2, Go 1986; R. H. SACK, *Images of Nebuchadnezzar,* Selinsgrove 1991; A. SCHENKER, *Nebukadnezzar's Metamorphose von Unterjocher zum Gottesknecht: Text und Sinn im AT,* Fri 1991; NBL 2, págs. 914s.; P. COXON, «Nebuchadnezzar's Hermeneutical Dilemma», JSOT 66 (1995), págs. 87-98.

Hermann-Josef Stipp

NACIMIENTO

a) Aspectos generales. La generación y el nacimiento (hebreo ילד *[jld]*, griego γεννᾶν, τίκτειν) aluden al acto unitario del surgimiento de la vida. La mujer (cuya principal función es traer hijos al mundo, especialmente varones) da a luz con dolor (Gn 3,16), en posición encorvada (1 Sam 4,19) o «entre dos muelas de piedra» (Éx 1,16). Vecinas (1 Sam 4,20) o comadronas (Éx 1,15ss.) ayudan al parto. Según Ez 16,4 sigue a continuación: cortar el cordón umbilical, lavar al niño, frotarle con sal, envolverle en pañales (Lc 2,7), amamantarlo (su madre o la nodriza, Gn 21,7). La madre (Gn 29,32ss.; Lc 1,31) o el padre (Gn 16,15; Mt 1,21) ponen nombre al recién nacido (en

el Nuevo Testamento, en el contexto de la circuncisión: Lc 1,59; 2,21). Un sacrificio de purificación pone fin a la impureza cultual de la madre (Lv 12,1-8; Lc 2,22ss.).

Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo conocen relatos de nacimientos (algunos de ellos milagrosos), de hombres que tuvieron importancia en la historia de la salvación (Isaac, Moisés, Juan, Jesús – este último, adicionalmente, hijo de una de una virgen) y confirman la inclinación amorosa de Dios hacia Israel.

◆ Bibliografía: NBL 1, págs. 748-751 (W. Berg); C. Fontinoy, «La naissance de l'enfant chez les israélites de l'AT», ActOrBelg 2 (1979), págs. 103-118; *Segen für die Völker,* Wu 1987, págs. 332-343; ThWAT 3, págs. 633-639; ThWNT 1, págs. 664-674.

Hedwig Lamberty-Zielinski

b) Anuncios de nacimientos. En la Biblia aparecen anuncios de nacimientos que constituyen un género literario propio: Dios o un ángel se aparecen a una persona, le prometen un hijo, de ordinario para solucionar la falta de descendencia por causas naturales (esterilidad, edad, virginidad) y revelan el nombre que llevará y su significación historicosalvífica. En lo que respecta a la historia de las formas, estos anuncios deben derivarse de los antiguos oráculos de promesas de un hijo (1 Sam 1,17; 2 Re 4,16). En cuanto relatos de epifanías, se insertan en las narraciones de milagros. Su sentido más profundo se encuentra en la revelación y el reconocimiento de la misión divina y en la significación historicosalvífica del hijo prometido (Gn 12,1ss.; 15,4; 16,10ss.; 17,15-22; 18,10-15; Jue 13,2-5). En 1 Re 13,1ss.; Is 7,14-17 el género del nacimiento se distancia para convertirse en oráculo profético de castigo. El Immanuel («Dios con nosotros») nacido de una virgen (LXX) de Is 7,14 pasa a ser en Mt 1,18-25 señal salvífica que se cumple en Jesús. – Los anuncios de nacimientos de Lc 1 están construidos como ampliaciones y como signos de confirmación frente a objeciones a partir de relatos de nacimientos y vocaciones del Antiguo Testamento. Y así, Juan Bautista es llamado a profeta desde el vientre de su madre (Is 49,1; Gál 1,15) y a Jesús se le reconoce como el Hijo de Dios engendrado por el Espíritu Santo (Mt 1,18-25).

◆ Bibliografía: G. Lohfink, *Jetzt verstehe ich die Bibel,* St [13]1986, págs. 108-120; T. Kaut, *Befreier und Befreites Volk,* F 1990, págs. 109-122; R. Legrand, «L'arrière-plan neotestamentaire de Lc 1,35», RB 70 (1963), págs. 161-192; R. E. Brown, *El nacimiento del Mesías,* Ma 1982; NBL 1, págs. 751ss. (D. Zeller).

Thomas Kaut

Nacimiento de Cristo

Los relatos del nacimiento de Jesús de Mt y Lc tienen analogías en el Antiguo Testamento judío y en la

historia general de las religiones. El género literario «homología narrativa de Cristo» (H. Schürmann) es el que mejor describe la interconexión entre problemática histórica, finalidad kerigmática y relato popular edificante.

La crítica se centra en los problemas de la fecha y la localización. La mención de Herodes I como testigo contemporáneo (Mt 2,1; cf. Lc 1,5) obliga a hacer retroceder las fechas al menos cuatro años respecto de la cronología moderna. Los intentos de cálculo a partir de la mención de la estrella en Mt 2,2.9s. y de la constelación de astros astronómicamente comprobada el año 7/6 a.C. no tienen ningún valor probativo, dado el carácter metafórico del cuadro bíblico. El dato impreciso de Lc 3,23 sobre la edad de Jesús cuando inició sus actividades públicas («unos 30 años»), combinado con las informaciones sobre Juan Bautista de Lc 3,1 (el año 15 de Tiberio, es decir, aproximadamente el 28 d.C.), podrían situar la fecha del nacimiento de Jesús unos pocos años *ante Christum.* No es posible una fijación cronológica exacta en el sentido moderno de la palabra. Mayor gravedad revisten las imprecisiones respecto del lugar de nacimiento, porque el nombre de Belén (Mt 2,1; Lc 2,4) está vinculado a pretensiones cristológicas. Es verdad que Mt y Lc concuerdan en los datos sobre el lugar del nacimiento, pero discrepan en la posición asignada a Nazaret (¿lugar de residencia, campamento de refugiados?). Si se tiene en cuenta el empadronamiento –históricamente no verificable– ordenado por Augusto con fines impositivos en el tiempo en que Quirinio era gobernador de Siria (Lc 2,1ss.), y la difundida denominación de «Jesús el nazareno» o «el nazoreo», así como la información sobre Nazaret como su localidad natal (Mc 6,1 par.), habría que calificar el nacimiento en Belén como motivo mesianológico de la exposición. Las divergencias históricas y los componentes teológicos tienen su peso, pero ninguna fuerza demostrativa concluyente. A diferencia de Nazaret, el nombre de Belén mantiene una conexión directa con el relato del nacimiento. Las dificultades, que no deben ignorarse, para la fijación del lugar del nacimiento no pueden cuestionar la afirmación nuclear de que «Jesús es el Mesías del linaje de David» (cf. Rom 1,3). Historia de la ↗ infancia de Jesús.

◆ Bibliografía: W. Trilling, *Fragen zur Geschichlitkeit Jesu,* D [2]1987, págs. 71-82; A. Vögtle, «Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte», BiLe 11 (1970), págs. 51-67; J. Daniélou, *Los evangelios de la infancia,* Ba 1969; R. Laurentin, *Les Évangiles de l'enfance du Christ. Vérité de Noël au-delà des mythes,* P 1982; W. Kirtschläger, «Die Geburt Jesu von Nazaret (Lk 2,1-20)», ThPQ 131 (1983), págs. 329-342.

Josef Ernst

Nag Hammadi

Estación de ferrocarril en el curso superior del Nilo, 595 km al sur de El Cairo y 127 km al norte de Luxor. A unos 11 km al noroeste de Hamra Dom, un grupo de *fellah* descubrió en 1945 una tinaja con 13 códices en papiros en parte mal conservados, que abarcan cerca de 1.200 páginas de 52 escritos diferentes, 42 de ellos desconocidos hasta entonces, en lengua copta (NHC). Se trata fundamentalmente de traducciones de textos griegos, redactados en su mayoría en los s. II o III d.C.

◆ Bibliografía: *Ediciones: The Facsimile edition of the NHC,* editado por la República Árabe de Egipto-UNESCO, 12 vols., Le 1972-1984. • *Ediciones en curso:* NHS (con traducción inglesa); BCNH (con traducción francesa); NHL completa (en inglés); W. Foerster (dir.), *Die Gnosis,* vol. 2, Z [2]1995 (selección de textos); J. M. Robinson, *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi,* Quebec-Lv 1981, págs. 21-58.

Klemens Scholten

Nahún

El libro de Nahún, que ocupa el séptimo lugar en el Libro de los Doce profetas, es atribuido, en la inscripción, al profeta נַחוּם *[naḥūm]* («consolador», en el supuesto de que se trate de una forma abreviada de *NḤM-YH/EL*, «Yahveh/El consuela»), de Elcós. No se ha podido identificar hasta el día de hoy su lugar de nacimiento (¿Judá?). El profeta desarrolló su actividad en el tiempo comprendido entre el 663 (en 3,8 se menciona la caída de No Amón [Tebas]) y el 612 a.C. (conquista de ↗ Nínive), y más concretamente (cf. 2,14; 3,5; 3,16-19), en la época de decadencia del poder de Asiria, tras la muerte de Asurbanipal (669-631 a.C.) Durante todo aquel periodo de tiempo, Judá fue un reino vasallo. La tiranía asiria, que al parecer aún no había llegado a su fin (2,13; 3,1.4.16), unida a las tendencias sincretistas bajo Manasés (2 Re 21), sembraban dudas entre los fieles acerca de la guía de la historia de Yahveh. Pero la concentración de los discursos de Nahún en el colapso de Asiria no es indicio de una profecía salvífica vengativa de tinte nacionalista, sino expresión de la certidumbre de fe de que Yahveh, como soberano supremo del mundo, ha puesto final a la autoglorificación de Asur. En esta óptica, Nahún prolonga la línea de la visión profética de la historia acerca de un paganismo hostil a Dios (Is 10,5-15).

Como la doble inscripción insinúa, los tres capítulos de que consta el libro carecen de unidad literaria. La inscripción va seguida, en 1,2-8, de un himno alfabético acróstico, reelaborado para adaptarlo a la situación de la época postexílica sobre la venida de Yahveh para castigar y salvar, que presenta el castigo contra Nínive descrito a continuación como la apertura de los aconteci-

mientos del fin de los tiempos. La disputa de 1,9-2,3 acerca de la implantación de la guía divina en la historia desemboca en la invocación del mensajero (2,1), que promete a Judá/Jerusalén la aniquilación de los enemigos y el restablecimiento de un Gran Israel (2,3). No puede excluirse aquí una reelaboración en el sentido de las promesas de salvación deuteroisaianas. El discurso trimembre de castigo contra Nínive (2,4-14; 3,1-7; 3,8-19) se diferencia de 1,2-2,3ab por su configuración artística y sus rasgos políticos. Se acepta, en general, que esta parte reproduce el mensaje del profeta histórico Nahún teológicamente elaborado tras la caída de Nínive. En el Nuevo Testamento resuena el eco del mensaje de Nahún en la descripción de la prostituta Babilonia (Ap 17), que se orienta por el patrón de la descripción de la capital asiria.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* TH. ROBINSON (HAT), Tu ³1964; C. A. KELLER (Commentaire de l'Ancien Testament), Neuchâtel 1971; W. RUDOLPH (KAT), L 1975; A. DEISSLER (NEB), Wu 1984; B. RENAUD (Sources Bibliques), P 1987; K. SEYBOLD (ZBK), Z 1991. • *Estudios:* P. HUMBERT, «Le problème du livre de Nahoum», RHPhR 12(1932), págs. 115; H. SCHULZ, *Das Buch Nahum* (BZAW 129), B 1973; K. SEYBOLD, *Prophane Prophetie. Studien zu Buch Nahum* (SBS 135), St 1988; M. SWEENEY, «Concerning the Structure and Generic Character of the Book of Nahum», ZAW 104 (1992), págs. 364-377.

Renate Brandscheidt

NAÍN

(Griego Ναΐν, Vulg. Naim, del hebreo talmúdico נָעִים *[nāʿīm]*, «agradable», «delicioso», «encantador»). Según Lc 7,11 es el nombre de una ciudad (πόλις) de Galilea, ante cuya puerta resucitó Jesús al hijo único de una viuda. Identificada, desde el s. IV d.C., por los peregrinos cristianos con la actual aldea árabe Nain, 8 km al sureste de ↗ Nazaret, en la llanura de ↗ Yizreel.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 1000s.; NBL 2, pág. 897 (R. RIESSNER); G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu,* Gt ⁴1967, págs. 205ss.; D. BALDI, *Enchiridion Locorum Sanctorum,* Jr ³1982, págs. 341ss.

Paul-Gerhard Müller

NATÁN

(Hebreo נָתָן *[nātān]*, «[el Señor] ha dado»). Profeta que, en su condición de consejero de David, aprobó su proyecto de construcción del templo y le prometió una casa permanente (2 Sam 7,1-3.11b.16). Pero según un mensaje posterior del Señor (vs. 4-15*), las promesas tienen como destinatario a Salomón, que fue quien llevó a cabo la edificación. Tras el adulterio de David, Natán pronunció una dura sentencia que

afectaba a la persona misma del monarca (2 Sam 12,1-7a). En textos posteriores se acentúa el papel de Natán como profeta (vs. 7b-12). Figuró entre los testigos cuando ↗ Sadoc ungió a Salomón (1 Re 1,38ss.). Sus adversarios le acusaron de haber participado en una intriga contra Salomón (1 Re 1,11-31).

◆ **Bibliografía:** A. CAQUOT, «Brève explication de la prophètie de Natan (2 Sam 7,1-17», en *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles,* Nk 1981, págs. 51-69; G. H. JONES, *The Natan Narratives* (JSOT.S 80), Sheffield 1990; D. JANTHIAL, *L'oracle de Nathan et l'unité du livre d'Isaïe,* BZAW 343, B-NY 2004; M. AVIOZ, *Nathan's Oracle (2 Sam 7) and its Interprets,* Be 2005.

Georg Hentschel

NATANAEL

Este nombre (hebreo נְתַנְאֵל *[nᵉtan'el]*, testificado tanto en el Antiguo Testamento (Nm 1,8) como en el judaísmo temprano (Josefo, ant. XX,14), significa «Dios ha dado» o «don de Dios». En el Nuevo Testamento sólo hay un personaje con este nombre, en el evangelio de Juan. Se trata de un discípulo de Jesús, de ↗ Caná de Galilea (21,2), que formaba parte del grupo de los llamados de la primera hora y fue el primero en confesar la filiación divina de Jesús (Jn 1,45-49), pero que no es mencionado en las listas de los ↗ Doce de los evangelios sinópticos (Mc 3,16-19 par.), ni en la de los Hechos (1,13). En la tradición de la liturgia griega se le identifica con Simón Cananeo y, de manera generalizada, a partir del s. XVI, de forma preferente, pero secundaria, con ↗ Bartolomé.

◆ **Bibliografía:** J. A. STEIGER, *Berliner theologischer Zeitschrift* 9 (1992), págs. 50-72; NBL 2, pág. 903 (J. BEUTLER).

Rudolf Pesch

NAZARENO

↗ Nazireos, ↗ Nazoreo.

NAZARET

La aldea de Nazaret (343 m sobre el nivel del mar) se encuentra en la zona limítrofe de Galilea meridional, por encima de la llanura de Yizreel, al pie de Nebi Sa'in. El toponímico neotestamentario de Ναζαρέθ (del hebreo נַזְרַת *[nazrat]*, «torre de vigía», o נֵזֶרֶת *[nazæræt]* «brote», «germen», «flor») se ha conservado en el actual árabe *en-nazira.* Los enterramientos testifican un asentamiento humano ya a finales del III milenio a.C. En la Edad del Hierro se registra una nueva ocupación *sobre* el campo de tumbas (¿poblamiento israelita?). Se han descubierto cerca de 20 sepulturas de los siglos II/I a.C. en el entorno de la aldea helenista-romana, documentada con cuevas(-vivienda), cisternas, canales, silos y presas. Fuera del Nuevo Testamento, la

localidad no aparece mencionada en ningún escrito griego o romano de la antigüedad hasta el s. III d.C. La localidad ha entrado en la historia como πατρίς (aldea natal) de Jesús (Mc 6,1). Fue el hogar familiar donde Jesús pasó su juventud hasta el inicio de sus actividades públicas, de modo que era llamado el nazareno o el nazoreo, y abandonado por él, en favor de ↗ Cafarnaún, en cumplimiento del dicho de que «a un profeta sólo lo desprecian en su tierra» (Mc 6,1-6).

◆ Bibliografía: DBS 6, págs. 318-333; NBL 2, págs. 909-912; NEAEHL 3, págs. 1103-1106; EJ 12, págs. 899-904. • G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gt [4]1967; W. BÖSEN, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu*, Fr 1985, pág. 97-145; H. HAAG, *El país de la Biblia*, Herder, Ba 1992.

Max Küchler

NAZIREOS

El texto final del Antiguo Testamento conoce dos tipos de nazireato (hebreo נָזִיר *[nāzīr]*. A un matrimonio sin hijos se le anuncia el nacimiento de ↗ Sansón como «nazireo de Dios desde el seno materno hasta su muerte» (Jue 13,3-7; 16,17): ↗ Samuel es suplicado y otorgado (1 Sam 1,11 [LXX y Qumrán].22-24.28, cf Jr 1.4s.). – La «*torá* del nazireato» (Nm 6,1-21) ritualiza un voto personal de nazireato por un espacio de tiempo limitado, durante el cual quedan prohibidas las bebidas alcohólicas, cortarse el pelo, los alimentos impuros y el contacto con cadáveres. Los nazireos tienen una especial cercanía con Dios («nazireo de Dios»: Jue 11,3.5.7; 16,17; «consagrado»: Nm 6,5.8), y están llamados a realizar cosas extraordinarias en el curso de su vida (Jue 13,1.5.24s.; 14,4; 16,28.30s.; historia de Samuel), a menudo en conexión con carismas, personas y procesos más conocidos (Am 2,11s.; Sirá hebreo 46,13; Gn 49,26; Dt 33,16; cf. Lv 25,5.11). El voto de nazireato fue practicado como ideal (ascético: Lam 4,7; 1 Mac 3,49) por Pablo (Hch 18,18) y en el seno de la comunidad cristiana (Hch 21,23s.26; 24,18). La historia lucana de la infancia recuerda antiguas figuras (Lc 1,15.31.35; cf. Mt 3,4 par.; 11,18; Mc 2,18). En el título Ναζωραῖος (Mt 2,23; Lc 18,37) confluyen los conceptos de nazireo y nazoreo.

◆ Bibliografía: M. TSEVAT, *Was Samuel a Nazirite?, 'Sha'arei Talmon'. FS S. Talmon*, Winona Lake 1992, págs. 199-204; NBL 2, págs. 901s. (bibliografía) (L. SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER); K. BERGER, «Jesus als Nasoräer/Nasiräer», NT 38 (1996), págs. 323-335.

Johann Gamberoni

NAZOREO

a) Los evangelios y los Hechos dan a conocer el origen de Jesús de ↗ Nazaret, además de con la determinación adverbial ὁ ἀπὸ Ναζαρέτ,

también con las aposiciones sinónimas Ναζαρηνός o Ναζωραῖος. Mc utiliza exclusivamente la primera fórmula (cuatro veces: por ejemplo 1,24). En Mt, Jn y Hch se recurre de forma consecuente a la segunda (12 veces en total; en Mt 2,23 no como aposición sino como sustantivo independiente). En Lc se encuentran las dos. – Hoy día se considera posible la derivación del gentilicio Ναζωραῖος a partir del arameo נְצוֹרַי *[nᵉṣōraj]* o de נָצְרַי *[nazᵉraj]* (Luz 131). En Mt 2,23 se explica la instalación de la sagrada familia en Nazaret con la cita reflexiva: «Se cumplió así lo anunciado por los profetas: que sería llamado Nazareno». La intención mateana es clara: El origen de Jesús acontece de acuerdo con las Escrituras, lo que demuestra que sucede por voluntad divina. Como quiera que no existe en el Antiguo Testamento ningún pasaje concreto con este sentido, Mt se contenta con una alusión genérica a «los profetas». Puede pensarse en Jue 13,5.7, donde los LXX traducen el concepto de consagrado a Dios (hebreo: נָזִיר *[nāzīr]* por Ναζωραῖος.

b) En Hch 24,5, en el judaísmo (p. ej., b'Avoda Zara 17a) y en la literatura patrística (p. ej., Tertuliano, adv. Marc. IV,8), a los cristianos se les denomina *nazoreos.*

c) Según Epifanio, haer. XVIII, existió una secta bautismal precristiana llamada de los *nazareos.*

◆ Bibliografía: THWNT 4, págs. 879-884 (H. H. SCHAEDER); EWNT 2, págs. 1117-1121 (H. KUHLI); NBL 2, págs. 908s. (R. RIESNER). ◦ E. ZUCKSCHWEDT, «Nazoraios in Mt 2,23», ThZ 31 (1975), págs. 65-77; U. LUZ, *Das Evangelium nach Mt* (EKK 1/1), Z ³1992, págs. 131ss.

Alfons Weiser

NEBÓ

(Hebreo נְבוֹ *[nᵉbō]*), montaña (árabe *ǧebel en-Nebā,* «monte de la altura») y ciudad *(ḫirbet el-Muḫayyit)* que domina desde el este la punta septentrional del mar Muerto. Zona de asentamiento de los rubenitas (Nm 32,38; 1 Cró 5,9) y, desde el rey ↗ Mesá, de los moabitas (KAI 181,14-18; Is 15,2; Jr 48,1; 22). No es probable que se identifique con el Nadabat de 1 Mac 9,37. Parece casual el parecido fonético con el nombre del dios mesopotámico Nebo/Nabû. En Nm 33,47 se ha introducido Nebó por influencia de Nm 22-24; en Dt 34 ha entrado redaccionalmente en el itinerario desde Egipto hasta el paso del Jordán (el nombre falta en Nm 33,48; los «montes Abarín» abarcan toda la ladera moabita de la montaña, pues *Ije-Abarim, ḫirbet 'Ai* está al sur de Kerak). Se consideraban pertenecientes al Nebó el puesto de vigilancia de la «cumbre del Pisgá» (Nm 23,14) y la «cumbre de Peor» (Nm 23,28, según Mittmann el actual *Rās el Mušaqqar,* al norte del *wadi 'Uyun Mūsā*). Desde el Pisgá contempló Moisés la Tierra prometida (Dt 34,1-3, texto probablemente redactado en común por P y círculos D). Las localidades mencionadas en Dt 34,3 pueden verse, en

efecto, desde esta cumbre; el v. 34,2 es «geografía teológica». – En los alrededores de la ciudad de Nebó han aparecido vestigios de asentamientos del Bronce Reciente, así como murallas y sepulcros de la primera mitad del primer milenio a.C.

◆ Bibliografía: Abel, *Géographie de la Palestine,* P 1933-1938, vol. I, pág. 63; vol. 2, págs. 64-65; AncBD 4, págs. 1056ss. (M. Piccirillo); M. Piccirillo, *The Mosaics of Jordan,* Ammán 1993, págs. 160-185.

Ernst Axel Knauf

Négueb

(Hebreo נֶגֶב *[nægæb]*, «tierra seca», «árida»), término frecuente en el Antiguo Testamento para designar el Sur. La región configura un triángulo situado al sur de Judea, con un ángulo agudo en el vértice de ↗ Elat y lados que se extienden hasta la franja de ↗ Gaza y la de ↗ Arabá. Al norte limita con la cuenca de Berseba, en la región montañosa central, al sur con la altiplanicie de Parán. Hubo asentamientos calcolíticos en Berseba y una gran ciudad en el Bronce Antiguo en ↗ Arad. Desde el Bronce Medio I se registró un desplazamiento de las poblaciones desde el Négueb medio hacia el norte, de modo que en el Bronce Reciente toda la cuenca oriental de Berseba ofrecía espacio de asentamientos para los nómadas. En el Hierro I surgieron en esta zona pequeños establecimientos abiertos y el territorio fue conquistado sobre todo por las tribus de Simeón, Yerajmeel y Amalec (↗ amalecitas). En la época de la monarquía aparecen reclamaciones judías sobre el territorio, afirmadas mediante fortificaciones hasta ↗ Cades Barnea (centro: Berseba). También se fortificó, finalmente, la frontera suroriental, frente a ↗ Edom. Hubo presencia edomita en el norte (santuario: Qitmit). Se han descubierto puestos caravaneros, con objetos cultuales, en *Kuntiled 'Ağrūd*, al sur (inscripciones con el nombre YHWH en Samaria y Temán, YHWH y su ↗ Aserá). Tras el colapso de Judá, el territorio fue ocupado por tribus árabes: Quedar, ↗ nabateos (ruta del incienso hasta Gaza) y se alzaron nuevos baluartes (centro: Oboda). En la época bizantina hubo un denso poblamiento, seguido de la decadencia, hasta los reasentamientos modernos.

◆ Bibliografía: M. Evenari y otros, *The Negev. The Challenge of Desert,* C (Mass.)-Lo [2]1982; O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z-Go 1982, págs. 138-367; I. Beit-Arieh, «New Light on the Edomites», BArR 14/2 (1988), págs. 28-41 (Qitmit); NEAEHL 3, págs. 1119-45 (N. Goring-Morris; R. Cohen; A. Negev) (bibliografía).

Robert Wenning

Nehemías

a) El portador de este nombre hebreo (נְחֶמְיָה *[neḥæmjā]*, «Yahveh con-

suela», o «Yahveh consuele») es el personaje principal del libro bíblico homónimo. Presentado como copero de la corte persa (Neh 1,11) y luego como *pæḥā* (= gobernador, con facultades poco aclaradas) de la provincia *jehūd* –independiente ya lo más tarde bajo el propio Nehemías– en la satrapía persa de la Transeufratina (Neh 5,14.8; 12,26; en 8,9 y 10,2 con el título de *tirsata*). Desarrolló sus actividades probablemente en la época de Artajerjes I (primera misión: 445-433 a.C.; segunda misión: [?, cf. *infra*], después del 433). Las dataciones posteriores son problemáticas. Junto con ↗ Esdras, llevó a cabo una reorganización global de la comunidad judía en el contexto de una más firme integración de la provincia occidental en el Imperio persa tras los disturbios de la primera mitad del s. v a.C. Según el testimonio bíblico, Nehemías fortificó el núcleo urbano de ↗ Jerusalén mediante la reconstrucción de la muralla y la ciudadela del templo (Neh 1-7; Si 49,13), aumentó la población de la ciudad (Neh 11) y puso en marcha varias reformas sociales y económicas (Neh 5). La segunda misión (Neh 13) estuvo dedicada a la reorganización del templo («purificación del templo»), la imposición de la observancia del sábado y la prohibición de matrimonios mixtos, aunque tal vez estos aspectos de la imagen de Nehemías no se consolidaron hasta la época macabea (cf. las analogías en 2 Mac 1s.).

b) El *libro de Nehemías* (que en sus orígenes formaba un solo libro, junto con el de Esdras) consta de dos partes paralelamente estructuradas: Neh 1-10 (construcción de la muralla y sometimiento a la *torá*) y Neh 11-13 (final de los trabajos de reconstrucción e implantación de la ley). El escrito utiliza diversos materiales: α) un relato en primera persona (Neh 1-7; 12s. [escrito de justificación y votivo], llamado «Memorial de Nehemías» a causa de la fórmula de oración de 5,19 y otros pasajes); β) listas de la población y del personal del culto (Neh 7; 11ss.); γ) descripción de la renovación de la alianza bajo Esdras y Nehemías (Neh [7,5/] 8,1-10,40). Se discuten tres *modelos de origen:* α) El libro, en su conjunto, es una ficción histórica del Cronista (para la relación de ese escrito con 1 y 2 Crónicas y para las fechas, ↗ Esdras); β) El «Memorial» es una inserción posterior, que establece una división respecto de la historia de Esdras (cf. Neh 8); γ) El «Memorial» es la parte fundamental del libro (y modelo para Esd 7-10), luego aumentada, en varias etapas, primero con Neh 7-10, luego con las listas del personal del culto; Neh 8 no es la continuación originaria del relato de Esdras. El libro acentúa la función de Jerusalén, de la *torá* y del templo como señales de identidad en una difícil situación política (Neh 9,36s.).

◆ **Bibliografía:** AncBD 4, págs. 1069ss.; TRE 24, págs. 242-246;

NBL 2, págs. 916ss. • U. KELLERMANN, *Nehemia,* B 1967; H. G. M. WILLIAMSON, *Ezra, Nehemiah,* Waco 1985; A. H. J. GUNNEWEG (KAT), Gt 1987; A. R. W. GREEN, «The Date of Nehemiah», *Andrews University Seminary Studies* 28 (1990), págs. 195-209; E.-M. LAPERROUSAZ (dir.), *La Palestine à l'époque perse,* P 1994; TH. WILLI, *Juda-Jehu-Israel* (Forchungen zum AT 12), Tu 1995; J. L. WRIGHT, *Rebuilding Identity: The Nehemiah Memoir and its Earliest Reader,* B-NY 2004; M. LEVERING, *Ezra and Nehemiah,* GR 2007.

Georg Steins

NICODEMO

El nombre griego Nicodemo (Νικόδημος), también testificado como judío (Josefo, ant. XIV, 37; bell. Iud. II, 451), sólo aparece en el Nuevo Testamento en Jn 3,1.4.9; 7,50; 15,39. Nicodemo, ἄρχων (es decir, consejero), fariseo y «maestro en Israel», mantiene un diálogo nocturno con Jesús (Jn 3,1-21) y se cuida, con ↗ José de Arimatea, de su entierro (Jn 19,38-42). No han llegado a resultados seguros los intentos por identificarlo con Naqdemon ben Gurion (también Buni) o con Naqqai de las fuentes judías.

◆ Bibliografía: LTHK[2] 7, págs. 975s. (R. SCHNACKENBURG); NBL 1, pág. 926 (J. BEUTLER); ANCBD 5, págs. 1105s. (J. PAULIEN). • J. M. BASSLER, «Nikodemus in the Fourth Gospel», JBK 108 (1989), págs. 635-646.

Klaus Scholtissek

NILO

(Hebreo יְאֹר *[je'or]*, egipcio *jrw*, «corriente», de ahí en los LXX ποταμός, fuera de la Biblia también Νεῖλος). Este río, el de más largo recorrido del continente africano (6.671 km), es, con su amplio lecho, inundado durante aproximadamente tres meses al año, hasta alturas no calculables, fue, para el antiguo Egipto, el donador de la vida, el configurador del paisaje y del orden del tiempo. La ausencia de sus inundaciones, que aportaba el fértil humus, era considerada, también en el Antiguo Testamento, como una catástrofe generadora de hambres y enfermedades (Gn 41; Is 19,5-10). Dado que las perturbaciones del Nilo implicaban una amenaza para los egipcios (Éx 4,9; 7,15ss.), el poder de disposición de Dios sobre el río significaba que tenía el dominio sobre Egipto (Jr 46,7s.; Ez 29,26; Zac 10,11 y otros).

◆ Bibliografía: ANCBD 4, págs. 1108-1116; NBL 2, pág. 928; LÄ 4, págs. 480-483; THWAT 3, págs. 385-390; C. PALANQUE, *Le Nil à l'époque pharaonique. Son rôle et son culte en Égyte,* P 1963; M. GÖRG, «Zur Identität des Pischon (Gen 2,11)», BN 40 (1987), págs. 11ss.; E. BRUNNER-TRAUT, *Die*

ägyptische Kultur am Nil. Der Nil, Bs 1993, págs. 121-240.

Christian Frevel

NÍNIVE

(Hebreo נִינְוֵה *[nînᵉwē]*, transcripción del nombre asirio *ninua* o *nina*), capital del Imperio neoasirio desde finales del s. VIII hasta el 612 a.C. Según Gn 10,11, la ciudad fue fundada por Nemrod. Para su epíteto de «la Gran Ciudad» (Gn 10,12), cf. Jon 1,2; 3,2s.; 4,11; Jdt 1,1. La legendaria grandeza de Nínive ha sido confirmada por las excavaciones: su superfecia abarcaba en el s. VII a.C. cerca de 664 hectáreas. También Diodoro Sículo y Estrabón confirman su importancia. Nahún (1ss.) y Sofonías (2,13ss.) anuncian el colapso de esta gran metrópoli, que fue durante mucho tiempo, como centro del poder asirio, para numerosos pequeños Estados y ciudades-Estado del Oriente Anterior, símbolo de violencia, crueldad y opresión. Aquí fijó su residencia Tobías, desterrado por los asirios (Tob 1,3.10) y aquí predicó el profeta Jonás (Jon 1,2; 3,1-4,11). En Mt 12,41 se menciona a los ninivitas como ejemplo de disposición a la penitencia. En el lugar de la antigua Nínive, al este del Tigris y frente a Mosul, hay hoy día un amplio campo de ruinas. Dentro de los límites de la ciudad antigua, que estaba circuida por una sólida muralla, se encuentran las colinas de Kujundshik al norte y de Nebi Junus al sur. La época de esplendor de Nínive se inició a finales del s. VIII, cuando ↗ Senaquerib (705-681 a.C.) la elevó al rango de capital y la adornó con espléndidos edificios. Asaradón (681-669 a.C.) y Asurbanipal (669-627 a.C.) prolongaron esta línea. Numerosos relieves de los palacios reales permiten lanzar una mirada a la vida de aquella época y aquella sociedad (guerra, caza, vestimenta cotidiana). Es importante la biblioteca de Asurbanipal, que contiene cerca de 2.500 tabillas de arcilla de variado contenido: cartas, tratados, oraciones, oráculos, astronomía, medicina, anales, derecho, geografía, filosofía, literatura, y proporcionan importante información sobre la literatura y la historia de Israel. Entre las obras literarias descubiertas en la ciudad destacan la epopeya de ↗ Gilgames, relato babilonio de la creación, la epopeya de Erra, el justo doliente («quiero alabar al señor de la sabiduría»), la teodicea babilónica y un diálogo pesimista. Las inscripciones de Senaquerib, Asaradón y Asurbanipal (casi siempre en forma de prismas) ofrecen algunas noticias sobre la historia de Israel. Nínive fue destruida el año 612 a.C. por una coalición de persas y babilonios. En Jdt 1,1 es la síntesis de la sede de un imperio universal hostil a Dios.

◆ Bibliografía: BHH 2, págs. 1315s.; DBS 6, págs. 480-506; PRE 18, págs. 635-643. • A. PARROT, *Ninive et l'Ancien Testament,* Neuchâtel-P 1955; ³1970 (traducción castellana: *Nínive y el Antiguo Testamento,*

Ba 1962); J. McGinnis, «Notes on Ninive», *Iraq* 52 (1990), págs. 63-73; J. M. Russell, *Senacherib's Palace without Rival at Ninive,* Ch 1991; S. Dalley, «Ninive after 612 BC», *Altorientalische Forschungen* 20 (1993), págs. 134-147.

Armin Schmitt

Niño

a) En el *Antiguo Testamento* los niños son don de Dios y expresión de su bendición, mientras que la ↗ esterilidad es una desgracia y una afrenta (Gn 30,1; 33,5; Sal 127s.). Son los padres quienes se ocupan de los niños, de su alimentación y educación, en los primeros años sobre todo la madre y más adelante, y en el caso de los hijos varones, el padre. El objetivo de la educación es preparar a los niños para la vida y la profesión y anclarlos en la tradición religiosa. Como medios educativos sirven el ejemplo, la enseñanza, la exhortación y, si es necesario, también los castigos corporales (Prov 22,15; 23,13). Los niños deben obedecer y respetar a sus padres. El cuarto mandamiento extiende el deber de cuidar de los padres hasta la ancianidad (Éx 20,12; Dt 5,16). El quebrantamiento grave de este precepto se castiga con la muerte (Éx 21,15.17). Las tradiciones sapienciales, coleccionadas sobre todo en Prov y Si, analizan como temas específicos la educación de los hijos y su comportamiento frente a sus padres.

b) En el *Nuevo Testamento* se confirma el precepto del decálogo de honrar y reverenciar a los padres (Mc 10,19 par.; Ef 6,2s.). No deben esquivarse con subterfugios los deberes de protección que de aquí se derivan (Mc 7,9-13 par.). En las ↗ Tablas domésticas se insiste en el deber de obediencia de los hijos frente a los padres y se exhorta asimismo a los padres a una prudente educación de los hijos (Col 3,20s.; Ef 6,1-4). En la literatura epistolar la niñez es un estadio de la evolución que los adultos han dejado ya a sus espaldas (1 Cor 13,11). En la tradición de Jesús, la niñez alcanza también la categoría de modelo de actitud para los discípulos. Así, en las discusiones entre éstos por cuestiones de rango, Jesús les pone demostrativamente un niño ante los ojos (Mc 9,33-37 par.). Reprende a los discípulos que querían mantener a los niños alejados de él. Promete a los niños el reino de los cielos y les presenta como modelo de la aceptación de este reino (Mc 10,13-16 par.). Sólo quien recibe el reino de Dios como los niños podrá entrar en él. Debe aquí tenerse en cuenta, entre otras cosas, que los niños se presentan ante Dios con las manos vacías y que dependen totalmente de la ayuda divina. Y justamente así es como sirven de modelo y se equiparan a los pobres de las bienaventuranzas a quienes promete Jesús el reino de Dios (Lc 6,20-23 par.).

◆ Bibliografía: ThWNT 5, págs. 644-650; BHH 2, págs. 947ss.; G. Haufe, «Das Kind im NT», ThLZ 104 (1979), págs. 625-638; EWNT 3,

págs. 9s., 817-820; TRE 18, págs. 156ss., 174s.; NBL 2, págs. 472s.; P. MÜLLER, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im NT,* Nk 1992.

Peter Dschulnigg

NOCHE

En la óptica de la teología de la creación, la noche (hebreo לַיְלָה *[lajlāh];* griego νύξ) es tiniebla creada, es decir, delimitada por el tiempo y el grado de densificación y, por consiguiente, «relativa». Del mismo modo que la tiniebla se enfrenta a la ↗ luz como a su oscuro par opuesto, así se enfrente la noche, como oscura contraposición, a la claridad del día y, al mismo tiempo, la complementa y forma, en el cambio con ella, el orden fundamental, cronológica y biorítmicamente articulado, del espacio-tiempo (Gn 1,5.14; 8,22). En perspectiva astronómica se halla bajo el signo de la luna y de las estrellas (Gn 1,16ss.; Sal 136,9). Mientras que en el reino animal la noche gobierna la ronda de las fieras (Sal 104,20), sirve a los hombres –cuyo tiempo propio de actividad es el día (de faena) (Sal 104,23)– como tiempo natural de descanso y sueño (Tob 2,9; 1 Tes 5,7). También el descanso «prescrito» fija limitaciones: la oscuridad nocturna impide ver y caminar y, por tanto, actuar (cf. Job 5,14; Jn 9,4; 11,10). Así pues, la noche como parte constitutiva de la tiniebla caótica de los orígenes es, en virtud de su propia esencia, ambivalente. Cuando la forma y el color, la conciencia y la voluntad, se hunden en la oscuridad, queda el campo despejado para poderes tanto inferiores como superiores: animalescos y demoniacos por un lado, místicos y espirituales por otro. Los «terrores de la noche» (Sal 91,5) tienen muchos rostros (cf. Job 4,13; 30,17; Is 34,14; Mc 14,33s. par.; 1 Re 3,19; Neh 6,10; Lc 12,20: cavilosidades, dolores, demonios nocturnos, angustia, muerte). La noche es el tiempo preferente para las acciones violentas (Jue 19,25; Abd 5; 1 Tes 5,2) y las empresas belicosas (p. ej., 1 Sam 14,36).

El hombre puede, con todo, procurarse en parte ayuda y protección vigilando o respectivamente apostando centinelas (p. ej., Neh 4,3.16s.; Mt 24,43 par.; Mc 13,34). Pero dado que en el peligro nocturno se condensa, en definitiva, la amenaza existencial del hombre, la protección plena sólo viene de Dios (Sal 127,1s.) que, en cuanto centinela y protector de su pueblo, nunca se entrega al sueño (Sal 121,3-6) y se encuentra por encima de las leyes de la noche (Sal 139,12; Zac 14,7). De donde se desprende que la noche es tiempo de oración para los creyentes: tiempo de gemidos y lágrimas (Sal 6,7; 22,3; 77,3), de anhelo de Dios (Sal 63,7; Is 26,9) e incluso de alabanza (Sal 119,62; cf. también Sal 19,3; Dn 3,71). La noche y la mañana son, por tanto, tiempos formales de oración (cf. 1 Cró 23,30), donde es la mañana la que tiene la preeminencia como tiempo salvífico (Sal 88,14; Mc 1,35 par.). Toda per-

severancia hasta la luz del día es, en el fondo, un afianzamiento en el Señor y, en definitiva, en la «redención abundante» (Sal 130,5ss.), en la que ya no habrá noche (cf. Ap 22,5).

Hay ya una manifestación de todo lo anterior cuando Dios se hace epifanía en las revelaciones nocturnas. Pueden acontecer en ↗ sueños (Gn 31,24; Mt 1,20s.), ↗ visiones (Gn 46,2; Hch 16,9) o bajo otras formas (Gn 32,23-31; Hch 27,23s.), también, y no en último término, como liberación de la cárcel (Hch 5,19; 12,6-11; 16,24ss.). La noche de la liberación por excelencia es la de la salida de Egipto (Éx 11s.), con el banquete pascual.

Se halla inserta en el círculo mágico de esta noche, según el testimonio neotestamentario, no sólo la Cena de despedida de Jesús y de institución de la eucaristía (Mc 14,12-25 par.; cf. 1 Cor 11,23), sino toda la pasión que, a través de la noche de la muerte, pasa a la mañana de Pascua (cf. Jn 20,1; Mc 16,2). Por este camino, el desolado tiempo del mundo ha entrado en su estadio final (Rom 13,12; 1 Tes 5,5). La noche en la que Nicodemo fue al encuentro de Jesús (Jn 3,2) representa, en la óptica joanea, la desdichada situación anterior a la entrada del cambio (potenciado en 13,30). A una con el acento escatológico (cf. Lc 17,34; Ap 3,3), se acentúa también en el Nuevo Testamento el rasgo parenético. Es a los pastores que vigilaban sus rebaños a quienes se les comunica en primer lugar la buena nueva (Lc 2,8-14). Vigilar y orar es la actitud propia del discípulo (Mc 13,33.35.37 par.; 14,34.37s.41 par.; Col 4,2; 1 Pe 4,7; 5,8; Ap 3,2s.), que, con la mirada puesta en el modelo Jesús (Mc 1,35; 14,35s. par.; Lc 6,12), y en unión creyente con él (cf. Jn 9,14; 11,9s.), puede resistir hasta que la llegada del «día del Señor» ponga fin a la noche.

◆ **Bibliografía:** ThWNT 4, págs. 1117-1120 (G. Delling); M. Meinertz, «Die 'Nacht' im Johannes-Evangelium», ThQ 13 (1953), págs. 400-407; A. Strobel, «In dieser Nacht (Lk 17,34)», ZThK 58 (1961), págs. 16-29; BL² págs. 1211s. (J. Nelis); ThWAT 4, págs. 552-562 (bibliografía) (A. Stiglmair); EWNT² 2, págs. 1181-1185 (P. G. Müller).

Otto Schwankl

Noé

(Antiguo Testamento נֹחַ *[noaḥ]*; Nuevo Testamento y LXX Νῶε; Vulg. *Noe*) es un nombre personal hebreo, derivado de la raíz נוח *[nwḥ]*, «descansar». Gn 5,29 ofrece una etimología popular tomada de נחם (*[nḥm]*, «consolar»). Noé es hijo de Lamec, uno de los descendientes de Caín (J) o de Set (P). Se le atribuyen tres hijos: ↗ Sem, ↗ Cam y ↗ Jafet. En Lc 3,36 se le enumera entre los antepasados de Jesús. Habla de él un corto inciso de Gn 9,18 (20-29), que le describe como «hombre de labranza» e inventor del vino, una tradición que J encontró ya dada y que ofrece, en el texto actual, el contexto

para la «maldición» que Noé lanza contra Canaán (9,25b) y la bendición de Set y Jafet. Pero, sobre todo, Noé es la figura principal del relato veterotestamentario del ↗ diluvio (Gn 6,5-9,17 [19]). La narración se basa en dos fuentes escritas, J y P, con algunos pequeños añadidos del redactor del Pentateuco. Al fondo de J y P hay tal vez, escritos anteriores. El material de la salvación del héroe del diluvio de la catastrófica inundación se halla en tres redacciones mesopotámicas y en fragmentos de Siria-Palestina y forma parte de los conocimientos generales paleoorientales de cuño sapiencial. En la tradición bíblica y en las redacciones de los textos veterotestamentarios J y P, este material –acuñado por la concepción bíblica de Dios y del hombre– se convierte en un relato de la salvación del justo Noé y de su familia, junto con los animales del ↗ arca, por medio de Yahveh/Dios, de entre una humanidad corrompida por la violencia que perece en el diluvio. Se inicia así, con Noé y su familia, una nueva época de la historia del género humano. De acuerdo con la promesa de Yahveh/Dios, esta humanidad descendiente del justo Noé nunca será ya aniquilada por Yahveh, por ninguna de las amenazas que penden sobre la creación (promesa de la conservación del mundo, cuya existencia no puede poner en peligro el hombre [J] o respectivamente nueva alianza, bendición de Noé por Dios y nuevos preceptos sobre los alimentos [P]). En Noé se hace ejemplarmente patente que lo último y determinante no es la condenación provocada por el pecado y la culpa del hombre, sino la salvación de Yahveh/Dios y el nuevo comienzo que Dios concede a la humanidad. Aquí encontró consuelo y esperanza Israel en la historia de sus catástrofes (especialmente la del ↗ exilio) y la sigue encontrando una y otra vez la humanidad. Ya en el Antiguo Testamento se inicia la posthistoria de las tradiciones de Noé: Ez 14,14.20; Si 44,17: el justo Noé; Is 54,9s.: preservación de la tierra; Jr 31,35ss.: alianza de Noé – nueva alianza. En el Nuevo Testamento se propone a Noé como modelo del hombre justo (2 Pe 2,5s.) y del creyente (Heb 11,7; 1 Pe 3,20; cf. Mt 24,37s. par.).

◆ **Bibliografía:** NBL 2, págs. 932s. (bibliografía); IDB 3, págs. 534ss. (bibliografía); AncBD 4, págs. 1123ss. • J. Chopineau, *Noé, l'homme universel,* Bl 1981; C. Westermann, *Genesis* vol. 1 (BK.AT 1/1), Nk ³1983; L. Ruppert, *Genesis,* vol. 1 (FzB 70), Wu 1992; H. Seebass, *Genesis,* Nk 1996. ↗ Arca, ↗ Enuma elis, ↗ Gilgames.

Friedrich Diedrich

Nombre

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) El vocablo hebreo שֵׁם (*[šēm]* 864 veces) puede designar tanto el nombre genérico o apellido *(nomen appe-*

llativum) como el nombre propio *(nomen proprium)* (cf. Gn 2,19s.). La fluida transición entre ambos se evidencia, entre otras cosas, por el hecho de que a muchos nombres propios se les asigna en el Antiguo Testamento significado (↗ etiología), razón por la cual en el nombre debe estar expresada, según la concepción veterotestamentaria, la esencia de la persona que lo lleva (cf. Gn 2,7; 3,20).

b) Una persona puede ser invocada, o se la puede hacer presente, mediante la mención de su nombre. La persona vive en su nombre (es recordada por sus descendientes, Gn 48,16; 1 Sam 24,22; Sal 72,17). Las buenas acciones de un hombre y el honor que se le tributa fundamentan su (buen) nombre y su gloria (Gn 12,2; 2 Sam 7,9.23; 8,13; Ez 16,14; cf. Gn 11,4; mala fama: Dt 22,14.19; Neh 6,13). La ley del ↗ levirato (Dt 25,5-10) intenta impedir que se pierda en Israel el nombre de un varón que muere sin dejar descendencia (Dt 25,5-10; cf. Nm 27,1-11; Rut 4,5.10; 2 Sam 14,7). Según 2 Sam 18,18; Is 56,5, también los monumentos desempeñan esta función. Mediante el «recuerdo» del nombre se establece retrospectivamente la comunidad (recuerdo de los muertos) o se la plantea en perspectiva de futuro (cf. Prov 22,1; Qo 7,1; Si 37,26; Is 66,22); se trata en este caso de una normativa característica de la historia de Israel creadora de identidad (↗ genealogía). El olvido («no recordar», Sal 34,7; Job 18,18) o la extirpación del nombre (Sof 1,4), produce el efecto contrario, a saber, la muerte (social) definitiva de su portador (Dt 29,19; Jr 11,19; Sal 34,17; 41,6; Prov 10,7; referido a un pueblo: Dt 7,24; 9,14; Jos 7,9; 2 Re 14,27; Is 14,22; Sal 9,6; 83,5).

c) Pueden poner el nombre al recién nacido tanto su madre (Gn 4,25; 19,37s.; 29,32-30,24; 38,4; Éx 2,10; Jue 13,24: 1 Sam 1,20; 4,21) como su padre (Gn 4,26; 5,3.28s.; 16,15; 21,3; 41,51s.; Éx 2,22; 2 Sam 12,24). Los elementos teóforos de los nombres pueden proporcionar información sobre las modalidades y la difusión de la praxis religiosa y más en especial sobre la piedad familiar (p. ej., la veneración de los antepasados) en Israel. Los cambios de los nombres de lugares (Gn 28,19; Nm 32,42; Jos 19,47; Jue 18,29) o de personas (por Dios: Abram/Abrahán: Gn 17,5; Sarai/Sara: Gn 17,15; Jacob/Israel: Gn 32,29; por el padre: Gn 35,18) se fundamentan en el derecho de soberanía o están a menudo vinculados a un cambio de soberano (2 Re 23,34; 24,17) o a una cesura en la biografía personal.

d) Dios es venerado mediante la invocación de su nombre (Gn 4,26; 12,8; 13,4; Miq 4,5). YHWH puede ser invocado y venerado en virtud de la revelación de su nombre (Éx 3,14s.; 6,2s.; 20,24; 34,5ss.). La prohibición de dioses extranjeros impide que Israel invoque a otras divinidades (Éx 23,13; Jos 23,7; Is 26,13). El *nombre* de Dios YHWH puede convertirse,

según la pronunciación y el sistema de referencia (politeísta, monolátrico, monoteísta), en *designación* de Dios («Adonai», en los LXX: Κύριος «Señor», ↗ tetragrama). Sobre todo en los textos tardíos, YHWH y su nombre son intercambiables (2 Sam 22,50; Is 24,15; 25,1; Sal 20,6; 29,2; 54,3; 145,1s.21; cf. «el nombre» para YHWH en la tradición judía). En el nombre de YHWH se puede bendecir (Nm 6,27; Dt 10,8; 21,5), maldecir (2 Re 2,24) o invocarle por su nombre (Lv 19,12; Dt 6,13; 10,20). Se amonesta frente al abuso del nombre de YHWH (Éx 20,7; Dt 5,11; Lv 19,12; 24,11.15s.). Los profetas verdaderos hablan en nombre de YHWH (Dt 18,19; Jr 20,9 y otros). En la teología deuteronómica-deuteronomista del Nombre la presencia de YHWH es interpretada como presencia de su nombre (Dt 12,5.11.21; 14,23s.; 16,2.6.11; 26,2; 1 Re 8,16.29; 2 Re 23,27 y otros).

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 935-963 (A. S. Van der Woude); ThWAT 8, págs. 122-176 (bibliografía) (F. Reiterer, H. J. Fabry); NBL 2, pág. 898 (bibliografía) (M. Görg); TRE 23, págs. 749-753 (bibliografía) (R. Liwak). • M. Noth, *Die israelitische Personen-Name in Rahmen der gemeinsemitischen Namegebung,* St 1928; J. J. Stamm, *Beiträge zur hebräischen und altorientalischen Namen-Kunde,* Go-Fri 1980; W. Vogels, *Dis-moi ton nom, toi qui m' apelle par mon nom. Le nom dans la Bible,* SciEsprit 33 (1981), págs. 73-92; M. Keller, *Untersuchungen zur deuteronomisch-deuteronomistischen Namen-Theologie* (BBB 105), Weinheim 1996.

Ludger Schwienhorst-Schönberger

2. Nuevo Testamento

Para el empleo del ὄνομα, el Nuevo Testamento se ciñe estrechamente a los usos del Antiguo, por ejemplo a propósito de la idea de la autorrevelación de Dios a través de su nombre (cf. Jn 17,6 con Éx 2,6s.), del envío en su nombre (cf. Jn 5,43 con Dt 18,18-22), en la petición por la santificación o la glorificación de su nombre (cf. Jn 12,28; Mt 6,9 con Sal 115,1), en la exhortación a invocar el nombre del Señor (Rom 10,13; Hch 2,21 con Jl 3,5). Quien invoca este nombre se salva (1 Cor 1,2), porque en él está encerrada la salvación (1 Cor 6,11; Hch 10,43) y es eficaz (Lc 10,17; Hch 3,6). Donde más sorprendente resulta ser la utilización del nombre es en el evangelio de Jn, donde aparece bajo la forma de una teología del nombre sin parangón que formula la economía salvífica de Dios. Así se advierte cuando en Jn 5,43 se dice que el Hijo ha venido ἐν τῷ ὀνόματι («en el nombre») del Padre, aludiendo al acto de la ↗ misión. De acuerdo con ello, puede decirse que el Hijo ejecuta sus obras, es decir, actúa como revelador, «en nombre del Padre» (Jn 10,25). Ambas afirmaciones se repiten, en lo que respecta al conte-

nido, aunque con una formulación algo divergente, en Jn 17. Lo determinante es que el hombre reconozca y acepte con la fe la oferta de la revelación (cf. Jn 17,6-8). Lo que importa, por consiguiente, es creer «en su nombre» (εἰς τὸ ὄνομα) (el nombre de Jesús, Jn 1,12) para tener vida (Jn 20,31), es decir, para participar en las nuevas dimensiones de la vida en la comunión con Dios (cf. Jn 17,11s.). Los creyentes presentan, pues, sus peticiones ante Dios «en el nombre» (de Jesús) y así son oídas (Jn 14,13s.), porque esta súplica está asentada en el acontecimiento de la revelación que abre la salvación y es aceptado en la fe, cuyo objetivo último es la glorificación de Dios (cf. Jn 12,28 con Jn 17,1b.4) y la salvación de los hombres. Ambas cosas se fundamentan en el bautismo, administrado en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 28,19). Hay también persecuciones διὰ τὸ ὄνομα (a causa del nombre», Jn 15,21; cf. Rom 2,24). El Nuevo Testamento se encuentra, tanto en el lenguaje como en la concepción, cerca no sólo del enunciado שֵׁם *[šēm]* del Antiguo Testamento, sino también de los textos gnósticos coetáneos (cf. los escritos de ↗ Nag Hammadi). El Nuevo Testamento rechaza de forma inequívoca la magia del nombre, frecuentemente testificada en papiros de encantamientos tanto griegos como romanos.

◆ Bibliografía: G. Delling, *Die Zueignung des Heils in der Taufe*, B 1961; F. G. Untergassmair, *In Name Jesu*, St ²1977; O. S. von Bibra, *Der Name Jesus*, Gladbeck ⁹1982.

Franz Georg Untergassmair

Nombres de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La utilización y la distribución de los nombres de Dios no fue tan sólo un criterio esencial para la distinción de las fuentes del Pentateuco, sino que tuvo también una importancia capital para la evolución de la historia de la religión bíblica, aunque son aquí muchos los aspectos todavía inseguros, sobre todo en lo que concierne a la época preestatal de Israel y a la religión de los patriarcas (así, p. ej., el valor exacto de los giros «terror de Isaac», Gn 31,42; «el fuerte de Jacob», Gn 49,24, o el origen y la antigüedad del nombre El-Sadday). אֵל *['ēl]*, nombre semita común de la divinidad, es también el nombre propio del dios creador principal del panteón cananeo y es empleado a menudo en el Antiguo Testamento como nombre propio, en diversas combinaciones, a modo de epíteto de Dios: «El Dios supremo אֵל עֶלְיוֹן *['ēl 'æljōn]*, el creador del cielo y de la tierra» (Gn 14,19), «Dios que me ve» (אֵל רֳאִי *['ēl rᵒ'ī]*: Gn 16,13), el «Dios todopoderoso (אֵל שַׁדַּי *['ēl šāddaj]*: Gn 17,1), «Dios Eterno» (אֵל עוֹלָם *['ēl 'ōlām]*: Gn 21,23), «Dios de la gloria»

(אֵל כָּבוֹד *['ēl kābōd]:* Sal 29,23) y otros. *El* es ampliamente intercambiable con *Elohim* (אֱלֹהִם *[ᵆlohīm]*) y *Elohá* (אֱלוֹהַּ *['ælōha],* sobre todo en Job, arcaizando, en labios de no israelitas). Con frecuencia, por ejemplo en la enumeración de los atributos divinos (Éx 34,6s.), El(ohim) es simplemente otra denominación para Yahveh, el nombre específico del «Dios de los padres, del Dios de Abrahán, Isaac y Jacob» que, según Éx 3,13-16, fue revelado por primera vez a Moisés. Yahveh como nombre de Dios, tal vez de origen madianita, se fue convirtiendo en medida creciente en el nombre exclusivo del Dios de Israel o respectivamente, y desde la perspectiva monoteísta, en el nombre único del Dios verdadero. Sus epítetos esenciales son «Señor» (אָדוֹן *['ādōn],* אֲדֹנָי *['adonāj]*) y «Rey» (מֶלֶךְ *[mælæk]*). Se evitó, como «pagano», el título de «Señor» (בַּעַל *[ba'al]*). יהוה צְבָאוֹת *[jhwh ṣᵉbā'ōt],* «Señor de los ejércitos») perdió más tarde terreno (no figura nunca, por ejemplo en Ez; Dt) por sus resonancias belicosas o astrológicas. A causa de su significación cúltica, el nombre de Yahveh se fue convirtiendo, de la mano del culto centralizado bajo Josías, en símbolo confesional y utilizado, por tanto, con creciente frecuencia, en nombres personales teóforos (↗ Elefantina). En la época exílica/postexílica, y a una con la creciente conciencia de la trascendencia divina, se aplica «el nombre» de Dios a Dios mismo, «para poner en él su nombre»: Dt 26,2 para significar su presencia.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 1001-1111; ThWAT 1, págs. 62-78, 259-279, 285-305; 3, págs. 533-554; 6, págs. 1078-1104; TRE 13, págs. 626-645. • T. N. D. Mettinger, *Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen,* Z 1978; A. Manaranche, *Des noms pour Dieu,* P 1981; A. Chester, *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim,* Tu 1986; M. Köckert, *Vatergott und Väterverheissungen,* Go 1988; P. Schäfer, *Der verborgene und offenbare Gott,* Tu 1991.

Günter Stemberger

2. Nuevo Testamento

a) El nombre de Dios que marca con su sello los escritos neotestamentarios es el de «Padre». α) Jesús toma su modo de dirigirse a Dios del uso confiado del lenguaje familiar (*abbá:* Mc 14,36 y seguramente al fondo de Mt 11,25s.) y enseña a los discípulos a utilizar este mismo nombre en la oración (Mt 6,9). Ya en la comunidad paulina se interpreta el empleo de ese nombre divino como consecuencia del bautismo (Rom 8,15; Gál 4,6). β) En el discurso de Jesús sobre Dios, «Padre» puede aparecer unido a pronombres diferenciadores (tu, vuestro, mi) para marcar diferencias en la relación con Dios y para complementarlas adicionalmente (p. ej., según el uso judío: «vuestro Padre en el cielo»: Mt 6,26). «Padre» puede aparecer unido con el título «Dios» (la relación a Dios como Padre se refiere a los creyentes o a Cristo Jesús: por ejemplo,

de una manera en Rom 1,7; Gál 1,4 y de otra en Ef 1,3 y otros).

b) En la estela del discurso kerigmático narrativo sobre Dios, se exponen y desarrollan los nombres de Dios de modo predictivo o descriptivo. A Dios se le nombra a través de sus acciones, sobre todo en giros participiales y relativos (p. ej.,: «el que lo resucitó de entre los muertos»: Gál 1,1; «de quien todo procede»: 1 Cor 8,6; «el que hizo el cielo y la tierra»: Hch 4,24; 14,15; cf. 17,24). Enlazando con este uso, se encuentran los correspondientes nombres divinos perifrásticos (p. ej.,: «el Salvador»: Tit 3,4; Jds 25 y otros; «Señor del cielo y de la tierra»: Mt 11,25 par.).

c) Como prolongación del nombre de Dios habitual en los LXX, aparece la denominación κύριος acompañada de algunas precisiones (p. ej., Mt 9,38: «señor [dueño] de la mies»; Mt 11,25 par.). La delimitación respecto de los correspondientes títulos de Cristo no siempre es clara.

d) En la tradición de las parábolas a Dios se le nombra, siguiendo los usos judíos, con títulos metafóricos (rey: Mt 22,1-14; propietario [de una viña]: Mc 12,1-12 y otros).

e) Se destacan como nombres de Dios algunos atributos divinos: Dios es el Uno (Rom 3,30; Gál 3,20; 1 Cor 8,4; cf. también Ef 4,6), Dios de los vivos (Mc 12,27 par.), el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob (Mc 12,26), el eterno (Rom 16,26), el invisible (especialmente Col 1,15). Este elemento característico de los nombres de Dios puede expresarse también por medio de genitivos (p. ej., Dios de la compasión: Lc 1,78; de la paz: Flp 4,9; del amor: 2 Cor 13,11).

◆ Bibliografía: TBLNT 2, págs. 601-608 (J. Schneider); EWNT 1, págs. 1ss. (H. W. Kuhn); TRE 13, págs. 647ss. (Ch. Demke); EWNT 2, págs. 346-352 (H. D. Betz); NBL 1, págs. 909-915 (E. Schweizer); BThW[4], págs. 274-279 (R. Schnackenburg) ◆ G. Delling, «Partizipiale Gottesprädikationen in der Briefen des NT», StTh 17 (1963), págs. 1-59; J. Jeremias, *Abba,* Go 1966, págs. 15-67; MySal 2, págs. 272-290 (J. Pfammatter) (trad. castellana: Ma 1969ss.); G. Kittel, *Der Name über allen Namen,* vol. 2, Go 1990, págs. 41-46.

Walter Kirchschläger

Novilunio

(Hebreo חֹדֶשׁ *[ḥodæš]*, rabínico *ro'š ḥodæš*, griego νουμηνία) es la denominación, en el lenguaje corriente, de la conjunción, repetida cada 29,5 días, del sol y la luna, fase de ausencia de luz inmediatamente anterior a la «nueva luz», cuando se hace visible por vez primera el hilo de la luna creciente (Si 43, 8; 1 Hn 78,6). El ignoto poder que se suponía al fondo de este fenómeno sedimentó más adelante en la veneración de la Luna, que se renovaba constantemente y era tenida, por tanto, como eterna (Sal 72,5.7; 89,38; símbolo de la resurrección, bSanhedrin

42a), y también en la concepción de que la Luna nueva ejercía misteriosas influencias sobre la naturaleza. La clara percepción y la regularidad del novilunio lo convirtieron en una medida adecuada para la fijación del calendario (Gn 1,14) y para marcar las fechas de las fiestas (Sal 104,19; cf. la *passah* y la fiesta de la primavera en Éx 13,4; 23,15; Dt 16,1), aunque ya en la Antigüedad entró en conflicto con el ↗ calendario solar. En la época preexílica se menciona a veces el novilunio a una con el ↗ sábado (2 Re 4,23; Am 8,5; Os 2,13; Is 1,13) – se discuten las consecuencias. Dado el origen pagano del día del novilunio, la dignidad de esta fiesta sólo fue valorada en el Antiguo Testamento como «de pasada»: ese día, el rey invitaba a su mesa a los altos mandatarios (1 Sam 20,5.18.24), se celebraba un sacrificio familiar (1 Sam 20,5) y se visitaba a los hombres de Dios (2 Re 4,23; el profeta Ezequiel predicó varias veces con ocasión del novilunio: Ez 26,1; 29,17; 31,1; 32,1). Es seguro que el novilunio contó, ya en la época preexílica, con sus propias ceremonias cúlticas (Is 1,13s.; Os 2,13; Am 8,5), aunque sólo los rituales exílico/postexílicos valoran este día junto con el sábado y las fiestas y establecen disposiciones específicas: descanso laboral (Lv 23,24), clamor de trompetas (Lv 23,24; Nm 10,10; Sal 81,4), asamblea cultual con sacrificios y oblaciones especiales (Nm 28,11-14; Ez 45,17; 46,6; Neh 10,34; 1 Cró 23,31; 2 Cró 2,3), apertura de la puerta oriental del atrio del templo (Ez 46,1), suspensión de los votos de ayuno (Jdt 8,6). En los tiempos mesiánicos, el día del novilunio es el momento del universal homenaje a Dios (Is 66,23).

En el Nuevo Testamento, Col 2,16 (cf. Gál 4,10) polemiza contra las prescripciones cúlticas de las fiestas, los novilunios y los sábados (cf. Os 2,13; Ez 45,17).

◆ **Bibliografía:** NBL 2, pág. 923 (B. Lang); DDD págs. 1098-1113 (B. B. Schmidt); DBS 6, págs. 620-645 (H. Cazelles); ThWAT 2, págs. 759-780 (R. North), 939-947 (R. E. Clements); 7, pág. 1052 (E. Haag); ThWNT 4, págs. 641-645 (G. Delling); AncBD 1, págs. 814-820 (J. C. VanderKam). • A. Caquot, «Remarques sur la fête de la néomenie dans l'ancien Israel», RHR 158 (1960), págs. 1-18; O. Heel y C. Uehlinger, *Göttinnen, Götter und Gottessymbole,* Fr 1992.

Heinz-Josef Fabry

Nuevo Testamento

a) Como denominación firmemente establecida de la colección de los escritos canónicos del primitivo cristianismo que configuran la segunda parte de la ↗ Biblia, la expresión está testificada en Clemente de Alejandría (strom. I, 5; V, 85,1; también IV, 134, 2s.) y Orígenes (comm. in Ioh. X, 28; cf. princ. IV 1), lo más tarde en el cambio del s. II al III. Ya

antes, Melitón de Sardes (muerto en 190) había hablado de los libros del «antiguo Testamento» (f. Eusebio, h. e. IV, 26,13s.).

b) La historia del concepto se remonta, con notables fluctuaciones, desde el latín *testamentum* (↗ testamento) al griego διαθήκη y al hebreo בְּרִית *[b^erīt]* (↗ alianza). En la esperanza en la «nueva» alianza de Dios (Jr 31,31-34; cf. Is 55,3; 61,8; Ez 16,60) se expresa la esperanza en la actuación gratuita e inmerecida de Dios en pro de la renovación creadora de la relación de Dios con Israel. Los escritos neotestamentarios asumen esta esperanza en la alianza en perspectiva cristológica (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; cf. Gál 4,24; Rom 11,27), donde Heb pone gran cuidado en destacar la diferencia entre el carácter transitorio de la acción de Dios en Israel y la validez escatológica última y definitiva del acontecimiento Cristo (Heb 8,7.13; 9,1.15.18). Pero en este contexto no se está aludiendo a los *escritos* bíblicos; *b^erīt y* διαθήκη se refieren aquí a la realidad salvífica creada por Dios en la que su pueblo puede vivir y en la que se debe acreditar. El posterior uso lingüístico ha sido preparado por Pablo, que en 2 Cor 3 no sólo contrapone la «nueva alianza» a la «antigua», sino que habla incluso de una «lectura del Antiguo Testamento», donde tal vez está pensando en la *Torá* como Escritura (3,14). Se abre, de todas formas, una gran laguna temporal y semántica respecto de la posterior utilización técnica del término. Tanto διαθήκη como *testamentum* se restringen a una significación jurídica en el sentido de disposición de la última voluntad (cf. Gál 3,15; Heb 9,16s.), cuando se les emplea como denominación de las dos partes de las Sagradas Escrituras. Orígenes (comm. in Ioh. V, 8; princ. IV, 2) y Agustín (retr. II, 4, 2) señalan expresamente la diferencia respecto del genuino uso lingüístico bíblico. De todas formas, esta denominación pasó a ser de uso generalizado en la Patrística.

c) Lo que el concepto de «Nuevo Testamento» establece en el marco de la Sagrada Escritura no es que el Testamento «antiguo» sea algo anticuado, superado o eliminado, sino algo que se da por supuesto como documento de fe normativo. Al mismo tiempo, el «Nuevo Testamento» refleja la idea de la «novedad» escatológica y del carácter indeducible y ya insuperable del acontecimiento Cristo del que él da testimonio. El par conceptual Antiguo Testamento-Nuevo Testamento muestra además, y mejor que todas las restantes alternativas, tanto la unidad plena de tensión como también el carácter definitivamente cerrado del canon de la Biblia cristiana.

◆ Bibliografía: E. Kutsch, *Neues Testament – Neuer Bund?* Nk 1978; E. Zenger, *Das erste Testament,* D 1991; W. Pannenberg y Th. Schneider (dirs.), *Verbindliches Zeugnis,* 2 vols., Go-Fr 1992-1995; Ch. Dohmen y

F. Mussner, *Nur die halbe Wahrheit?* Fr-Bs-V 1994; Ch. Dohmen y Th. Söding (dirs.), *Eine Bibel– Zwei Testamente,* Pb 1995.

Thomas Söding

Números

Nombre del cuarto libro del Pentateuco (LXX: Ἀριθμοί), tomado de la enumeración del pueblo descrita en los caps. 1-4. En la tradición judía se le llama «en el desierto» (בְּמִדְבַּר *[bemidbbar]*) en razón del escenario principal en que se desenvuelven los acontecimientos o «y dijo» (וַיְדַבֵּר *[wajedadbber]*), por la primera palabra del escrito. Situado ya de antemano como parte de un gran conjunto (↗ Pentateuco), el libro de los Números narra, en deliberado contraste con el libro del Éxodo, la marcha de Israel por el ↗ desierto, desde el Sinaí hasta la frontera de la Tierra prometida («estepas de Moab»). Entre ambos polos se desarrolla una narración histórica de singulares características, en la que alternan textos narrativos con otros legislativos, cuya secuencia no es fácil de desentrañar debido a la heterogeneidad de los materiales y a la diversidad de su contenido, a través del cual se trasluce un cuadro general de la situación de Israel de extremada complejidad.

No son menores las dificultades planteadas por el problema de la definición de la *estructura de la composición* del libro, tal como documenta la pugna entre las diversas propuestas de articulación (una estructura global dividida en tres secciones [así la mayoría de los comentaristas] o en dos [según Olson, Milgrom o Knierim]). Un atento análisis de las normas relevantes aplicables a la solución de este problema descubre la posibilidad de una estructuración mucho más diferenciada en este escrito (Douglas) (¿tal vez por analogía con la composición del libro del Éxodo?).

Si se entiende el *perfil teológico* de la forma final del libro (debida a una redacción postexílica) como sedimentación de una amplia reflexión sobre la naturaleza y la estructura de la nueva comunidad de Yahveh formada en las etapas del desierto (Nm 14,31ss.) para la vida en la Tierra prometida, entonces la polifonía de la imagen global bosquejada para el conjunto de Israel es, y no en último término, el resultado de una visión general, condicionada por la redacción, sobre tradiciones de muy diverso origen. Frente a una parte, no muy extensa, de información anterior al Escrito sacerdotal, que debe ser atribuida a JE con reelaboraciones deuteronomistas, la imagen del libro está determinada en gran medida, por material que se remonta, en el más amplio sentido, a P (P^g y P^s), o incluso a una etapa posterior.

◆ Bibliografía: AncBD 4, págs. 1145-1155 (bibliografía); NBL 2, págs. 945ss. • *Comentarios:* H. Cazelles, P 1958; M. Noth (ATD 7),

Go [4]1982; J. de Vaux (Sources Bibliques), P 1972; P. J. Budd (World Biblical Commentary 5), Waco 1984; B. A. Levine (AncB 4), NY 1993; H. Seebass (BK.AT 4), Nk 1993ss. • *Estudios:* P. Buis, «Les conflits entre Moïse et Israël dans Éxode et Nombres», VT (38 (1978), págs. 257-270; R. P. Knierim, *The Book of Numeri: Die hebräische Bibel und ihre zweifache Nach-Geschichte. FS R. Rendtorff,* Nk 1990, págs. 155-163; A. Schart, *Mose und Israel im Konflikt* (OBO 98), Fri-Go 1990; M. Douglas, *In the Wilderness* (JSOT.S 158), Sheffield 1993; R. P. Knierim y G. Coats, *Numbers,* GR 2005; U. Fistill, *Israel und das Ostjordanland: Untersuchungen zur Komposition von Num 21,21-36,13 in Hinblick auf die Entstehung des Buches Numeri,* NY-F-Be 2007.

Peter Weimar

Números, simbología de los

Los números encierran con frecuencia en la Biblia una significación simbólica. Así, Dios, en cuanto Uno, no necesita de mediador (Gál 3,19s.). El número 2 expresa la polaridad (p. ej., masculino-femenino) y la veracidad en el caso de un testimonio (Dt 17,6; 19,15; Mt 18,16; Ap 11 y otros). El 3 significa originariamente lo cerrado en sí, lo acabado y abarcable y de validez incondicional (Jos 18,4; Jon 2,1; Mt 12,40; Ap 4,8 y otros). El 4 remite al orden y la distribución (los cuatro puntos cardinales, los cuatro elementos, etcétera) y simboliza la plenitud y la totalidad (Gn 2,10-14; Ez 1; Ap 4,6.8 y otros). El 7, suma del 3 y el 4, señala, en cuanto que es el número de los planetas y de los días de la semana, totalidad y plenitud consumadas (Lv 25: el año séptimo como ↗ año sabático; Lv 23,6ss.: los siete días de duración de las fiestas). La ↗ genealogía mateana de Jesús está estructurada a través del número 7 (Mt 1,17ss.: $3 \times 14 = 3 \times 2 \times 7$; Lc 3,23-38 enumera 77 antepasados de Jesús). Este número 7 adquiere una singular importancia en Ap (55 veces). Las 7 comunidades representan a la Iglesia de Asia Menor y, en definitiva, a la Iglesia universal (Ap 2s.). Los 7 espíritus (1,4 y otros) señalan no el Espíritu Santo sino seres angélicos que anticipan las 7 trompetas (8,2) y las 7 copas (16,1). El rollo del libro con sus 7 sellos (Ap 5) contiene las disposiciones divinas para el fin de los tiempos. Los 7 cuernos del Cordero y sus 7 ojos (5,6) son símbolos de su poder y de su omnisciencia (cf. Zac 4,10). También al dragón, como contrapoder hostil a Dios, se le asigna, con sus 7 cabezas y 7 diademas, una plenitud de poder, aunque su eficacia es meramente destructiva (12,3s.). Con la expresión «un tiempo y dos tiempos y medio tiempo» (Dn 7,25; 12,7; Ap 12,14) se indica simbólicamente el último periodo del triunfo de los enemigos

sobre el pueblo de Dios en la época de la persecución bajo ↗ Antíoco IV (167-164 a.C.). De acuerdo con ello, también el tiempo de la Iglesia está delimitado e inmerso en tribulaciones, es el tiempo de la acreditación y de la testificación, en el que Dios está al lado de su pueblo (12,6.14). Deben excluirse las interpretaciones basadas en 3,5 como la mitad de 7, debido a sus variantes 42 meses (11,2), 1.260 días (11,3; 12,6) y el «poco tiempo» (12,12). El 10 es el símbolo de la totalidad cerrada, tanto en el Antiguo Testamento (p. ej., Éx 7-11: 10 plagas; Éx 20; Dt 5 ↗ decálogo) como en el Nuevo Testamento (p. ej., Mt 8s.: 10 relatos de milagros; 25,1-10: 10 vírgenes). En el Ap el número 10 delimita la plenitud del poder de las potencias hostiles a Dos (12,3: 10 cuernos; cf. Dn 7,24; Ap 13,1 y otros). El 12 alcanza su significación desde su trasfondo astral y los 12 meses y, en cuanto producto de 3 × 4, designa también la plenitud. Así, el pueblo de Dios del Antiguo Testamento se compone de 12 ↗ tribus (Gn 49 y otros; cf. Ap 12; 21,12-21 y otros). De acuerdo con esta idea, llama Jesús a «los Doce» (Mc 3,14 y otros), con la mirada puesta en la reunificación de Israel, y los envía, después de Pascua, como sus mensajeros y testigos (Hch 1,21-26 y otros). Representan al mismo tiempo al nuevo pueblo de Dios, a las «12 tribus de la dispersión» (Sant 1,1.) Los 144.000 sellados de las 12 tribus de Israel (Ap 7,4-8; 14,1-5) simbolizan al pueblo de Dios de los últimos tiempos (12 × 12 × 1000; cf. 21,17; 144 codos de la muralla de la ciudad). Los 24 ancianos (4,4 y otros) se explican por las 24 horas del día (cf. *Testamento de Adán* 4,19). Los 72 discípulos enviados por Jesús (Lc 10,1.17) configuran un círculo más amplio, pero no simbolizan una misión anticipada a los gentiles. Los 153 peces (Jn 21,11) son probablemente símbolo de la universalidad de la Iglesia.

En la cifra 666 (Ap 13,18) puede verse con mucha probabilidad una gematría del *Nero redivivus* que el vidente considera encarnado en Domiciano, quien, debido a la fascinación del culto politeísta e imperial, podía poner en peligro la fe de los cristianos. El futuro reino de los mil años (20,4s.) y el reinado de todos los cristianos –y no sólo de los mártires– con Cristo (20,6), que nunca tendrá fin (cf. 5,10; 19,6) modifica el esquema de la semana cósmica de 7 × 1.000 años, según el cual el día séptimo de la semana cósmica reemplaza, en cuanto semana-sábado de mil años (4 Esd 7,30; cf. Henesl 33,1s.) al eón actual de los 6.000 años.

◆ Bibliografía: EKL³ 4, págs. 1349s. (A. Schimmel) • A. Yarbro Collins, «Numerical Symbolism in Jewish and Eary Christian Apocalyptic», ANRW II 21/2, págs. 1221-78; G. Salomon, *Zehn in der Bibel*, Lahr-Dinglingen ³1992; H. Giesen, *Offenbarung* (RNT), Rb 1997.

Heinz Giesen

O

Obediencia

La significación de lo que el Nuevo Testamento denomina «obediencia» (griego ὑπακοή), «obedecer» (ὑπακούειν) no coincide plenamente con lo que, a falta de una terminología precisa, la Biblia hebrea expresa, con la mirada puesta en la relación de Israel con Dios, mediante los términos «oír» la voz de Yahveh (Éx 5,2 y otros), «escuchar y hacer» sus palabras (Éx 23,22 y otros), «poner en práctica» (Dt 6,3 y otros), «hacer su voluntad» (Sal 40,9 y otros) «responderle» (Éx 24,3 y otros). Este campo semántico indica que los autores bíblicos entienden la relación entre Dios y el hombre o respectivamente Israel como un diálogo permanente en el que Dios habla al hombre y el interlocutor humano responde con su disposición a aceptar el diálogo (J. Scharbert). El marco está constituido por la idea de la ↗ alianza, profundizada sobre todo en el Dt, según la cual «observar los mandamientos» es el equivalente de «amar a Dios» (Dt 6,4ss. y otros). En el judaísmo temprano, el correspondiente concepto de la *torá* es determinante para la intelección del cumplimiento de los preceptos; en este punto ha quedado ya obsoleta la obstinada afirmación antijudía según la cual la fidelidad judía a la *torá* no pasaría de ser «obediencia formal a la ley» (p. ej., O. Kuss).

En la tradición de los evangelios, no son los hombres, sino los demonios, la tempestad, las olas del mar quienes «obedecen» las órdenes de Jesús (Mc 1,27 par.; 4,41 par.). De los hombres se espera, en cambio, de acuerdo con el correspondiente uso lingüístico veterotestamentario, un «oír» (Mc 4,3; 9,7 par. y otros), un «oír y poner en práctica» (Mt 7,24 par. y otros), un «observar» (Mt 23,2s.; Lc 11,28) las palabras de Jesús o la voluntad de Dios. Es significativa para la comprensión global de la capacidad de respuesta humana aquí subyacente la interpretación alegórica de la parábola del sembrador según la cual la cosecha de la palabra de Dios depende de la calidad del suelo en el que se la siembra (Mc 4,13.20). El hecho de que el término ὑπακούειν y sus afines no aparezcan nunca en los evangelios se debe al trasfondo lingüístico semita de las palabras de Jesús. Cuando en la ética grecohelenista, con su atmósfera intelectualista, se prefiere significativamente el vocablo πείθεσθαι (dejarse persuadir, seguir sus propias convicciones, Filón Cher. 9: ἀρετῇ δὲ πείθεσθαι καλόν; cf. en el NT Heb 13,17; Hch 28,24; Gál 5,7), la reforzada presencia de ὑπακούειν (que falta totalmente, por ejemplo, en la *Ética a Nicómaco*) en los escritos del Nuevo Testamento genuinamente griegos se explica sobre todo por la influencia de los LXX, que prefieren traducir con este verbo el שמע *[šm']*, «oír», «escuchar». Se ha conservado su valor semántico

al menos en los numerosos casos en los que ὑπ-ακούειν implica, de acuerdo con el prefijo ὑπ-, una escucha atenta e intensa de la voz de Dios (Gn 22,18; Lv 26,14; Dt 28,1 y otros). Si en la amplia conexión con verbos de «mandato», ὑπ-ακούειν está abierto a las connotaciones de superioridad y sumisión (los súbditos «obedecen» a sus superiores; cf. Filón, migr. 9; agr. 49; fug. 20s., etcétera), se vuelve sobre esta idea en la culminación y transmutación cristológica cuando se describe la encarnación del Preexistente como aceptación salvífica de un destino de esclavo caracterizado por la obediencia (Flp 2,7s.; Heb 5,8; cf. también Rom 5,19. Con una sola excepción, el sustantivo ὑπακοή no aparece ni en los LXX ni en Filón, y en el griego profano sólo está testificado a partir del s. VI). Cuando Pablo entiende la obediencia como elemento estructural de la fe (Rom 1,5; 10,14-17; 16,26; cf. también 2 Cor 7,15; 10,5s.; 2 Tes 1,8 y Heb 11,8), lo hace para expresar la dependencia radical del hombre frente al evangelio, que debe ser anunciado como la única palabra liberadora, pero también por motivos condicionados por la situación, para evitar la errónea y aguda y lacerante interpretación judeocristiana, sobre todo en Roma, de la libertad de los hijos de Dios por él proclamada, que podría desembocar en indiferentismo ético (cf. Rom 6,16s. con 6,1.15). Pablo es consciente de que la metáfora de la esclavitud (Rom 6,16: «sois esclavos de la obediencia») es inadecuada como analogía del estado de fe, pero se atiene a ella, frente a la fragilidad ética del hombre (Rom 6,19a). En la Carta a los gálatas, de acusado sello retórico, que se esfuerza por alcanzar la aquiescencia de los destinatarios (5,7), puede acuñar también la palabra programática: τῇ ἀληθείᾳ πείθεσθαι (obedecer [por persuasión] a la verdad [del evangelio]; cf. también Rom 2,8). En la «tradición de las ↗ Tablas domésticas» de los escritos neotestamentarios tardíos se habla de la obediencia interhumana (de los hijos a los padres: Col 3,20; Ef 6,1; de los esclavos a los amos: Col 3,22; Ef 6,5; cf. también 1 Pe 3,6: Sara como esposa de Abrahán) bajo la presión de la idea del orden de aquella época. En la máxima «hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hch 5,29: πειθαρχεῖν; cf. 4,19: ἀκούειν; Lc 2,49; Gál 5,7 *varia lectio*), es donde mejor se dan la mano el espíritu judeocristiano y el griego (cf. Platón, *Apología* 29d). El *pathos* con que más tarde Agustín (*La ciudad de Dios,* XIV, 12) declara que la obediencia es «la madre y custodia de todas las virtudes» desborda ya el horizonte del Nuevo Testamento.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 216-225 (G. Kittel); 6, págs. 3s.9-12 (R. Bultmann); 10/2, págs. 964s. (bibliografía); RAC 9, págs. 390-430 (K. S. Frank); EWNT 3, págs. 942-945 (G. Schneider); NBL 1, págs. 761ss. (J. Scharbert); HWP 3, págs. 146-149 (K. Nusser). ◆ O.

KUSS, «Der Begriff des Gehorsam im NT», THGL 27 (1935), págs. 695-702; R. DEICHGRÄBER, «Gehorsam und Gehorchen in der Verkündigung Jesu», ZNW 52 (1961), págs. 119-122; A. K. FENZ, *Auf Jahwe's Stimme hören,* V 1964; G. GARRONE, K. RAHNER y otros, *Le problème de l'obéissance,* P 1969; P. JACQUEMONT, «Autorité et obéissance selon l'Écriture», VIESP 21 (1968), págs. 340-350; K. S. FRANK, «Griech. und christl. Gehorsam», TTHZ 79 (1970), págs. 129-143.

Michael Theobald

OBEDIENCIA A LA FE

Este concepto se remonta históricamente a Rom 1,5 (para Pablo, la finalidad de su ministerio apostólico es «conseguir la *obediencia a la fe* [ὑπακοὴν πίστεως] entre los gentiles») y a Rom 16,26 (la revelación se da a conocer a todos los gentiles para que *obedezcan a la fe* [εἰς ὑπακοὴν πίστεως]). Esta idea responde al concepto bíblico, y especialmente al paulino, que entiende la fe como aceptación oyente y obediente del mensaje de la salvación *(fides ex auditu).* El prototipo de esta fe es Abrahán, porque «por la fe obedeció» (Heb 11,8; cf. Rom 4). Los cristianos son «como hijos obedientes» (1 Pe 1,14) Por lo que respecta a Rom 1,5, se discute si la «obediencia a la fe» se refiere a la obediencia que se le debe a la fe (es decir, al mensaje de la fe [*genitivus obiectivus*]) (cf. Hch 6,7: «obedecer a la fe» [= llegar a creer]; cf. también 2 Tes 1,8) o si lo que que aquí se caracteriza es el acto mismo de la fe como obediencia *(= genitivus epexegeticus),* lo que explicaría que en Pablo fe y obediencia aparecen como conceptos intercambiables (Rom 1,8; 1 Tes 1,8; Rom 15,18; 16,19; 2 Cor 10,5.15). Al igual que para la fe, también para la obediencia a la fe es esencial la referencia al contenido, es decir, la obediencia a la fe no se orienta a una abstracta cultura religiosa de obediencia sino a la configuración de la existencia a través de los contenidos concretos de la palabra de Dios. En definitiva, la obediencia a la fe no es sino *obediencia a la verdad* (1 Pe 1,22: ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας; cf. Gál 5,7). – Tiene importancia, para la dimensión soteriológica de la obediencia a la fe, el hecho de que la redención surge de la obediencia de Cristo (Rom 5,19; 6,16; Heb 5,8s.).

◆ Bibliografía: C. H. DODD, *Das Gesetz der Freiheit. Glaube und Gehorsam nach dem Zeugnis des NT,* M 1960; D. B. GARLINGTON, *Faith, Obedience, and Perseverance,* Tu 1994; TRE 12, págs. 153s.

Max Seckler

OBISPO

(Griego ἐπίσκοπος.) En el griego profano se otorga este título a los gobernadores, los funcionarios de la administración local y regional y los controladores de las construccio-

nes y de la acuñación de moneda. Las labores que desempeñan se sitúan fundamentalmente en el ámbito de la inspección y la administración. Un sentido parecido tiene este vocablo en el judaísmo helenista (LXX, Filón, Josefo). – En el Nuevo Testamento el término aparece en cinco pasajes. Mientras que 1 Pe 2,25 presenta a Cristo como «pastor y obispo [= protector] de vuestras almas», Hch 20,28; Flp 1,1; 1 Tim 3,2; Tit 1,7 hablan de hombres que ejercen una función o desempeñan un ministerio en el seno de la comunidad. Según Hch 20,28, a los ancianos de la comunidad de Éfeso se les denomina *episkopoi* que, investidos del Espíritu Santo, deben pastorear «la Iglesia de Dios». No se trata en este caso de la denominación de un título sino del desempeño de una función basada en la imagen del pastor del Antiguo Testamento (Jr 23,1-4; Zac 11; Ez 34,11-22 y otros). Los presbíteros-epíscopos deben cuidar de y proteger a la comunidad con sentido de la responsabilidad y disposición al servicio. Dado que en el Código de Damasco (CD) y recurriendo a esta misma metáfora veterotestamentaria, se dice lo mismo acerca del oficio o la tarea del centinela del campamento *(m'baqqer)*, se ha aceptado a veces que la primitiva comunidad cristiana tomó este cargo ministerial bajo la influencia qumránica. Pero habla en contra el hecho de que los textos neotestamentarios sobre esta materia proceden de ambientes del cristianismo procedentes del paganismo y es, por tanto, más probable un origen en el griego profano. El primer testimonio neotestamentario aparece en Flp 1,1. Pero la aceptación del término no implica que se asumiera a la vez un determinado ámbito de competencias (p. ej., la administración de las finanzas), sino que la función episcopal cristiana específica consistía en «dirigir la vida de la comunidad, con atento cuido, por la senda del evangelio» (Merklein, 375). Las cartas pastorales, escritas a finales del s. I, permiten descubrir una evolución de las estructuras ministeriales. Junto al *epískopos* (generalmente en singular), se menciona a los «ancianos» y los «diáconos». La coordinación no es clara ni tampoco todavía jerárquica. Del obispo se espera que lleve un género de vida ejemplar, que sea fiel a las tradiciones del evangelio y capaz de transmitir la «sana doctrina» (1 Tim 3,1-7; Tit 1,7ss.).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 2, págs. 595-619 (H. W. Beyer); RAC 2, págs. 394-407 (H. W. Beyer; H. Karpp); R. Schnackenburg, *Schriften zum NT,* M 1971, págs. 247-267; J. Delorme (dir.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento,* Ma 1975; H. Merklein, *Das kirchl. Amt nach dem Epheserbrief,* M 1973, págs. 362-392; J. Gnilka, *Der Philipperbrief,* Fr [3]1980, págs. 32-39; P. Grelot, *L'Église et les ministères,* P 1982; J. Roloff, *1. Brief an Timotheus,* Z-Nk 1988, págs. 169-189; N. Brox, *Die Pastoralbriefe,* Rb [5]1989, págs. 147-152;

NBL 1, págs. 301s. (R. Schnackenburg); EWNT² 2, págs. 87-91 (J. Rohde).

Alfons Weiser

Obras

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Las obras (עָשָׂה *['āśā]*, פָּעַל *[pā'al]*, עָבַד *['ābad]* y sus derivados, o מְלָאכָה *[mᵉlā'kā]*), designan, en general, en el Antiguo Testamento, las acciones o la actividad humana desarrollada para el sustento de la vida (Gn 46,33; Is 65,22; Sal 104,23) y el resultado (artesanal) de esta actividad (cf. 1 Cró 9,31 [trabajos de panadería/freiduría]; Éx 26,31.36 [trabajos textiles]; Si 38,28 [forja de metales]; Is 29,16 [alfarería], etcétera). Estas obras se hallan bajo la bendición de Dios (Dt 2,7; Sal 90,17; Job 1,10 y otros). A menudo se califican las obras de los hombres o del pueblo de Israel positiva o negativamente según su relación con la voluntad de Dios (Is 59,6; Miq 6,16; 1 Sam 19,4; 1 Re 13,11 y otros). De acuerdo con este mismo principio emite Dios su sentencia sobre las obras (Jr 25,14; Job 34,11; Rut 2,12 y otros). El alejamiento de Yahveh puede manifestarse justamente en la fabricación de ídolos que son valorados, en cuanto obras de manos humanas, como hechuras de artesanos (Dt 4,28; 2 Re 19,18; Os 3,2 y otros). Referidas a Dios, las obras aluden a su acción creadora (Sal 8,4; 103,22 y otros), a su poderoso dominio de la historia (Dt 32,4; Sal 90,16; Job 36,24; Is 28,21; 64,7 y otros) y a sus intervenciones salvíficas (Jue 2,7.10; Éx 34,10 y otros).

2. Nuevo Testamento

La utilización del concepto de obras en el Nuevo Testamento (singular ἔργον, plural ἔργα) revela múltiples intersecciones con el Antiguo Testamento, aunque también presenta algunos perfiles propios.

a) En general. Aluden a las obras como contraposición y complementación de las palabras, sobre todo Lc 24,19; Hch 7,22; 1 Cor 10,11; Col 3,17 y otros. Mc 13,34; 1 Tim 3,1 y Hch 4,10 definen las obras como función o como trabajo de los hombres. Destaca especialmente la obra de la creación de Dios (Heb 1,10 [Sal 101,26 LXX]; 4,4 [Gn 2,2 LXX]. 10 [analogía entre el trabajo humano y la acción creadora divina]). En Flp 1,6 la fe de la comunidad alcanza la calidad de una obra creadora de Dios orientada hacia la consumación escatológica. Figuran las obras como expresión de la acción salvífica de Dios en Jn 4,34; 5,36; 17,4; Heb 3,9 (Sal 95,9 LXX) y Ap 15,3. A menudo las obras designan una actuación conforme a la voluntad de Dios (en parte explícitamente cualificadas como *buenas* obras [καλὰ/ἀγαθὰ ἔργα]: Hch 9,36; 2 Cor 9,8; Rom 13,3; Col 1,10; Ef 2,10; Heb 10,24; 1 Jn 3,12.18; Ap 2,2.5.19; 3,8 y otros);

Rom 2,15 remite a las acciones pedidas o exigidas por la ley (ἔργα νόμου) como voluntad de Dios a la que también los gentiles tienen acceso (νόμος ἄγραφος en la tradición judía helenista). Sobre todo en las Cartas pastorales, las buenas obras implican una amplia concordancia con las normas de comportamiento social (1 Tim 2,10; 5,10.25) y deben desplegar una eficacia misional (Tit 2,14; 3,8). El contenido de la concepción mateana de las buenas obras, asimismo con implicaciones misionales (Mt 5,16; cf. 1 Pe 2,12) se descubre a través de las instrucciones del Sermón del monte. Las καλὰ ἔργα mateanas tienden concretamente al cumplimiento de todas las exigencias de la *torá* y de los profetas (5,17ss.) orientado según el principio de la «justicia mayor» (5,20), es decir, por el criterio del amor a Dios y al prójimo (22,34-40). Las obras alcanzan una singular relevancia en Mt 11,2: las ἔργα Χριστοῦ definen las acciones taumatúrgicas de Jesús descritas en 8s. como signos de acreditación mesiánica (cf. 11,5). En sentido *negativo,* las obras (a veces especificadas como κακὰ/πονηρὰ ἔργα) definen una actividad contraria a la voluntad de Dios (Mt 23,3.5; Lc 11,48; 1 Cor 5,2; Rom 13,3; Col 1,21; 2 Tim 4,18; Tit 1,16; 2 Pe 2,8 y otros). El sentido de las «obras de la carne» mencionadas en Gál 5,19a se explicita en los vs. 19b-21 mediante un ↗ catálogo de vicios. Heb 6,1 tacha de «obras muertas» la adoración de los ídolos. Se sitúan en el contexto del culto imperial las obras criticadas en Ap 16,11 (con referencia a 16,2). A veces, las buenas y las malas obras aparecen como dualistamente contrapuestas (Jn 3,19.20.21; 8,39.41; 1 Jn 3,8; Rom 13,12). De acuerdo con la obediencia o la desobediencia a la voluntad de Dios, sigue el premio o el castigo en el juicio escatológico: 2 Cor 11,15 (cf. 5,10); Rom 2,6.7-11; 2 Tim 4,14; 1 Pe 1,17; Ap 2,23; 18,6; 20,12s.; 22,12.

b) En sentido específico. α) *Las obras en el contexto del trabajo misional y comunitario.* En las cartas paulinas, el concepto de obra se encuentra vinculado a la actividad misionera y comunitaria, así en Rom 15,18; Flp 1,22. En 1 Tes 1,3 Pablo describe, desde la perspectiva de los convertidos, la aceptación del evangelio como una obra de la fe. A las comunidades surgidas de la predicación las califica varias veces, mediante metáforas tomadas del mundo de la arquitectura, como una obra atribuida a Dios (Rom 14,20), al Señor (1 Cor 15,58; 16,10) o al mismo Pablo y a otros predicadores, en cuanto colaboradores de Dios (1 Cor 3,9.13ss.; 9,1; 16,10). Todos y cada uno de los miembros de la comunidad deben asumir como responsabilidad propia el mantenimiento y conservación de esta obra (1 Tes 5,13; Flp 2,30). Esta misma intelección se encuentra, en el tiempo postpaulino, en Ef 2,10; 4,12; 2 Tim 4,5; Hch 5,38s.; 13,2; 14,26; 15,38.

β) *Las obras en el contexto de la temática paulina de la justificación.* En Gál, y en el curso de su enfrentamiento con las tendencias judeocristianas que pretendían imponer a los cristianos procedentes del paganismo la observancia de la *torá* mediante la circuncisión, Pablo desarrolla una concepción de las obras específicamente referida a la ley (ἔργα νόμου) antitética a la fe en Jesucristo (2,16; 3,2.5.10). Fuera de Gál, esta concepción sólo aparece en Rom 3,20.27.28; sin mención explícita de la ley: 4,2; 9,12.32; 11,6. Es elemento constitutivo de la argumentación paulina la doble función de la ley: promesa de vida para quienes la cumplen (Gál 3,12), función de maldición para quienes no la cumplen (Gál 3,10). A partir de la muerte expiatoria de Jesús en la cruz (Gál 3,13; cf. 2 Cor 5,21), interpretada en analogía con el sacrificio de expiación (Lv 4,16), en el que le alcanza vicariamente la maldición que la *torá* tiene preparada para quienes no la cumplen (cf. la cita de Dt 21,23 en Gál 3,13), concluye Pablo que, *de hecho,* todos los hombres son infractores. Por consiguiente, la ley no puede desempeñar la función soteriológica que asume ahora la ↗ fe en Jesucristo que, con su muerte, hace posible el cambio de identidad de pecador a justificado. Con la antítesis obras de la ley-fe, enfrenta Pablo dos principios soteriológicos incompatibles entre sí (Merklein). Por lo que respecta al *contenido,* las obras de la ley abarcan *positivamente* todo aquello que la *torá,* en cuanto orden de la alianza, pide a Israel como pueblo de Dios y *negativamente* lo que delimita y separa al pueblo de Dios de los demás pueblos, por ejemplo la circuncisión y los preceptos sobre el sábado y la pureza. El contexto de Gál sugiere que, en lo que atañe al contenido, Pablo tiene en cuenta primariamente las obras de la ley como marcas de identidad. La antítesis fe-obras (no obras *de la ley*) se encuentra también con frecuencia en Sant 2,14-26. El v. 24 aparece aquí como la antítesis exacta de Gál 2,16 y Rom 3,28. Es cierto que las obras a que se refiere Sant 2 no se corresponden con las obras paulinas (de la ley). En Sant, en efecto, no configuran un principio soteriológico sino que son la cristalización práctica de la fe en las obras del ↗ amor al prójimo, también, por lo demás, exigidas por Pablo (Gál 5,6.13-26; Rom 13,8ss.). Se discute si Sant 2,14-26 expone un principio no influido por el pensamiento paulino (fundamentado en la *torá* y en la teología sapiencial) (así Frankemölle y Luck) o se propone como objetivo una corrección deliberada de una errónea interpretación de la doctrina paulina de la justificación (así Dassmann y Hengel).

γ) *El concepto joaneo de las obras.* Según Jn 6,28s. la obra de los hombres acorde con la voluntad de Dios consiste en adoptar una decisión básica en favor de la fe en Jesucristo como enviado de Dios. Es esta decisión la que determina si se incu-

rre, o no, en la condenación (3,18). Referidas a Jesús, las obras designan en primer lugar sus milagros, en los que, según su propio testimonio, se manifiesta la voluntad de Dios (5,17; 7,3.21; 9,3s.; 10,32s.). Son una señal anticipada de obras aún mayores (5,20: μείζονα ἔργα): la resurrección de los muertos (5,21.29) y la ejecución del juicio de condena (5,22s.27). Pero las obras de Jesús no se agotan en los milagros. La meta de su vida es cumplir la voluntad del que le ha enviado (4,34; cf. 5,36; 17,4). El camino hacia esa meta le lleva a la cruz (10,17s.; 14,31). Abre así el acceso a la vida eterna a quienes creen en él (3,14ss.; 6,38ss.; 8,12.51; 10,27s.; 11,25s.; 12,27s.32). Después de Pascua, las obras de Jesús tienen su continuación en las obras de los discípulos, en las que sus μείζονα ἔργα se basan en la misión recibida de Jesús y en su mandato (14,12).

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 123-127 (R. Heiligenthal); ThWAT 4, págs. 905-911 (J. Milgrom, D. P. Wright); 5, págs. 1010ss. (H. Ringgren), 6, págs. 427-430 (H. Ringgren), 700ss. (K.-J. Illmann); LThK³ 7, págs. 1498-1505 (H. Merklein). • U. Luck, ThGl 61 (1971), págs. 161-179; H. Hengel, *Der Jakobusbrief als anti-paulinische Polemik: Tradition and Interpretatation in the New Testament. FS E.E. Ellis,* GR-Tu 1987, págs. 248-278; U. Wilckens, *Der Brief an die Römer (Röm 1-5),* (EKK 6/1), Nk y otros ²1987; K. Kertelge, «Glaube und Werke», en *Grundthemen paulin. Theologie,* Fr 1991, págs, 209-215; H. Frankemölle, *Der Brief des Jaakobus Kap. 2-5,* Gt-Wu 1994; H. Merklein, «'Nicht aus Werken des Gesetzes...'. Eine Auslegung v. Gal 5,15-21» en ídem, *Studien zu Jesus und Paulus,* vol. 2, Tu 1998, págs. 303-315.

Marlis Gielen

Obras de misericordia

La imagen bíblica de Dios se caracteriza por la ↗ misericordia divina y por las obras derivadas de ella. Así lo experimentaron ya los patriarcas de Israel (Gn 24,12.14.27; 32,11 y otros) y, a continuación, todo el pueblo de la alianza, al que Dios protegió en el desierto contra el hambre, la sed y la desnudez (Neh 9,20s.). Incluso frente a los repetidos quebrantamientos de la ↗ alianza por parte del pueblo responde Dios siempre con su renovada misericordia (Neh 9,26-31). Dios ejerce su misericordia de manera especial en favor de los más débiles: justicia para los oprimidos, las viudas y los huérfanos, justicia para los extranjeros y los forasteros, comida para los hambrientos, libertad para los cautivos, curación para los enfermos (Sal 68,6; 146,6-9). Y así, para el Deuteroisaías es el *misericordioso* por antonomasia (Is 49,10; 54,10). En el Nuevo Testamento, la misericordia de Dios se concreta en Jesucristo (Lc 1,46-55.69-79). Su mensaje del reino de Dios es expresión de la misericordia divina, que no está vinculada a ningún previo

merecimiento humano (Mc 1,14s.). En las ↗ parábolas de Jesús, sale Dios al encuentro como padre misericordioso (Lc 15,11-32) y como acreedor compasivo (Mt 18,23-27). Las curaciones de los afectados por taras corporales o espirituales realizadas por Jesús son manifestaciones de la misericordia divina (Mc 10,46-52 par. Mt 20,29-34; Mc 5,1-20, especialmente 19s.: Lc 17,11-19 especialmente 13,18 y otros). Esta misericordia de Dios alcanza su punto culminante en el hecho de que entrega a su propio Hijo por los pecadores (Mc 14,41 par. Mt 26,45; Jn 19,10s.; Rom 4,25; 8,32 y otros), para que se conviertan en justos y no mueran para siempre (Gál 3,13; 2 Cor 5,21). Y así, también en el Nuevo Testamento se le otorga a Dios el epíteto de *Padre de misericordia* (2 Cor 1,3). La experiencia de la misericordia divina impone a los hombres en la Biblia una respuesta adecuada a través de las obras de misericordia: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, hospedar a los que no tienen techo, vestir al desnudo, visitar a los enfermos y los presos, consolar a los afligidos, ayudar a los oprimidos, recordar a los muertos (Is 58,6s.9s.; Ez 18,7s.; Si 7,33ss.; Mt 25,34-40; Rom 12,9-21 y otros). Lc 6,36 lo resume y condensa: «Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo» (cf. Mt 5,48). El cumplimiento o incumplimiento de esta norma de conducta tiene una función determinante en el ↗ juicio escatológico de Dios (Mt 25,31ss.): quien se inclina compasivamente hacia sus prójimos necesitados tiene parte en el reino de Dios y en la vida eterna (Mt 25,35-40; cf. Mt 5,7; Lc 10,25-37). Quien no es compasivo, será condenado por el juez del universo y excluido del reino de Dios (Mt 25,41-46), porque ha demostrado ser indigno de aquella misericordia infinitamente mayor de Dios que él mismo había experimentado en su vida anterior (Mt 18,23-35).

◆ Bibliografía: TRE 5, págs. 215-228 (H. D. Preuss, E. Kamlah); NBL 1, págs. 241-244 (J. Wehrle); TBLNT 1, págs. 111-119 (H. H. Esser, D. Mendt). • S. Dybowski, *Barmherzigkeit im NT – ein Grundmotiv caritativen Handels,* Fr 1992.

Marlis Giesen

Ocozías

(Hebreo אֲחַזְיָה y אֲחַזְיָהוּ *[ªḥazjāhū]*, «el Señor agarra» o «posee»). *a)* Hijo de Ajab y de Jezabel. Reinó en Israel en 852-851 a.C. (1 Re 22,52). Intentó inútilmente ganarse a Josafat, rey de Judá, para empresas marítimas comunes (1 Re 22,50). Bajo su reinado, Moab se independizó de Israel (2 Re 1,1; 3,5; KAI 181). Cuando, tras haber sufrido una grave caída, envió a consultar a Baal Zebub de Ecrón, Elías salió de incógnito al encuentro del mensajero y le comunicó la pronta muerte del rey (2 Re 1,2.5-8). *b)* Hijo de Jorán y Atalía. Reinó en Judá el año 845 (2 Re 8,25s.) En el

curso de una visita a Jorán de Israel, gravemente herido (8,16; 9,16), también él fue víctima de la revolución de Jehú (9,27s.).

◆ Bibliografía: S. TIMM, *Die Dynastie Omri* (FRLANT 124), Go 1982, págs. 158-171; Y. MINOKAMI, *Die Revolution des Jehu*, Go 1989.

Georg Hentschel

OCULTAMIENTO DE DIOS

El enunciado acerca del ocultamiento de Dios, perteneciente al ámbito de la teología negativa, se corresponde con la idea de que Dios no es directa e inmediatamente visible ni perceptible, sin que, por otra parte, esto signifique que se le deba considerar como ausente o distante. El creador es el fundamento de la creación, no una parte de ella. Su actuación en la historia está siempre mediada y, por consiguiente, oculta tras los factores o los datos históricos. Tampoco la revelación implica la eliminación del ocultamiento divino, que puede justamente ser entendido como la consecuencia de la inescrutabilidad de sus pensamientos y de sus acciones salvíficas (Is 45,15; Rom 11,33-36). En el sentido de la teología de la cruz, el ocultamiento de Dios tiene ante la mirada la sabiduría de este mundo, para la que debe permanecer oculta la humillación de Dios en Jesucristo y la de la cruz. El discurso acerca del ocultamiento de Dios hunde en definitiva sus raíces en la experiencia individual o trascendental de un Dios que oculta su rostro (Sal 13,2; ↗ abandono de Dios).

◆ Bibliografía: E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tu 1977; ÍDEM, «Die Offenbarung der Verborgenheit Gottes», en *Wertlose Wahrheit* (BEvTh 107), M 1990, págs. 163-182; P. LØNNING, *Der begreiflich Unbegreifbare*, Go 1986; J. M. GARCÍA PÉREZ, *La catequesis más consoladora de San Pablo. Las luminosas oscuridades de 1 Cor 15*, Ma 2002; E. SANZ GIMÉNEZ-RICO, *Cercanía del Dios distante: Imagen de Dios en el libro del Éxodo*, Ma 2002; V. FUSCO, *Nascondimento e rivelazione. Studi sul vangelo di Marco*, Brescia 2007.

Eva-Maria Faber

ODIO

Odio y odiar (hebreo שָׂנֵא *[śāne]*; griego: μισέω) señalan distanciamiento interior, rechazo, aversión hacia personas o cosas, de tal suerte que el odio es lo contrario al ↗ amor. El sujeto del odio son los seres humanos, pero en el lenguaje antropomórfico del Antiguo Testamento se le puede atribuir también a Yahveh/Dios. El odio llena el corazón del hombre, ocupa el centro de su persona (Lv 19,17; Sal 105,25), se hace visible y perceptible en los gestos (Gn 31,2), en las palabras (37,48) y en los hechos (Prov 10,12) y puede llegar hasta el homicidio (Dt 19,4.11). También el rechazo de Dios por parte de Israel es entendi-

do como odio (Éx 20,5; Dt 7,10 y otros). Los impíos odian las palabras de Dios (Sal 50,17), la paz (120,6). Los necios odian el conocimiento (Prov 1,22) y la corrección (12,1). El Antiguo Testamento describe también con el término «odio» el rechazo de una persona porque se prefiere a otra (Gn 29,31.33; Dt 21,15; 24,1ss.; Mal 1,2s.: elección de Jacob y rechazo de Esaú). El par conceptual de contraposición «amar-odiar» se encuentra también, como hebraísmo, en el Nuevo Testamento (Mt 6,24 par.) y en la exigencia del seguimiento de Jesús y renuncia a la familia (Lc 14, 26 par.).

El odio al prójimo es sentido como grave carga, sobre todo cuando el piadoso experimenta en sí mismo el odio insondable de los impíos (Sal 35,19; 36,3; Am 5,10). Empalman con esta concepción, en la tradición sinóptica, las sentencias de Jesús acerca del odio contra sus discípulos (Lc 6,22) y contra la comunidad de Jesús a causa de su nombre (Mt 10,22; 24,9; Mc 13,13; Lc 21,17) en las tribulaciones del fin de los tiempos. Esta tradición, que se remonta al mismo Jesús, es ampliada en el evangelio de Juan hasta convertirse en una categoría global que entiende el comportamiento negativo del mundo hacia Dios (15,23s.), hacia Cristo (7,7), hacia los discípulos (15,18; 17,14) y hacia la comunidad como odio en el que se expresa el rechazo de Dios y de su amor.

El Antiguo Testamento prohíbe en la *torá* el odio contra el hermano (Lv 19,17: אָח *['āḥ]*) en el pueblo de Israel. La sabiduría exhorta a la superación del odio (Prov 10,18). El mandamiento positivo del amor (Lv 19,18) aspira a superar el odio. La predicación de Jesús elimina toda limitación al precepto veterotestamentario contra el odio: «Amad a vuestros enemigos; haced bien a quienes os odian» (Lc 6,27). El odio entre hermanos (justamente como miembros de la comunidad) es entendido en 1 Jn como un «permanecer en las tinieblas» (2,9.11), «en la muerte» (3,14) y como una contradicción con el amor (4,20). Si los piadosos «odian» a los impíos (Sal 119,113; 139,21s.), lo que aquí se enuncia es el apasionado rechazo del pecado y de la comunión con los pecadores. La predicación de Jesús traza una estricta línea de separación entre el pecado por un lado y el pecador por otro que, en cuanto ser humano y prójimo, nunca puede ser odiado. El lenguaje antropomórfico acerca del odio de Dios tiende en el Antiguo Testamento a la reprobación de las conductas contrarias a la instrucción de Yahveh.

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 687-698; THAT 2, págs. 835ss; ThWAT 7, págs. 828-839; NBL 2, págs. 49s.

Friedrich Diedrich

Ojo

En el uso lingüístico bíblico, el ojo es algo más que un simple órgano sensitivo: permite conocer la consti-

tución interna del hombre (Is 2,11; Sal 69,4; Mt 6,22), tal como lo expresa su posición central de conexión con el mundo en el proceso de la percepción y el conocimiento (Gn 3,4.7; Sal 119,18; Lc 2,30; 2 Pe 2,14). Cuando se habla del ojo de Dios, se incluye siempre la vinculación (la inclinación amorosa) con los hombres (Gn 18,3; Éx 34,9; 1 Re 8,29; Sal 30,23; Am 9,4; 1 Pe 3,12). El amplio espectro de concepciones relacionadas con el ojo ha generado un rico lenguaje metafórico (↗ metáfora) que incluye todas las emociones relacionadas con los ojos (Sal 25,15; Prov 6,17; Mt 20,15), hasta convertirse en una utilización *pars pro toto* que abarca la totalidad de la persona (Prov 30,17; Si 14,8s.). Aunque a menudo se le menciona junto con el oído para expresar una comprensión total (Is 6,10; Mt 13,13), puede comprobarse en toda la Biblia, en lo que respecta al proceso de la fe, una valoración con clara opción a favor del oído (Dt 4,12; 6,4; Jn 20,29; Rom 10,17). Ello no obstante, la inmediatez con Dios fuera de lo común se expresa mediante la visión directa (Éx 24,10; Nm 12,8; Dt 34,10).

◆ Bibliografía: E. DHORME, *L'emploi métaphorique des noms des parties du corps en hébreu et en akkadien*, P 1923, págs. 75-80: P. KEEL, *Deine Blicke sind wie Tauben*, St 1984; NBLEX 1, págs. 215s. (E. ECKERMANN).

Christoph Dohmen

OLIVOS, MONTE DE LOS

(Hebreo הַר הַזֵּיתִים *[har hazzētīm]*, griego τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν o también ὁ ἐλαιών), el jardín o bosquecillo de los olivos, convertido en nombre propio de la montaña (cf. Josefo, ant. VII, 202; Hch 1,12) y en el primer santuario cristiano, la iglesia Eleona. De ahí sus correspondencias latinas: *mons olivarum, olivetum, Elæon, Eleona.* La cadena montañosa arbolada al Este, «frente a» la ciudad antigua de ↗ Jerusalén, fue utilizada desde tiempos remotos en su parte inferior como cementerio y en su parte superior como lugar cúltico «donde se postran ante Elohim» (2 Sam 15,32). En momentos de peligro, el monte ofrecía un punto límite que marcaba la diferencia entre la ciudad y el desierto; se podía desaparecer detrás de él cuando se huía de la capital, como David (2 Sam 15), la gloria de Dios (Ez 8,1-11.43) y los rebeldes de las guerras judías, y desde allí se podía contemplar la ciudad santa como profeta, así Jesús (Lc 19,37-44) o como «el profeta de Egipto» (Josefo, ant. XX, 168-171; bell. Iud. 61ss.) o como la contemplaron los conquistadores (romanos y persas). De ahí que en la teología topográfica de Jerusalén se convierta en un lugar de decisión, profundamente marcado por las ideas de despedida y retorno de Dios (Zac 14,3ss.) o de su enviado (Jesús: Lc 24,50-53; Hch 1,9-13) y, con ello, por consiguiente, de la salvación y la condenación escatológica (cf. Mc 13,3-37 par).

◆ Bibliografía: G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu,* Gt [3]1924, págs. 277-285; ÍDEM, *Jerusalem und sein Gelände,* Gt 1930, reimpresión NY 1972, págs. 21-55; A. STORNE, *Le mont des Oliviers,* Jr 1971; M. KÜCHLER, «Die Füsse des Herrn», NTOA 6 (1987), págs. 11-35.

Max Küchler

OMNIPOTENCIA DE DIOS

a) El *Antiguo Testamento* comparte con su entorno la convicción de que todo cuanto acontece se remonta a la acción divina. Pero fueron, sobre todo, determinantes para su concepción de la divinidad los poderosos hechos históricos que constituyeron a Israel como pueblo de Dios (Éx 20,2). Y así, sus composiciones poéticas más antiguas cantan a Yahveh como guerrero victorioso (Éx 15,21). El recuerdo, ya convertido en fórmula, retiene lo que Dios ha llevado a cabo en favor de Israel «con mano fuerte y brazo tenso» (Dt 4,34; 2 Re 17,36). También algunos nombres antiguos, como «el fuerte de Jacob», «roca [o escudo] de Israel», subrayan aquel sólido y seguro poder salvador como atributo primario de Dios (Gn 15,1; 49,24; 2 Sam 23,3). Pero sólo pudo llegarse a comprender su omnipotencia cuando la tendencia, fundamentada en las experiencias históricas y en la monolatría, a extender el poder y la competencia de Yahveh a todos los ámbitos de la existencia, mucho más allá de los límites de Israel (Am 1s.; Is 7,18ss.; Jr 27,6) desembocó en la irrupción definitiva del monoteísmo explícito del Dt y del Deuteroisaías: «Yahveh es Dios y no hay otro fuera de él» (Dt 4,35). Su singularidad y su incomparable grandeza se manifiestan en su capacidad de acción universal y sin limitaciones (Is 40,25-28; 43,10-13; 44,6-8.24; Dt 3,24; 6,4; 10,17). Mejor aún que en sus nombres (la significación de El-Sadday [Gn 17,1], que los LXX traducen por παντοκράτωρ y la Vulg. por *omnipotens,* es insegura), es en las afirmaciones meditadas sobre él, sobre su modo de actuar libre e incomparable, donde con mayor nitidez se percibe su omnipotencia. En cuanto «el primero y el último» y «Dios eterno» es anterior a la existencia del mundo (Is 40,28; 44,6; Sal 90,2); es su acción y su actuación creadora la que pone los inicios de todo (cf. 2 Mac 7,28; con otra formulación Sab 11,17) y se extiende a todo (Is 44,24; Job 38); todo sucede en virtud de la palabra imperativa y ejecutora de Dios (Gn 1,3; Sal 33,6.9; Is 55,11; Sab 9,1). Puede hacer todo cuanto quiere y todo sucede cuando y como él quiere (Sal 135,6; Is 46,10; Job 42,2), nada es imposible para él (Gn 18,14; Jr 32,17.27). Y aunque «edifica y derriba» (Jr 45,4), «hace la felicidad y crea la desgracia» (Is 45,7), su omnipotencia se guía por la bondad hacia las criaturas y por su voluntad salvífica respecto de Israel y de

todos los pueblos (Sal 36,6; 136; Is 49,6). Del mismo modo que se cree que Dios es creador, se cree también que su omnipotencia asegura la consistencia, que es providente y omnipresente (Sal 23; 104; Sab 11,25s.; Jr 5,24; 32,19). Pero su eficacia universal (Is 45,7) no quiere decir que sea la única eficacia existente (Gn 1,26; Sal 8). Las intervenciones de Dios en la historia no excluyen la responsabilidad humana (Gn 50,20; Éx 8,15). El compromiso, las promesas y la cercanía de la omnipotencia de Dios se centran sobre todo en los humildes y los oprimidos (Am 4-6; Sal 113) y en su siervo vejado y maltratado (Is 42; 49; 52s.). De la esperanza en su fidelidad surge, en fin, la espera de la resurrección (Dn 12,1ss.).

b) El *Nuevo Testamento* da por supuesta y comparte la fe veterotestamentaria en la omnipotencia de Dios. Que es creador y conservador de la creación, que es juez y que dirige la historia (Mc 13,19; Ef 3,9; Hch 4,24; 14,15; Rom 2,5s.), son afirmaciones tan sólidas como su libertad incondicionada, su poder de disposición y su inagotable omnipotencia (Heb 11,3; Rom 9,20s.; Lc 1,37; Mt 19,26). Numerosas doxologías alaban el «poder eterno» de Dios (1 Tim 6,16; 1 Pe 4,11). Para expresar esta idea, Ap emplea el titulo de παντοκράτωρ que, fuera de aquí, sólo aparece en 2 Cor 6,18. Según Rom 1,20, en las obras de la creación pueden reconocerse la δύναμις y la θειότης de Dios. El elemento central es que la omnipotencia divina, su originaria ἐξουσία y su δύναμις se encuentran en Jesucristo como voluntad salvífica definitiva. Su predicación y sus obras, que anuncian la venida del reino de Dios, acontecen con «autoridad y fuerza» (Lc 4,36). Ahora bien, su soberanía se expresa en su libertad para servir, su plenitud de poder –como plenitud de poder del amor– en la disposición a la impotencia (Mt 20,24-28; Jn 13,1.13s.; Flp 2,5-8). Así, la resurrección del Crucificado se convierte en la prueba decisiva del poder de Dios y señala asimismo el punto donde ha de encontrarse a Dios y donde puede esperarse su poder: en la comunidad y en el camino de Jesucristo (2 Cor 13,4; 4,6ss.). Con la mirada puesta en el «primogénito de los muertos» exaltado a la derecha de Dios, se reconoce que todo ha sido creado «para él» y «por él», que ejerce el poder y que su Espíritu capacita, «en fuerza y poder» a los creyentes para dar testimonio de este poder (Rom 1,4; Col 1,15-20; Ef 1,17-23; Heb 1,2s.; Mt 28,18; Hch 1,8). Y así, la fe en el evangelio es «poder de Dios» (Rom 1,16), es participación en la omnipotencia de Dios (Mc 9,23) y convencimiento pleno de que «poderoso es Dios para cumplir lo que promete» (Rom 4,21; 8,18ss.). La confesión de aquel que «da vida a los muertos y a la misma nada llama a la existencia» (4,17) determina el sentido de la omnipotencia de Dios y fun-

damenta en ella la certeza de que no hay nada que «pueda separarnos del amor de Dios manifestado en Cristo Jesús» (Rom 8,38s.).

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 286-318, 559-571, 649ss.; 3, págs. 913s. (bibliografía); TRE 13, págs. 608-707 (bibliografía); Pannenberg, G 1, págs. 296-346; W. Kern, «Zur theol. Auslegung des Schöpfungsglaubens», MySal 2, págs. 464-544 (trad. castellana, Ma 1969ss.); Pannenberg, Sy 1, págs. 365-483.

Thomas Pröpper

Omnipresencia de Dios

El concepto de omnipresencia de Dios expresa, visto desde la dimensión espacial del mundo, tanto la independencia y la superioridad divina como también, a la vez, su cercanía con el universo creado, tanto en cada uno de sus componentes individuales como en su conjunto. La Escritura ha puesto bajo este único concepto todos los diferentes aspectos, pero testifica, con total énfasis, sus elementos esenciales. Todos ellos se enraízan, en definitiva, en la comprensión de la creación: Dios, en cuanto creador único que otorga la realidad, mantiene con todas y cada una de las cosas creadas una inmediatez que proclama su «estar aquí» y abarca la totalidad. Es, en este punto, determinante el conocimiento de Dios como persona que dispone de su «aquí» y que allí donde los hombres le encuentran en su creación o en su revelación, es él mismo el que se deja encontrar (cf. Rom 1,19s. sobre el telón de fondo de la sabiduría veterotestamentaria). La invisibilidad es señal de su trascendencia por encima de todo lugar (Sal 104,2; Éx 33,10; 1 Re 8,12; 1 Tim 6,20). No existe contradicción entre su ocultamiento y su presencia, sino que responde a su indisponibilidad o es consecuencia de la alienación de los hombres. Si está entronizado en el cielo (Is 66,1 y otros), esto no significa que se aleja a un Más Allá apartado del cosmos, sino que lo somete todo a su dominio. Ni el cielo ni la tierra le «contienen», y mucho menos aún un templo y, sin embargo, aquí mora su «nombre» (1 Re 8,27-30), es decir, la presencia de aquel que promete: «Aquí estoy» (Éx 3,14). De manera única conoce el suplicante del Sal 139 su propia presencia ante Dios, que se fundamenta en la cercanía de Dios a él. Pues en efecto, la presencia de Dios no es difusa, sino que, sin dejar de abarcarlo todo, comparte la comunión y la inclinación afectuosa en la santidad que sólo le pertenece a él. En Cristo reside corporalmente la plenitud de Dios (Col 2,9), pero de tal modo que Dios es todo en todos (1 Cor 15,28). El «aquí» de Dios como comunión con él es posible «en el espíritu».

◆ Bibliografía: M. Lohrer, MySal 2, págs. 311s. (trad. castellana, Ma 1969ss.); KKD 2, págs. 459-467; Pannenberg, Sy 1, págs. 444-456.

Wilhelm Breuning

OMNISCIENCIA DE DIOS

a) En la expresión «omnisciencia de Dios» cristaliza el conocimiento de fe, obtenido a través de la experiencia de la revelación, de la peculiaridad, los «objetos» y el alcance del conocimiento (de la sabiduría) de Dios. Los datos bíblicos básicos determinantes inducen a situar la omnisciencia divina básicamente en el ser mismo de Yahveh Dios, en el Dios que es amor y, más en concreto, en el corazón de Dios, y en primer término, por consiguiente, en el entendimiento y la voluntad de Dios, donde todo lo cognoscible tiene su fundamento (cf. Ef 1,3-11; 1 Cor 2,7-16 y otros). El ser propio de Dios es acto *(actus)* de su esencia, un acto del que él tiene conocimiento y que él mismo, sabiendo y conociendo, *es.* Más en concreto, es el *poder* libre y personal de Dios (↗ omnipotencia) sobre sí mismo, la autorrealización de aquel protooriginario ser trinitario de Yahveh *como* lo que Dios sabe de sí y en el que él se conoce y se quiere a sí mismo y a todo lo que, del modo que fuere, procede él, el auténtico fundamento de su conocimiento y de su voluntad.

b) Todo lo anterior es igualmente aplicable al conocimiento en el que Dios conoce todas las realidades extradivinas. A éstas les adviene el ser conocidas, el ser así y la posibilidad de conocimiento, ante todo y sobre todo en virtud de la acción libre creadora divina (*creare* y *conservare*). Por tanto, en relación con lo creado, la omnisciencia divina debe entenderse en primer lugar y permanentemente desde la acción creadora de Dios como autorrealización divina en el sentido de un proyectar, un crear y un conservar amoroso y en ello y con ello de personal inclinación afectuosa hacia sí como el acto único que Dios, sabiendo, es y por el que, sabiendo y queriendo, se decide hacia y por el otro. La «orientación» del conocimiento divino es, pues, originaria y permanentemente, auto-inclinación universal de Dios a lo creado y a su realización: Dios conoce desde sí mismo lo por él creado en el hacer de su amor (p. ej., Sab 9,11; Job 28,24-27; Sal 103,14; 138,6; 139; Mt 6,25-32). Lo sabe, pues, *todo* en su providencia amorosa y universal por cada ser creado concreto, especialmente por el hombre (Sal 139; Ef 1), cuyo ↗ corazón conoce (Rom 8,27; Hch 1,14; 15,8; Prov 15,11; 1 Jn 3,20). Se consagra a cada uno en particular (¡Yahveh!), está familiarizado con todos (Is 37,26-29), los recuerda a todos, de nadie se olvida (Sab 11,20-26), se preocupa como un padre (Mt 6,4.18.25-32), en todo se complace (Sal 104), lo sabe todo a través de su Logos/Hijo en el único Espíritu (Jn 1,1ss.18; 16,13ss.; Ef 1,3-11 y otros). De ahí que la fundación de la ↗ alianza de una comunión de vida en el amor determine el carácter de las sentencias reveladas acerca de la omnisciencia divina. Sobre la base de una decisión de la criatura, rechazándose a sí misma, contra el amor de Dios, el conoci-

miento divino asume para el pecador el carácter de amenaza, de estar expuesto, de estremecedora inevitabilidad (Job 21,6; 34,21ss.; Prov 15,11; Is 11,20; Dn 2,22; 13,42; Heb 4,13).

◆ Bibliografía: H. Middendorf, *Gott sieht. Eine terminologische Studie über das Schauen Gottes im AT,* Bu 1935; Barth, KD 2/1, págs. 457-495, 551-685; I. M. Dalmau, STS 2, págs. 115-152; KKD 2, págs. 486-513; Pannenberg, Sy 1, págs. 401-416.

Raphael Schulte

Omrí

(Hebreo עָמְרִי *['omrī]*), rey de Israel (h. 885-874 a.C.). De origen probablemente extranjero (el nombre tiene resonancias árabes), pudo ser soldado mercenario o tal vez miembro de alguna antigua familia cananea. Consiguió el trono mediante un golpe militar contra el rey Zimrí, seguido de un periodo de cuatro años de guerra civil entre los partidarios de Tibní (elegido por el pueblo) y Omrí, proclamado por el ejército, que finalizó con la victoria de los omridas.

En el año sexto de su reinado, Omrí fundó y fortificó la ciudad de ↗ Samaria y la convirtió en capital del reino, consiguiendo de este modo una mayor cohesión territorial, mediante una operación de alcance político parecido a la decisión de David de fijar en Jerusalén la capital de todas las tribus.

Su política interior se orientó al restablecimiento del orden profundamente perturbado durante la etapa anterior. Las fuentes disponibles sugieren que con Omrí se inició un periodo de recuperación y de bonanza económica, mantenida durante el reinado de Ajab. Los testimonios arqueológicos revelan que la capital estaba bien construida y que contaba con espléndidos edificios (entre ellos la célebre «casa de marfil», 1 Re 22,39). En política exterior, buscó un contrapeso frente a la creciente amenaza de los arameos de Damasco mediante el cultivo de relaciones de amistad y comerciales con las poderosas ciudades-Estado marítimas fenicias, afianzadas con alianzas matrimoniales (su hijo y heredero, Ajab, tomó por esposa a ↗ Jezabel, hija de Etbaal, rey de Tiro). Siguiendo esta misma línea, puso fin a los enfrentamientos seculares con el vecino reino de Judá y desposó a su hija (o tal vez nieta) Atalia con el rey Jorán. Aseguradas estas fronteras, lanzó una vigorosa ofensiva contra Moab y consiguió apoderarse de algunos de sus territorios. Su elevado prestigio en la escena internacional queda documentado por las inscripciones de Salmanasar III y Sargón II, que conocen el reino de Israel como «reino-casa de Omrí» *(mât-bît-humri).* En conjunto, este monarca se sitúa en la línea de los reyes más hábiles y capacitados del reino de Israel. El severo juicio que la Biblia emite sobre él («fue peor que todos los que le

precedieron», 1 Re 15,25) responde a criterios exclusivamente deuteronomistas que aun así tienen que mencionar sus «éxitos militares» (v. 27).

◆ Bibliografía: C. F. WHITLEY, «The deuteronomic presentation of the house of Omri», VT 2 (1952), págs. 137-152; A. PARROT, *Samarie, capitale du royaume d'Israël,* P 1955; R. W. CORNEY, *The reigns of Omri and Achab. An essay in the reconstruction of Israel,* Boston 1970; J. BRIGT, *Historia de Israel,* Bilbao 2001, pág. 287-296.

Marciano Villanueva

ONÍAS

Nombre de varios miembros del distinguido linaje sacerdotal judío de los oníadas, entre los que merecen especial mención los siguientes: Onías I, de finales del s. IV a.C. (Josefo, ant. XI, 8,7,347; 1 Mac 12,7s.: carta del rey Areio de Esparta); su hijo, Simón el Justo (Josefo, ant. XII, 2,4,43); el hijo de éste, Onías II (ibídem, XII, 4,1-2; 156-166, contemporáneo de Ptolomeo III Evergetes, 246-221 a.C.); su hijo, Simeón II (ibídem, XII, 4,10, 225; 2 Mac 3-4); el hijo de éste, Onías III (2 Mac 3-4) y su hijo, Onías IV (Josefo, bell. Iud. 1,33; VII, 423s.; ant. XII, 387s.; XIII, 62; mMenahot XIII,10).

Los oníadas participaron activamente en las turbulencias políticas dentro del campo de tensión entre la influencia de los ptolomeos y de los seléucidas y en los enfrentamientos acerca del mantenimiento de la identidad judía en un entorno helenista. Onías II intentó oponer resistencia a la presión del régimen ptolemaico negándose al pago de impuestos y buscó la alianza con Laodike, mujer de Antíoco II. Su acción significó una amenaza para la población judía y provocó el ascenso de su sobrino, José. Onías III rehusó a un cierto Simón el control del mercado y se opuso enérgicamente al canciller de Seleuco IV (187-175 a.C.), que pretendía saquear los tesoros del templo. Fue finalmente depuesto, el año 175 a.C., por Antíoco IV y ocupó en su lugar el puesto de sumo sacerdote su hermano Jasón. También éste fue depuesto, tres años más tarde, por su excesiva demora, en opinión de los helenistas, en introducir reformas, y sustituido por Menelao que, temeroso de la influencia que podría ejercer Onías, exiliado en Dafne, ordenó su muerte. A Onías IV le negó Antíoco V (164-162 a.C.) la dignidad del sumo sacerdocio. Con el apoyo de Ptolomeo VI (181-146 a.C.), se consiguió, a mediados del s. II, el acuartelamiento de una guarnición militar y la construcción de un templo en Leontópolis de Egipto, que prolongó sus actividades hasta el 73 d.C. Los hijos de Onías apoyaron a Cleopatra III en su enfrentamiento con Ptolomeo Latiros y más tarde contra Ptolomeo Fiscón.

◆ Bibliografía: A. BÜCHLER, *Die Tobiaden und die Oniaden in II. Makkabäerbuche und in der verwandten*

jüdisch.-hellenistischen Literatur, V 1899, reimpresión Hi-NY 1975.

Gerhard Bodendorfer-Langer

Oración

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Aunque la oración veterotestamentaria presenta muchos rasgos comunes con la de su entorno paleooriental, está también condicionada por la singular concepción de Dios y del hombre en Israel. Es siempre comunicación personal con el Dios vivo que, en cuanto Yahveh, ha llevado a cabo grandes cosas en su pueblo. Al mismo tiempo, en su oración Israel confiesa que él es el Dios de la historia y el creador del universo. Cuanto más amenazado se veía Israel por el caos de la historia y cuanto más lejos le parecía que estaba Dios, tanto más despertaba su esperanza en la fidelidad divina. Frente a la culpa, Israel suplicaba confiadamente a Dios el perdón de los pecados. En casi todos los libros veterotestamentarios, y de manera especial en los ↗ salmos, se encuentra, inserta en su contexto correspondiente, la oración experimentada como conservación del mundo y como cumbre suprema del hombre. Se establece una conexión constante entre los salmos y David, el elegido por Dios, que se hunde una y otra vez en el pecado pero confía siempre y en definitiva en la fidelidad de su Dios. La oración expone ante Dios la totalidad del ser humano, con sus sombras y sus luces, y se lamenta también, con inigualable sinceridad, ante Dios, de quien espera una respuesta. El Antiguo Testamento ofrece textos de oraciones de la época preisraelita y patriarcal en los que se refleja la fe del Israel posterior. Las oraciones veterotestamentarias están cada vez más vinculadas al culto de la liturgia y más asociadas, en el culto del templo, con la realeza. El rey se presenta ante Dios como representante genuino del pueblo y entiende el culto como parte constitutiva de un acto de Estado. Con todo, la mayoría de las oraciones conservadas son posteriores al 586 a.C. En el exilio, la oración de Israel se enfrentaba a la desaparición de todas las instituciones en que se había venido apoyando. En la época postexílica, los orantes auténticos son los pobres (↗ pobreza) y los ↗ temerosos de Dios que, en su angustiosa situación, suplican la intervención divina contra sus enemigos.

Aunque formulada en tercera persona, la oración de Israel debe entenderse casi siempre en sentido colectivo. El primer tema de la oración veterotestamentaria es el recuerdo de los grandes hechos de Dios en la historia, como la llamada de los padres, la salida de Egipto, la alianza del Sinaí, la elección de Sión y de la dinastía de David y el retorno del destierro. El segundo tema es la alabanza de Dios, creador y dominador del caos. Los individuos particulares

suplican a Dios salud y misericordioso perdón. Israel dirige su oración al Dios de la alianza, descrito como padre y como madre, como rey y como libertador, como maestro, médico y pastor. A él transfiere Israel todas sus experiencias positivas: el ↗ rostro que se vuelve benévolo, el espíritu vivificante, la ↗ palabra afirmativa, la ↗ sabiduría que da sentido al todo.

Las oraciones, en parte en prosa pero en su mayor parte en poesía, concuerdan en el aspecto literario con las del Oriente antiguo, algunos de cuyos elementos hallaron acogida en Israel (p. ej., salmo 29). En cuanto al contenido, las oraciones son, sobre todo en los salmos, lamentaciones, súplicas, alabanzas, acciones de gracias y cánticos de confianza. Hay también oraciones sapienciales. Están formuladas en prosa, por ejemplo, las oraciones penitenciales colectivas, como Esd 9 y Dn 9, o también la oración con ocasión de la consagración del templo en 1 Re 8. Los verbos más frecuentemente empleados para la oración son דרש (*[drš]* «buscar»), הלל (*[hll]*, «alabar»), פלל (*[pll]* en *hitpael* «implorar»), חנן (*[ḥnn]* en *hitpael*, «suplicar gracia o misericordia»). A ellos se añaden los sustantivos תְּפִלָּה (*[tᵉfillā]*, «oración») y תְּהִלָּה (*[tᵉhillā]*, «alabanza»). Son lugares de oración, además del ámbito privado, el templo y la sinagoga. Los tiempos de la oración se regulan según el calendario y las horas del día (Sal 55,18). Hoy nos resultan desconocidos muchos de los detalles de la oración veterotestamentaria. Entre los gestos que acompañan a la oración se cuentan alzar las manos y la *proskínesis*. El Antiguo Testamento subraya una y otra vez que la oración sólo es grata a Dios cuando está acompañada de los sentimientos adecuados y de la conducta correcta frente al prójimo.

◆ Bibliografía: F. Heiler, *Das Gebet*, M [5]1923; TRE 12, págs. 34-42; EncRel(E), 11, págs. 489-494 (S. D. Gill); A. Hamman, *La oración*, Ba 1967; W. Marchel, *Abba, Padre*, Ba 1967; E. Cortese, *La preghiera del Re: Formazione, redazione e teologia dei «Psalmi di Davide»*, Bo 2004.

Otto Wahl

2. Nuevo Testamento

a) Jesús y la oración. Numerosos pasajes del Nuevo Testamento testifican que Jesús oraba e instaba a la oración. Las frecuentes sentencias sobre la oración y los ejemplos de oraciones acentúan su rango y su importancia en la vida y la misión de Jesús. Como judío, Jesús se insertaba en la tradición de la fe judía y de su correspondiente piedad. Puede admitirse como muy probable que tomó parte en las grandes peregrinaciones a Jerusalén (Lc 2,41-52; Jn 2,13; 5,1; 6,4; Mc 11,1-11 par.), que asistió a las ceremonias litúrgicas de la sinagoga de su localidad (Lc 4,16) y que santificó el día observando las horas habituales de la oración (mañana, mediodía noche). Estaba familiarizado con todas las

modalidades de la vida de la oración judía (alabanza, glorificación, acción de gracias, súplica, lamentación), tal como estaban contenidas en el Salterio y en otras colecciones judías (cf. textos de salmos en la oración de Jesús: Mc 15,34; Lc 23,46). Hay además pasajes o secciones, como Mt 6,5-8 (crítica de la oración), Jn 4,19-24 (orar en espíritu y en verdad), Mc 14,36 (confianza y conformidad de la voluntad), Mt 11,25 (inclinación hacia los pobres y los desposeídos de sus bienes y sus derechos), que insinúan una comprensión de la oración por parte de Jesús que trasciende todos los marcos temporales, espaciales o todos los contenidos. De acuerdo con su conciencia de misión mesiánica, y enfrentado a importantes momentos o acontecimientos (Lc 3,21; 5,16; 22,41-45; 23,46), decisiones (Lc 6,12) y comportamientos humanos determinantes (Lc 22,32; 23,42), se articula en la oración un acoplamiento de reacción que revela confianza en el Dios que le envía y a quien Jesús llama confiadamente ↗ *abbá*. Esta vinculación íntima con el Padre alcanza su expresión más persistente en la oración del monte de los Olivos: «*Abbá,* Padre, todo es posible para ti...» (Mc 14,36). Si para la oración de Jesús es fundamental la relación filial que se expresa en el modo de dirigirse a Dios como «Padre», lo mismo puede decirse cuando enseña a sus discípulos el ↗ *padrenuestro* y menciona la filiación divina como base y presupuesto de la oración henchida de confianza y segura de ser oída.

b) El primitivo cristianismo y la oración: El punto central de la tradición protocristiana de la oración está ocupado por el *padrenuestro* (cf. la catequesis de la oración en el Sermón del monte y las instrucciones para la oración en Lc 11,1-13). Para Juan, la inmediatez con el Padre en la oración, que brota de la relación Jesús-discípulos, es un elemento característico del tiempo entre la Pascua y la parusía. El fin de los tiempos está marcado por la transparencia, la claridad y la evidencia frente a la proclamación de la verdad de la palabra de Dios y acerca de lo que se puede pedir en la oración (Jn 16,23s.26s.). Esta oración o esta petición orientada hacia la revelación tiene puntos de semejanza con el carácter pneumático-carismático de la oración destacado por Pablo (Rom 8,26s.). Es asimismo característico de la oración el aspecto eclesiológico, porque en la alabanza, la acción de gracias y la súplica se expresan experiencias comunitarias. Tanto el Antiguo Testamento como el Nuevo hablan en términos concordantes del pueblo de Dios que se reúne para la oración y le confiere carácter cúltico, sobre todo cuando las doxologías y los himnos de confesión están confirmados con el «Amén» litúrgico (1 Cor 14,16). Debe considerarse una consecuencia de la reflexión protocristiana sobre la oración el hecho de que el propio Jesús aparece «elevado» a la categoría de destinatario de

la oración (Lc 17,5.15s.; 24,52s.; Col 2,9; Hch 7,59; Rom 10,12; 1 Cor 1,2; 2 Cor 12,8).

◆ Bibliografía: G. Greshake y G. Lohfink, *Bittgebet – Testfall des Gaubens,* Mg 1978; J. Caba, *Estudio exegético sobre los Evangelios sinópticos y los escritos joaneos,* AnBib 62, 1974; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn,* L 1981; G. M. Soares-Prablku, «Zum Abba sprechen. Das Gebet als Bitte und Danksagung in der Lehre Jesu», Conc (D) 26 (1990), págs. 206-214; TRE 12, págs. 42-60 (bibligrafía) (K. Berger).

Franz Georg Untergassmair

Oráculo

Con este termino (del latín *oraculum,* de *orare* «hablar»), se designaban en la Antigüedad los lugares en los que los demandantes podían obtener de una divinidad, previa la ejecución de un rito, respuesta a sus preguntas sobre el futuro o sobre decisiones difíciles, con la ayuda de un intermediario. En sentido amplio, se llama también oráculo a toda interpretación general del futuro como forma institucionalizada de la adivinación.

La historia de José habla con absoluta naturalidad en Gn 44,2.5 de la copa de plata de que se servía José para sus adivinaciones. En esta práctica adivinatoria por medio de copas usual en Egipto se entendía que las formas que se dibujaban en el agua cuando se vertía aceite sobre ella eran expresión de la voluntad de los dioses. En Is 3,2s. se menciona a los augures sin señal ninguna de reprobación. Pero en otros pasajes se les califica, a una con los profetas mencionados junto a ellos, como קֹסֵם *[qosem],* profetas de mentira (Jr 27,9; 29,8; Ez 13,9.23; 21,34; 22,28; Miq 3,7.11; cf. Zac 10,2). En las secciones legislativas del Pentateuco se prohíben las prácticas adivinatorias, así en Lv 19,26.31; Dt 18,9-12. El Dt cita juntas las prácticas mánticas y las de la hechicería; ha podido ser aquí determinante la idea de que tales prácticas sólo pueden ser llevadas a cabo con la ayuda de documentos escritos, indicaciones rituales y cosas parecidas. La prohibición cumple una doble función: preservar del castigo en que se incurre por un ejercicio ilegítimo del culto –aunque muchos de los conceptos del catálogo de Dt 18 son de difícil interpretación, la yuxtaposición, muy conocida en el Oriente antiguo, de כשף (*[kšp],* práctica la hechicería) y חבר (*[ḥbr],* vincularse) alude a un trasfondo real en el mundo existencial– y fundamentar la valoración negativa en la Obra histórica deuteronomista de los reyes ↗ Ajaz (2 Re 16,3) y, sobre todo, Manasés (2 Re 21,6), porque hacen lo que el Dt prohíbe. Pero cuando ↗ Ezequías y ↗ Josías se dirigen a los profetas o respectivamente a la profetisa, son fieles a la ley. En 2 Re 17,17, entre las razones aducidas para explicar la catástrofe del reino del Norte se cita la

infracción de la prohibición deuteronomista.

No todos los oráculos eran ilegítimos. Son un ejemplo en contra los oráculos mediante ↗ *urim* y *tummin* de 1 Sam 14,41ss.; cf. Ez 21,26; Os 4,12. Puede sospecharse un oráculo salvífico sacerdotal al fondo de Sal 60,8ss., así como también al fondo del cambio del estado de ánimo de la lamentación a la seguridad en algunos salmos (Sal 6,9ss.; 20,7; cf. 2 Cró 20,13ss.).

◆ Bibliografía: ThWAT 7, págs. 78-84 (L. Ruppert); AncBD 5, págs. 15ss. (I. Starr); 28s. (R. D. Weis); NBL 2, págs. 46-49 (K. Engelken). A. Guillaume, *Prophétie et divination chez les sémites*, P 1950; U. Rüterswörden, *Von der polit. Gemeinschaft zur Gemeinde* (BBB 65), Bn 1987, págs. 76-88; ídem, *Die Prophetin Hulda. Meilenstein. FS H. Donner* (Ägypten und AT 30), Wi 1995, págs. 235-242.

Udo Rüterswörden

Oseas

a) Oseas (hebreo הוֹשֵׁעַ [*hôšea'*], LXX Ὠσηε, Vulg. *Osee*), hijo de Beerí, forma, junto con ↗ Amós, la primera pareja de profetas escritores del Antiguo Testamento. Desarrolló su actividad en el reino del Norte, desde los últimos días del rey Jeroboán II (787/783-747/743 a.C.) hasta el final del Estado y de su capital (722/721 a.C.) El nombre significa «El (Yahveh/Dios) ha ayudado». No se indica con seguridad la posición social de Oseas, ni es tampoco posible entender los capítulos 1-3 del libro como descripción biográfica del «drama conyugal» del profeta. Así pues, fuera del nombre de su padre, Beerí, de su matrimonio con Gómer y del nombre de sus hijos que, como acciones simbólicas, anuncian catástrofes, no se ha transmitido ningún dato históricamente seguro de su vida. El lenguaje de Oseas y su referencia a las tradiciones del patriarca Jacob y al éxodo remiten al reino del Norte, al igual que el núcleo del título, con la mención de nombres de monarcas de este reino. Algunas de las sentencias del libro aluden a la situación de inestabilidad intrapolítica de Israel (4 regicidios entre 747 y 731 a.C.) y a la inútil «política oportunista» entre Egipto y Asiria, que desembocó en el hundimiento del reino del Norte. Es, por el contrario, muy hipotética la supuesta «comunidad profético-levítica de oposición» (H. W. Wolff) como «patria espiritual» de Oseas y clave de su predicación.

b) El libro de Oseas ocupa el primer lugar en la colección de los Doce profetas. En algunos pasajes, el texto hebreo primitivo no ha sido bien transmitido y crea dificultades de comprensión. El escrito se articula en tres grandes secciones: caps. 1-3 (con elementos narrativos); caps. 4-11 y caps. 12-14. Es posible que las sentencias de Oseas hayan sido agrupadas y consignadas por escrito ya antes del fin del reino del

Norte (si por Oseas en persona es cuestión abierta). Puede afirmarse con seguridad que el contenido básico estaba ya redactado poco después del 722/721 a.C., en Judá/Jerusalén (tal vez como obra de los «discípulos» de Oseas) y que fue reelaborado con destino a los nuevos círculos de oyentes o lectores con algunas adiciones (de modo parecido al libro de Amós). Puede detectarse la presencia de nuevas reelaboraciones, sobre todo en el espíritu del Deuteronomio, hasta la época del exilio. Resulta a menudo muy difícil determinar –debido a ciertas inseguridades de los criterios de crítica literaria y crítica de la redacción– si estas reelaboraciones de las palabras de Oseas fueron puntuales y sólo en algunos pocos pasajes o si tuvieron carácter generalizado y de amplio alcance, de modo que no es tarea sencilla distinguir entre las sentencias de Oseas y la(s) redacción(es).

En la primera etapa, Oseas se dirige contra los sacerdotes y su culto, en el que se mezclaba la adoración a Yahveh con la del dios cananeo Baal o que incluso la intercambiaba, de modo que corrompía la imagen de Yahveh, el Dios de Israel. En la época de la guerra siro-efrainita (h. 733/732 a.C.) y después, Oseas denuncia la política errónea de los reyes del Norte y el culto tributado a Yahveh en Samaria y Betel bajo la imagen del toro («becerro de Samaria», 8,5). También se encuentra como telón de fondo la crítica a la falsa imagen de Yahveh y a sus repercusiones. Oseas anuncia con lenguaje figurado el final (mediante la guerra y la destrucción) como consecuencia de los pecados de Israel. Alude, con mirada histórica retrospectiva, a la culpabilidad y el pecado de Israel ya desde los primeros tiempos, hasta el punto de que parece imposible la conversión del pueblo. Pero, por otra parte, el profeta cuenta, a partir de su concepción de Dios (especialmente en el discurso de Yahveh de 11,8s.: «... yo soy Dios, y no un hombre») con una nueva posibilidad, porque el objetivo de Yahveh no es una nueva aniquilación de Israel (Efraín) (11,9), sino un nuevo éxodo (12,13s.) y una nueva «época del desierto». Este enfoque se prolonga más adelante en palabras de salvación (p. ej., 2,18ss.) y en la posterior invitación a la conversión (14,2ss.). De ahí que el libro de Oseas presente, en su forma actual, el carácter de una exhortación a la conversión, fundamentada en la historia de la catástrofe, dirigida a los exiliados de Israel y de Judá (después del 587/586) y abre al pueblo que retorna un nuevo futuro con Yahveh. Y así, el profeta Oseas, que con anterioridad al 722/721 anuncia el fin, se convierte, en virtud de su imagen de Dios (11,8s.), en el profeta que exhorta, consuela e invita a la conversión a la generación del exilio después del 587/586 a.C.

◆ **Bibliografía:** TRE 15, págs. 586-598 (bibliografía); NBL 2, págs. 198ss. (bibliografía). K. Koch, *Die Propheten,* vol. 1, St ³1995, págs. 149-179.

• *Comentarios:* W. RUDOLPH (KAT 13,1), Gt 1966; A. DEISSLER (NEB), Wu 1981; J. JEREMIAS (ATD 24,1) Go 1983; D. STUART (World Biblical Commentary 31) Waco 1987; H. W. WOLF (BK 14,1), Nk [4]1990; D. J. SIMUNDSON, *Hosea, Joel, Amos, Obadiah, Jonah, Micah,* Nashville 2004; R. VIELHAUER, *Das Werden des Buches Hosea: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung,* BZAW 349, B-NY 2007.

Friedrich Diedrich

OZÍAS

↗ Azarías.

PABLO, APÓSTOL

1. VIDA Y OBRAS. 2. LAS CARTAS.

1. VIDA Y OBRAS

a) Fuentes. Pablo es el personaje del primitivo cristianismo mejor testificado en el Nuevo Testamento. No obstante, las fuentes dejan muchas preguntas abiertas. La fuente primaria se encuentra en las cartas paulinas que la investigación crítica considera auténticas (1 Tes, 1 y 2 Cor, Gál, Flp, Flm, Rom). Se discute el valor, como fuente, de los ↗ Hechos de los apóstoles, porque algunos de sus datos se contradicen con testimonios del propio Pablo y su teología ha perdido algunos de los rasgos más determinantes del pensamiento paulino. Con todo, sus datos nucleares, y más en especial los biográficos, deben ser considerados como puntos de orientación, mientras no haya pruebas en contra. Es mucho más reducido el valor de fuente de los escritos apócrifos (p. ej., las *Acta Pauli).*

b) Origen y formación. En sus cartas, Pablo se presenta a sí mismo con el nombre griego Παῦλος, pero dado que era judío de nacimiento, debió utilizar también el nombre hebreo שָׁאוּל *[šā'ūl]*, Saulo, que le dan los Hechos hasta 13,9 (7,58; 9,4 y otros). Nació en ↗ Tarso de ↗ Cilicia (Hch 9,11 y otros). Heredó de su padre la condición de ciudadano romano (Hch 16,37ss. y otros). El Pablo de la diáspora judía puede afirmar: «Circuncidado al octavo día, del linaje de Israel, de la tribu de Benjamín; hebreo, hijo de hebreos; en cuanto a la ley, fariseo» (Flp 3,5; cf. 2 Cor 11,22; Rom 11,1). Dominaba, sin duda, el hebreo, es decir, el arameo y, además de la *torá,* aprendió el oficio de fabricante de tiendas (Hch 18,3; cf. 1 Cor 4,12). Era célibe (cf. 1 Cor 7,40), dato de cuño apocalíptico inhabitual en un judío. En Gál 1,14 confiesa: «Aventajaba en el judaísmo a muchos compatriotas coetáneos míos, pues era en extremo celoso (ζηλωτής) de las tradiciones de mis padres». Entra dentro de lo posible que fuera en Jerusalén discípulo de ↗ Gamaliel (Hch 22,3) y tenía parientes en la ciudad (Hch 23,16). En la vida de Pablo se dieron la mano el celo por la ley y la persecución de

la Iglesia (Flp 3,5s.; cf. Gál 1,13s.). Según Hch 7,58ss. participó en la lapidación de ↗ Esteban. Pablo no era un judío de la diáspora desarraigado. Muy al contrario, sus cartas le muestran como buen conocedor del griego –también utilizaba los LXX–, pero no como receptor de la filosofía griega. De todas formas, la diáspora judía le permitía lanzar una ojeada sobre los pueblos.

c) Vocación para apóstol de los gentiles. El acontecimiento que marcó la vida de Pablo fue la llamada «conversión de Damasco»: en el curso de la persecución de los seguidores de Jesús, se le apareció, ante Damasco, el Crucificado como el Hijo de Dios y el Señor exaltado a la derecha del Padre (Gál 1,15s.; 1 Cor 9,1; 15,8; cf. la exposición narrativa y teológica de Hch 9,1-9; 22,6ss.; 26,12-18). En aquella «revelación (ἀποκάλυψις) de Jesucristo» (Gál 1,12) se fundamentaba, según él, su vocación de apóstol de los gentiles (Gál 1,16; cf. Rom 1,5; 11,13; 15,16). Se sabía integrado en el círculo de los apóstoles (Gál 1,17; 1 Cor 9,1ss.: 15,8), a la altura de ↗ Pedro, «apóstol de los circuncisos» (Gál 2,7s.). Con todo, los Hch no le incluyen en la concepción de los doce apóstoles y en este escrito se sitúa, incluso en el plano teológico, a continuación de los primeros testigos (Hch 13,31s.). El encargo de la misión de los gentiles, que en cierto modo ya había sido abierta por el propio Pedro (Hch 10; 15,7ss.), se remite a una posterior revelación en el templo de Jerusalén (Hch 22,17-21). Según los Hechos, Pablo fue bautizado por ↗ Ananías (Hch 9,10ss.: 22,12ss.) y, gracias a los buenos oficios de ↗ Bernabé, aquel antiguo perseguidor fue admitido en la Iglesia de Jerusalén (9,27). El mismo Pablo destaca el hecho de que no visitó Jerusalén hasta tres años después de su llamada. Aunque Pablo da muy poco a entender un sufrimiento por el cumplimiento de la ley antes de Damasco –es discutible que lo tuviera en su inconsciente, como pondera la exégesis psicológica en relación con Rom 7,7-25– lo cierto es que subraya con energía que en su confesión de Cristo modificó radicalmente la valoración del papel de la *torá* (Flp 3,7ss.; cf. Rom 10,4).

d) Actividad misionera. Según Gál 1,17s., después de su llamada Pablo permaneció por espacio de tres años en «Arabia». En 2 Cor 11,32s. se menciona cómo burló en Damasco la vigilancia del gobernador de Aretas, rey de los nabateos. Por aquel tiempo debía haber desarrollado ya algunas actividades misioneras. Acerca de la etapa siguiente, que –según Gál 2,1 debió prologarse durante 14 años– Pablo sólo dice que estuvo en «Siria y Cilicia» (Gál 1,21). Dan testimonio de su vinculación con la comunidad de ↗ Antioquía, entre otros, su mención al lado de Bernabé en los relatos sobre el llamado «Concilio de los Apóstoles» (Gál 2,1-19; Hch 15) y la disputa antioquena (Gál 2,11ss.). Los Hechos fijan por este tiempo el primer viaje misional de «Bernabé y Saulo», a partir de Antioquía

(13,1-14,28). Tuvo una importancia determinante el rechazo, en el concilio de Jerusalén, de las objeciones de los judeocristianos más conservadores contra una misión de los gentiles desvinculada de la circuncisión y la confirmación –según el punto de vista de Pablo– por parte de «Santiago, Cefas y Juan», de su misión a los gentiles. El resultado decía: «Nosotros (Pablo y Bernabé) a los gentiles y ellos a la circuncisión». Como señal de «comunión» con la comunidad primitiva, Pablo asumió el compromiso de llevar a cabo una ↗ colecta entre sus comunidades en favor de los pobres de Jerusalén. Dado que el propio Pablo insiste en que no se le impuso ninguna otra obligación, es posible que las llamadas «cláusulas de Santiago» para la regulación de la convivencia entre judeocristianos y paganocristianos fueran formuladas en una fecha posterior, sobre todo porque, en caso contrario, resultaría incomprensible el incidente de Antioquía (Gal 2,11ss.), no mencionado en Hch. Es muy ilustrativo, en este sentido, que Cefas, Bernabé y los restantes judeocristianos se atuvieran a las prescripciones de la gente de Santiago en lo concerniente a la comunidad de mesa con los cristianos procedentes del paganismo. Pablo entendía que aquella conducta anulaba el evangelio y se enfrentó a Cefas «abiertamente» (Gál 2,11ss.). Pero no se puede afirmar que la disputa tuviera un resultado favorable para sus puntos de vista. La consecuencia parece haber sido la ruptura con Bernabé (cf. también Hch 15,36ss.) y con la comunidad de Antioquía. Pablo, un marginado de la Iglesia desde el principio, tenía que asumir ahora en solitario la responsabilidad por su labor misionera, aunque no es menos cierto que contó con numerosos y fieles colaboradores en su tarea. Su evangelio y su ministerio apostólico fueron cuestionados –en parte con éxito– en sus comunidades por otros misioneros cristianos (cf. Gál, 2 Cor, Flp). En el segundo viaje misionero (Hch 15,32-18,28), que algunos investigadores fechan antes del Concilio de los apóstoles, Pablo visitó las comunidades de Asia Menor y consiguió fundar comunidades nuevas: entre los gálatas y luego –ya en suelo europeo– en Filipos, Tesalónica y, tras el fracaso de Atenas, ciudad marcada por la tradición (1 Tes 3,1; Hch 17,16-34) en una ↗ Corinto abierta al mundo, donde el apóstol estuvo trabajando durante año y medio. Tal vez fue aquí donde escribió 1 Tes, la carta más antigua de las conservadas. El llamado tercer viaje de Pablo (Hch 18,23-21,17) abarcó en lo esencial una actividad desplegada a lo largo de dos años y medio, a partir de Éfeso. También aquella época estuvo marcada por peligros de muerte (1 Cor 15,31s.; 2 Cor 1,8s.) y por las preocupaciones por sus comunidades –incluida la frustración de una proyectada visita a Corinto (cf. 2 Cor 2,1ss.; 12,21)– y se vio obligado a precisar y perfilar aún

más su evangelio frente a los problemas que iban aflorando. Pero no permaneció allí mucho tiempo para consolidar su obra misionera, sino que, empujado por la expectativa de la proximidad de la parusía del Señor (1 Tes 4,15; 1 Cor 7,29ss.; Rom 13,11), quiso penetrar más en el oeste (Rom 15,23s.), como heraldo del evangelio. Pero antes quiso entregar personalmente en Jerusalén el resultado de la colecta, punto en el que Rom 9ss. permite descubrir que insertaba su misión a los gentiles en el horizonte de la fidelidad de Dios a Israel. No podía, de todas formas, dar por supuesto que la comunidad de Jerusalén aceptaría, sin más, su colecta (Rom 15,31). Los Hechos no informan sobre ello y más bien testifican resistencias que acabaron con el encarcelamiento de Pablo en Jerusalén y su deportación a Roma, al cabo de dos años y medio en la cárcel de Cesarea (Hch 21,18-28,31). No se sabe con certeza si fue absuelto en el proceso y si llevó a cabo (tal como dice la tradición antigua) su proyectado viaje al oeste más lejano (Rom 15,28, ↗ España), antes de sufrir el martirio bajo Nerón.

e) La cronología. Sólo con muchas limitaciones es posible situar en el tiempo la vida y las obras de Pablo, en la medida en que se pueden deducir de los datos de sus cartas y de las fechas relativas de los Hechos. Si, como se dice en Hch 18,12ss. –única fuente que informa sobre este episodio–, Pablo tuvo que comparecer en Corinto ante el tribunal de ↗ Galión, procónsul de Acaya, y el incidente tuvo lugar durante la primera estancia de Pablo en aquella ciudad, puede fijarse su presencia entre la primavera del año 51 y el otoño del año 52. Otros cálculos, todos ellos de carácter hipotético, fechan la llamada de Pablo, por entonces en la treintena de su vida, el año 34, el Concilio de los apóstoles el año 48/49 y el encarcelamiento en Jerusalén el año 56 o el 57. El periodo de máxima capacidad creadora del apóstol –incluidas las cartas– se situaría así entre los años 50 y 55.

f) Personalidad. Pablo fue un hombre «celoso», no sólo en el judaísmo, sino también en el cristianismo. En él se dividían los espíritus. Fue visionario, místico y profeta, pero también, en cuanto a las ideas básicas, un pensador penetrante (cf. su estilo aforístico y antitético). Fue combativo y tolerante, abría grandes perspectivas teológicas y no rehuía el fatigoso trabajo cotidiano de pastor de almas. En su condición de apóstol, sólo se sentía obligado a rendir cuentas ante su Señor, pero estaba al mismo tiempo vinculado a la Iglesia total y a Israel. No era el tipo del héroe insensible (así Hch 14,19s.), sino que más bien confesaba sus sufrimientos, que podía soportar con la «fuerza de Cristo» (cf. sobre todo el catálogo de infortunios de 2 Cor 4,7s.; 6,3ss.; 11,23ss.).

◆ Bibliografía: G. Ricciotti, *Pablo apóstol,* Ma 1950; G. Bornkamm, *Paulus,* St 1969, [7]1993 (trad. castellana, *Pablo de Tarso,* Sa [3]1987; O.

KUSS, *Paulus,* Rb 1971; A. SUHL, *Paulus und seine Briefe. Ein Beitrag zur pln. Chronologie,* Gt 1975; G. LÜDEMANN, *Paulus als Heiden-Apostel,* vol. 1, *Studien zur Chronologie,* Go 1980; vol. 2, *Antipaulinismus im frühen Christentum,* Go 1983; K. H. SCHELKE, *Paulus,* Da 1981; J. HOLZNER, *San Pablo, heraldo de Cristo,* Ba [14]1989; O. MERK, «Paulus-Forschung 1936-1985», ThR 53 (1988), págs. 1-81; TRE 26, págs. 133-153 (bibliografía) (H. HÜBNER); DEB, págs. 1143-1156; D. HILDEBRANDT, *Saulo-Pablo,* Ba 1992; J. GNILKA, *Paulus von Tarsus,* Fr 1996 [ed. esp. Herder, Ba 1998]; L. WEHR, *Petrus und Paulus. – Kontrahenten und Partner,* Ms 1996; R. TREVIJANO ETCHEVERRIA, *Estudios paulinos,* Sa 2002; B. CHILTON, *Rabbi Paul: An Intellectual Biograpphy,* NY-L-Tt 2004; CH. REYNIER, *Saint Paul sur les routes du monde romain: Infrastructures, logistique, itinéraires,* P 2008.

2. LAS CARTAS

La gran resonancia del apóstol Pablo como misionero y como teólogo se hace patente en las cartas escritas por él o bajo su nombre (deuteropaulinas). Su ejemplo pudo provocar la actividad epistolar de otras autoridades del cristianismo primitivo e impulsar así la formación del ↗ canon del Nuevo Testamento. Las cartas que los investigadores consideran auténticas (1 Tes, 1 y 2 Cor, Gál, Flp, Flm, Rom) están bien estructuradas y, con la sola excepción de Flm, están dirigidas a comunidades donde debían ser leídas en público (1 Tes 5,27). Pablo las dictaba (Rom 16,22) y añadía los saludos de su puño y letra (1 Cor 16,21; Gál 6,11). Aunque en sus cartas menciona a otros remitentes, siempre reclama para sí la autoridad apostólica. Debido a su carácter de proclamación –incluido el lenguaje profético (cf. Rom 11,25)– sus escritos tienen una significación que va más allá de las situaciones concretas. Fueron recopilados ya en fechas tempranas (cf. 2 Pe 3,15s.) –tal vez en Éfeso– y revisadas, de modo que debe contarse con la posibilidad de «composiciones», es decir, de cartas compuestas por la agrupación de varias en una sola, especialmente en los casos de 2 Cor y Flp, además de añadidos (p. ej., en 2 Cor 6,14-7,1). Las hipótesis de divisiones son de difícil comprobación.

Queda también abierta la pregunta acerca de la posibilidad de la existencia de una así llamada «escuela de Pablo» en estos centros de la misión del apóstol, que habría cristalizado en la composición de nuevas cartas paulinas. En Col, y sobre todo en Ef, aflora un estadio teológicamente más avanzado. Poseen un carácter propio las ↗ cartas pastorales, es decir, las dirigidas a los discípulos del apóstol Timoteo y Tito (1 y 2 Tim, Tit). 2 Tes fue compuesta con el apoyo de 1 Tes. La aseveración de autenticidad (3,17) es, por tanto, un recurso estilístico pseudoepigráfico. La Carta

a los hebreos, finalmente atribuida, en la formación del canon, al apóstol Pablo, aunque no se le menciona como autor en el escrito mismo, desarrolla una teología de características propias. Redactar discursos, cartas y otros escritos en el espíritu y bajo el nombre de personalidades destacadas fue una posibilidad literaria muy cultivada en la Antigüedad, de la que también en el Antiguo Testamento existen testimonios (cf. Dt 1,1). ↗ Pseudoepigrafía.

◆ **Bibliografía:** B. Rigaux, *Saint Paul et ses lettres,* 1962; M 1964; W. Smithals, *Die Briefe des Paulus in ihrer urspr. Form,* Z 1984; H. Detering, *Der gefälschte Paulus,* D 1995; M. A. Seifrid y R. K. J. Kan, *The Pauline Writings: An Annotated Bibliography,* GR 2002; P. J. Bekken, *The Word Is Near You: A Study of Deuteronomy 30:12-14 in Paul's Letter to the Romans in a Jewish Context,* BZNW 144, B-NY 2007; S. Finlan, *The Apostle Paul and the Pauline Tradition,* Collegeville 2008.

Jost Eckert

Paciencia

La raíz de la concepción bíblica de la paciencia no se encuentra en la doctrina filosófica sobre las virtudes, sino en la experiencia individual y colectiva de Dios a lo largo de la historia de Israel y de la predicación de Jesús. El punto de partida objetivo es la clemencia de Dios (Éx 34,6; cf. Nm 14,18; Neh 9,17; Sal 103,8; Sab 15,1; Jl 2,13; Jon 4,2). La idea antropomorfa de la tardanza a la ira (hebreo אֶרֶךְ אַפַּיִם *['æræk 'appajīm]*, Prov 14,29; 15,18; 16,32) ha sido adoptada por Pablo en el Nuevo Testamento y valorada desde su contenido historicosalvífico (Rom 2,4; 9,22; cf. 1 Tim 1,16). Mediante el perdón de los pecados soportados con paciencia ha demostrado Dios su justicia (Rom 3,25; cf. 1 Pe 3,20). En la parábola del acreedor inmisericorde (Mt 18,23-35), la paciencia humana es una derivada de la antecedente conducta divina y a ella se exhorta programáticamente para el seguimiento de Jesús (vs. 26.29). En los discursos sobre la parusía (Mc 13,13 par.; Sant 5,7-11) se les dirige a los creyentes un llamamiento constante a la paciencia. El ejemplo clásico de la paciencia en su concepción sapiencial-antropológica es la historia de Job, en la que Dios pone a prueba al piadoso y se le incita a la fidelidad a la fe (Job 6,11; 21,1.4). A través de las antinomias de la tribulación y la paciencia, la paciencia y la acreditación, la acreditación y la esperanza (Rom 5,3s.; cf. Sant 1,2-4), Pablo descubre las implicaciones éticas y parenéticas (Rom 12,12; Ef 4,1s.; Col 3,12s.; 1 Tes 5,14) y abre el camino para aplicaciones prácticas de acuerdo con el ↗ catálogo de virtudes (1 Tim 6,11; 2 Tim 3,10; 4,2; Tit 2,12; 2 Pe 1,6). En Ap 3,10; 13,10; 14,12 la mirada se dirige hacia la parusía del Señor como el gran objetivo de la espera paciente en per-

severancia. Ante el amplio complejo de concepciones difundido en la proclamación de la comunidad del Nuevo Testamento, resulta llamativa la ausencia del *topos* de la paciencia en la predicación de Jesús (a pesar de Mc 13,13 par.; cf. Mt 10,22; Mt 18,23-35). Las explicaciones psicológicas que aluden a la imagen brusca y sin componendas de Jesús (Mc 1,41 [*varia lectio* D a y otros], 3,5: la ira; cf. 9,19 par.; controversias, purificación del templo, sentencias de lamentación y de amenaza), no lo aclaran todo. Tal vez la presión de la espera de la parusía actuaba en contra de la paciencia.

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 935-938, 969ss.; NBL 1, pág. 576; HThG 1, págs. 436-441; LThK² 4, págs. 574-577; RGG³ 2, págs. 1242ss.; TBLNT 1, págs. 459-466; ThWNT 1, págs. 360s.; 4, págs. 377-390; 585-593; TRE 12, págs. 139-144. • P. Ortiz Valdivielso, «Hypomone en el Nuevo Testamento», EcclXav 17 (1967), págs. 51-161; 19 (1969), págs. 115-205; H. Schlier, *Der Römerbrief* (HThK 6), Fr 1977, págs. 70s., 113ss.

Josef Ernst

Padrenuestro

a) La triple transmisión del *padrenuestro* en Lc 11,2ss.; Mt 6,9-13 y Did 8,2s. es prueba de la vitalidad de un texto muy utilizado.

b) El modo de dirigirse a Dios como Padre es la condensación lingüística de la cercanía personal de Jesús a Dios (↗ *abbá*). La primera petición solicitando la santificación del nombre de Dios forma una unidad objetiva junto con la segunda, que pide la venida de su reino: que Dios se manifieste ante el mundo como el Santo y que dé a conocer su reino y su realeza como bondad paternal (Mt 6,9s.; Lc 11,2b). La petición, sólo transmitida por Mt, de la implantación de la voluntad divina en la tierra como en el cielo (6,10b) interpreta lo anterior bajo una forma lingüística teocéntrica. Las peticiones de la segunda parte (Mt 6,11; Lc 11, 3s.) se centran en asuntos terrenos. La petición del pan, orientada a la consumación del fin de los tiempos (Mt 6,11; Lc 11,3) contiene una sólida constante merced al añadido «de cada día» o «necesario». La posible traducción de ἐπιούσιος por «el día de mañana» tiene sentido en el contexto de Éx 16,4s.18-22. La petición del perdón aparece resaltada en las dos redacciones (Mt 6,12; Lc 11,4) mediante una apostilla que implica una autoobligación. Mientras que Mt habla de deudas, Lc menciona los pecados. La petición de no someter a tentación (Mt 6,13; Lc 11,4b) permite percibir en la redacción mateana, en el contexto de la liberación del mal, una concomitancia escatológica. En Lc, en cambio, sobre el telón de fondo de los pecados cotidianos, se abre paso una situación referida a este mundo de acá. De acuerdo con un antiguo esquema conceptual, Dios

es un tentador activo. La oración concluye abruptamente, «con un grito surgido de la profundidad de la angustia» (Jeremias, 170).

c) El *padrenuestro* respira el espíritu de la oración judía (↗ *Sh^emone esrē*). Por eso es tanto más urgente la pregunta acerca del tono concomitante característico para Jesús. ¿Puede admitirse, con Schürmann, en la orientación global al reino de Dios por venir, una «cristología incoativa implícita» que desborda el marco tradicional judío?

◆ Bibliografía: EKL³ 4, págs. 1095ss. • J. Jeremias, *Abba. Studien zur ntl. Theologie und Zeit-Geschichte,* Go 1966; H. Schürmann, *Das Gebet des Herrn als Schüssel zum Verstehen Jesu,* Fr ⁴1981; P. Grelot, «L'arrière-plan du 'Pater'», RB 91 (1984), págs. 531-556; G. Schneider, *Das Vaterunser des Matthäus: À Cause de l'Évangile. FS P. J. Dupont,* P 1985, págs. 57-90.

Josef Ernst

Palabra de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Para la Iglesia, la Sagrada Escritura es palabra de Dios. El fundamento objetivo de esta convicción radica en el hecho de que Dios se encuentra con el hombre, ya en el Antiguo Testamento, en el medio de un discurso comprensible. Yahveh lleva a cabo o acompaña siempre sus intervenciones en la historia con su palabra, razón por la cual muy amplias secciones del Antiguo Testamento son discursos de Dios. El trato y las relaciones de Dios con el mundo son descritos y presentados, con absoluta naturalidad, de acuerdo con el modelo de la comunicación interhumana. Se le atribuyen a Dios prácticamente todas las modalidades del discurso humano, como hablar, llamar, reprender, exclamar. Se advierte que se trata de un discurso de Dios merced a las oportunas introducciones y por el «Yo, Yahveh». Puede destacarse su presencia por medio de expresiones como «la palabra de YHWH» (דְּבַר יְהוָה *[d^ebar JHWH]*) y «susurro de Yahvhe» (נְאֻם יְהוָה *[n^eʾūm JHWH]*). La ausencia de la palabra equivale a castigo (Sal 74,9; 83,2; Am 8,11s.; Lam 2,9), mientras que su nueva venida anuncia que el castigo ha llegado a su fin (Sal 107,20). Se acentúa, en sentido contrario, la incapacidad de hablar de los ídolos (1 Re 18,29; Sal 115,5; Jr 10,5). En el futuro escatológico, la comunicación entre Yahveh e Israel fluirá sin fricciones (Is 58,9; 65,24). Son destinatarios de esta palabra ya los primeros seres humanos (Gn 1,28s.). En la oración pueden los hombres suplicar (Sal 35,3) y recibir (Sal 12,6; cf. Lam 3,57) la respuesta de Dios. Los formularios de oración de los salmos contienen numerosos discursos divinos (especialmente Sal 50, 75; 80s.). Yahveh entabla diálogos con los hombres que llegan incluso hasta el regateo (Gn 18,23ss.). La mayoría

de las palabras de Dios del Antiguo Testamento están dirigidas a Israel, aunque a veces también a los pueblos extranjeros (Is 46-51; cf. 1,5; Jon) y al universo entero (Éx 9,16; Miq 4,2; Sal 96,3.10). En la teofanía del Sinaí, el pueblo de Israel percibe la voz de Yahveh en la tempestad (Éx 19,16ss.; Dt 4,33; 5,4). Con todo, como quiera que el contacto con la majestad de Dios pone en peligro la existencia humana (Éx 20,19; Dt 5,23ss.), aparece, según la óptica deuteronómica, la mediación de los profetas entre Dios y los hombres, comenzando ya por el profeta por antonomasia, Moisés (Dt 5,27s.; 18,15-18), con quien Dios habla «cara a cara» (Éx 33,11; Nm 12,8; cf. Dt 34,10). De ahí que sea incumbencia de los ↗ profetas la tarea de proclamar la palabra de Dios (Jr 18,18) ya que, según Am 3, están iniciados en todos los planes de Yahveh (cf. v. 7) y no pueden eludir el impulso de profetizar (v. 8; cf. Jr 20,7ss.).

Yahveh garantiza su palabra, a menudo trascendentalizada a través de los «mensajeros de Yahveh» que aparecen en el Yo de Dios (Gn 16,7ss.; 22,11ss. y otros). Yahveh habla muchas veces en sueños (Gn 15,12ss.; 28,12ss.; 1 Re 3,5; 9,2). La mayoría de las palabras de Dios son presentadas como palabras de los profetas. Pero también se tuvo dolorosa conciencia de la existencia de pretendidos profetas de revelación (Jr 23,16; 28,2), que menoscababan el prestigio de la profecía verdadera (Zac 13,2-6).

En lo que respecta al contenido, las palabras de Dios incluyen en la mayoría de los casos el anuncio de su voluntad a través de exhortaciones, amenazas, promesas e información. La palabra de Dios es el instrumento determinante de su dominio universal, comenzando por la ↗ creación, que puede ser concebida como unidad de palabra y acción (Gn 1) o como pura creación por la palabra (Sal 33, 6.9; 148,5; Jdt 16,14; Sab 9,1; Si 42,15). Donde es entendida como lucha contra el Océano primordial, la voz de trueno de Yahveh pone en fuga al Océano caótico (Sal 104,7). Esta palabra sigue rigiendo ampliamente la naturaleza (Job 37,1-13; Sal 147,15.18). El complejo narrativo Gn-Re bosqueja la historia de Israel como el tejido de promesas y cumplimientos divinos a lo largo de los siglos (Gn 12,7 par. Jos 21,43ss.; 1 Sam 2,30-36 par. 1 Re 2,27; 2 Sam 7 par. 1 Re 8,20.24s.; 1 Re 13,2 par. 2 Re 23,15-18). Incluso al cabo de mucho tiempo recuerda Yahveh sus promesas y las cumple (Éx 6,5; Dt 9,5; Sal 105,42; cf. Jr 29,10). Para el Sal 105, la historia de Israel testifica la ↗ fidelidad de Dios a su palabra (vs. 8 y 42). Por eso se insiste en la verdad (2 Sam 7,28; Sal 119,160) y en el cumplimiento total (Jos 21,43ss.; 23,14; 1 Re 8,56) de la palabra. Vigorosas metáforas describen la capacidad de imposición de la palabra dotada de eficacia creadora (Is 55,10s.). Es espada mortífera (Os 6,5; cf. Is 9,7), fuego (Jr 5,14; 20,9) y martillo que quebranta las rocas (Jr 23,29).

Ahora bien, esta acreditación de la palabra no es entendida como un automatismo, sino que es Yahveh quien vela por ella y la garantiza (Jr 1,12). Cuando su cumplimiento se retrasa, se insiste en que se realizará sin la menor duda (Is 46,11; Jr 33,14; Ez 12,21-28; Hab 2,3). Debe aquí contarse con la posibilidad de que, cuando la situación se modifica, Yahveh desplace el cumplimiento (1 Re 21,27ss.), conciba nuevos planes (Is 16,13s.) o revoque los anteriores («se arrepienta»). Yahveh puede atender las súplicas y renunciar al castigo (Éx 32,8-14; Am 7,1-6). El incumplimiento de las profecías no ha impedido su aceptación en el canon (Ag 2,6s.21ss.; Zac 2,9). Las estrategias de interpretación cuando se comprobaba que había llegado una palabra eran tan múltiples y flexibles como su potencial de actualización. Así, un mismo enunciado de amenaza puede ser aplicado a Jerusalén en Jr 6,22ss. y a Babilonia en Jr 50,41ss.

Las leyes son estilizadas como palabras, por ejemplo el ↗ decálogo (Éx 20,1; 34,28) o como cuerpos legislativos enteros (↗ Alianza, libro de la: Éx 24,3s.; ↗ ley deuteronómica: Dt 30,14) a los que el pueblo queda obligado en la conclusión de la alianza (Éx 24,8; 34,27; Dt 28,69). En la época posterior, se registra una progresiva identificación de la palabra con la ley (Sal 119). Y otro tanto debe admitirse respecto de la fe (Gn 15,6; Sal 106,12), de la confianza (Sal 119,42), la esperanza (Sal 119,74), el temor (Sal 119,161; Is 66,2.5), la alabanza (Sal 56,5.11), el júbilo (Sal 119,162). Derrama luz (Sal 119,105) y vida (Dt 8,3; 30,16; 32,47; Is 55,3). De todas formas, ya el mismo Yahveh cuenta con la ↗ incredulidad (Ez 2,7). En casos extremos de ↗ endurecimiento, es el propio Yahveh el que puede provocar la incapacidad de oír la palabra.

La consignación por escrito de los materiales jurídicos (2 Re 22,8ss.) y proféticos (Is 8,17; 30,8; Jr 36), iniciada ya en fechas tempranas, determinó que se considerara natural, e incluso como iniciativa de Dios mismo, la conservación escrita de la palabra (Éx 24,4.12; 32,15s.; 34,27; Dt 5,22; 9,10; 11,18.20; Jr 30,2; Ez 3,1ss.). La forma escrita materializa la validez supratemporal (Is 40,8; 59,21) y hace que pueda disponerse de la palabra para su recitación pública (Éx 24,7; Dt 31,9ss.; 2 Re 23,2; Neh 8,3ss.), para lecturas personales (Dt 17,18s.), para la meditación (Sal 119,148; cf. 1,2; Job 23,12), para el estudio y la investigación (Dn 9,1s.). A través de su capacidad de hacerse presente como Sagrada Escritura, la palabra es norma y criterio constante para la comunidad y estímulo para la conversión (2 Re 23; Esd 9,11s.; Neh 8,13ss.; 10). Debe, en fin, asignarse a la colección entera de los escritos sagrados la dignidad de palabra de Dios. La autoridad del canon lleva, primero en la teoría (Dt 4,2; 13,1) y luego también en la práctica, a la inviolabilidad de su tenor literal.

◆ Bibliografía: ThWAT 1, págs. 353-373 (S. Wagner); 2, págs. 101-133 (W. H. Schmidt); AncBD 6, págs. 961-968 (T. E. Fretheim); BThW[4] págs. 596ss. (K. M. Woschitz); THAT 1, págs. 222-228 (H.-D. Preuss). • E. Jacob, *Teología del Antiguo Testamento,* Ma 1969; K. Koch, *The Language of Prophecy: Thougts on the Macrosyntax of the debar YHWH: Problems in Biblical Theology. FS R. Knierim,* GR-C 1997, págs. 210-221; J. Robson, *Word and Spirit in Ezekiel,* NY-Lo 2006; J. Schlosser, *À la recherche de la Parole: Études d'exégèse et de théologie biblique,* LD 207, P 2006.

Hermann Josef Stipp

2. Nuevo Testamento

La palabra de Dios aparece en el Nuevo Testamento como concepto complejo henchido de significación teológica, que incluye también la predicación de Jesús, pero sobre todo la proclamación de Jesús llevada a cabo por el cristianismo primitivo. La proclamación de la Iglesia primitiva entendida como «palabra de Dios», «palabra del Señor» o «palabra» (en absoluto o con otros aditamentos), es descrita como palabra salvífica, superior a todo discurso meramente humano, procedente de Dios mismo y dotada de una eficacia sustentada por él. La idea de la palabra de Dios es valorada e impuesta de diferente modo en los diferentes escritos y es asimismo desarrollada de diversas maneras.

a) Los *evangelios sinópticos* califican con singular énfasis las palabras de Jesús como palabra de Dios: se acentúa la significación escatológica de sus sentencias (Mt 7,24; Mc 8,31; 13,31). Se describe su poderosa eficacia (↗ curaciones, ↗ exorcismos) (Mt 8.8.16; Lc 4.36). Se destaca de manera expresa la «admiración» que produce en los hombres esta poderosa palabra (Lc 4,22). Al mismo tiempo, Jesús aparece (sobre todo en Lc, pero también en Mc), como *el* anunciador de la palabra de Dios que luego resuena también en la proclamación de la Iglesia (Mc 1,14s.; 2,2; 4,14-20.33; Lc 4,16-19 y otros). Con el concepto de palabra de Dios, aplicado también, y de igual manera, a la predicación postpascual, se señala la continuidad de la proclamación de Jesús en el tiempo de la Iglesia.

b) Por «palabra» o «palabra de Dios» entiende *Pablo* el mensaje de la salvación en Jesucristo (1 Cor 14,36; 2 Cor 2,11; Flp 1,14; 1 Tes 1,6ss.) proclamado en la comunidad. Es la «palabra de la cruz» (1 Cor 2,2; Gál 3,1), porque transmite a los hombres todo lo acontecido en la ↗ cruz y debe ser acogida, por consiguiente, en la fe, como «palabra de la vida» (Flp 2,16). Pero dado que esta palabra descubre que la «necedad de la cruz» es «sabiduría de Dios», se enfrenta a todo discurso meramente humano (1 Cor 1,18-3,20). Cuando se la anuncia, en la proclamación de la «palabra» se lleva a cabo el servicio de la reconciliación (2 Cor 5,19).

c) Es en la doble obra lucana donde alcanza singular significación la teología de la palabra: la palabra de Dios o «la palabra» aparecen como el concepto central de la teología de la proclamación. Para Lucas, Jesús es *el* proclamador o anunciador de la palabra (Lc 4,16-20.31-36; 6,17-49; 8,4-21 y otros). Esta palabra es proclamada después de Pascua por los apóstoles en su nombre y con su poder (Hch 1,1-8; 10,36-43). La «palabra» aparece aquí como una magnitud autónoma, «se propaga» (Hch 13,49), «crece» (12,24; 19,20), «se multiplica» (6,7), hace aumentar el número de discípulos y seguidores (6,7) y cohesiona entre sí las diferentes etapas de la proclamación. La palabra permanece vinculada al «testimonio» de los apóstoles como el fundamento determinante de la parádoxis (cf. Lc 1,1-4; Hch 2,42; 6,1-6). Pero no predomina el ministerio, sino que esta palabra es encomendada al ministerio y a la Iglesia (Hch 20,32).

d) Hebreos plantea ya en la apertura (1,1.2a) el tema del discurso de Dios por medio del Hijo y lo desarrolla a lo largo de toda la primera parte (1,1-4,13) e incluso más allá. Se hace así particularmente perceptible el peso insuperable de la palabra de Dios llegada por medio del Hijo y se les transmite a los destinatarios y a los «oyentes de la palabra» conciencia viva y expresa del horizonte escatológico del acontecimiento salvífico descrito.

e) Juan pone importantes acentos de la teología de la revelación. Jesús aparece como el proclamador de la «palabra de Dios» (5,24; 14,10.24; 17,8). En la palabra de Jesús realiza el Padre sus obras (3,34; 14,10.24; 17,8). Los hombres pueden percibir en todo el camino de Jesús la palabra de Dios. Pero es en el Prólogo de Juan donde halla su máxima expresión la teología neotestamentaria de la Palabra (himno al Logos). Aquí, el «Hijo» se identifica expresamente con la Palabra (1,1.14s.; cf. 1 Jn 1,1; Ap 19,13). Se pone el acento en el hecho de que el «Logos», que está ya desde el principio junto a Dios y es Dios, *se hace carne* (1,14) y los hombres contemplan en él la «gloria del Unigénito del Padre» (1,15). Dios, a quien nadie ha visto, se acerca en el Logos a los hombres (1,18). Y si bien esta afirmación pudo estar previamente marcada por la teología sapiencial judía, es lícito afirmar, para el conjunto del Nuevo Testamento, que la teología de la palabra alcanza aquí una profundidad que supera ampliamente sus planteamientos iniciales.

◆ Bibliografía: NHThG 5, págs. 263-274. H. Schlier, *Wort Gottes,* Wu 1958; ídem, «Rasgos fundamentales de una teología de la palabra de Dios en el Nuevo Testamento», Conc 33 (1968), págs. 363-373; R. Bultmann, «Der Begriff des Wortes Gottes im NT», en *Glauben und Verstehen,* vol. 1, Tu [4]1961, págs. 268-293 (trad. castellana: *Creer y comprender,* Ma 1974-1976); H. Schürmann, *Lukanische Reflexionen über die Wortverkündigung: Ursprung und Gestalt,* D 1970, págs.

29-41; G. DELLING, *Wort Gottes und Verkundigung im NT,* St 1971; C.-P. MÄRZ, *Das Wort Gottes bei Lukas,* L 1974.

Claus-Peter März

PALABRAS DE JESÚS EN LA CRUZ (LAS «SIETE PALABRAS»)

La tradición de la pasión (historia de la ↗ pasión) conoce siete palabras o sentencias que sólo figuran en los relatos de la crucifixión de los evangelios: Mc 15,34 par. Mt 27,46 (lamento por el abandono); Lc. 23,43a (oración por los enemigos); 24,43 (promesa al malhechor); 23,46 (oración de confianza); Jn 19,26.27 (palabras que se preocupan por su madre y por el discípulo); 19,28 («tengo sed») y 19,30 («Todo se ha cumplido»). Una comparación sinóptica descubre varias tradiciones (cf. Mc 15,34 con Lc 23,46) que apenas pueden ser reducidas a un hecho histórico. Los hagiógrafos han introducido «palabras del Crucificado» que articulan su interpretación o respectivamente su proclamación de la pasión y muerte de Jesús. Así, según Mc (cf. Mt), Jesús, que recita en su oración el inicio del Sal 22, muere bajo la impresión y la experimentación del más hondo abandono de Dios, pero también, a la vez, a través de su modo de dirigirse a Dios como «Dios mío», con una esperanzada seguridad (el arameo *lema* y su transcripción griega [λαμά] puede traducirse por «por qué», pero también «para qué». Mc subraya en la ↗ muerte de Jesús la más extremada oscuridad y la más aflictiva miseria del Hijo del hombre, pero insinúa también al mismo tiempo, en el acontecimiento mismo de la muerte, la redención y la justificación por Dios y la supresión del poder de la muerte que luego se traslada parenéticamente, con todas las consecuencias, a la existencia de los discípulos. Aluden sobre todo al seguimiento las últimas palabras del Jesús lucano: en Lc 23,34a Jesús pone en práctica, de ejemplar manera, la disposición al perdón y el amor a los enemigos; en 23,46 se presenta el ejemplo de la muerte cristiana, tal como fue imitado por Esteban (Hch 7,59s.). Para Lc, estas palabras transidas de entrega son, en la vida del Jesús terreno, el elemento último de su proclamación, un alegato en favor de la confianza en Dios, de acuerdo con el Sal 31,6 (y con la piedad judía de aquí derivada). Según la cristología lucana, Jesús es el ἀρχηγός, el pionero, el preparador del camino hacia Dios, paradigmáticamente expuesto en la sentencia de 23,43. La reflexión cristológica lleva en Juan a una teología de la cruz en el sentido de una glorificación de Dios o respectivamente de una ascensión de Cristo a su gloria y del inicio de su dominio salvífico, que tiene su paradigma lingüístico en la preocupación por su madre y por el discípulo (19,26s.) y es interpretado, en óptica históricosalvífica, como cumplimiento o

consumación (= de la voluntad de Dios; 19,28.30).

◆ Bibliografía: EWNT 3, págs. 1076s. (F.-G. UNTERGASSMAIR); E. RASCO, *La teología de Lucas,* R 1976; C. H. DODD, *La interpretación del cuarto Evangelio,* Ma 1978; J. DUPONT, *Études sur les Évangiles synoptiques* I, Lv 1985, págs, 131-179; M. MEYER, *Die sieben Worte Jesu am Kreuz,* Go 1995.

Franz Georg Untergassmair

PALABRAS DEL SEÑOR

(Género literario.) La expresión «Palabras del Señor» –prefigurada en 1 Tes 4,15; 1 Tim 6,3; Sal 11,7 LXX– aparece testificada desde el siglo II. La obra de Papías de Hierápolis tenía por título *Explicación de las palabras del Señor.* El vocablo λόγιον utilizado en el griego, convertido, en su transliteración, en *logion,* es un *terminus technicus* que designaba en sus inicios una palabra de origen divino, en especial un oráculo. Bajo esta concepción de las «Palabras del Señor» podían entender los primeros Padres de la Iglesia la totalidad de la Escritura. – Fue pionera para la investigación moderna de las palabras del Señor la *Geschichte der synoptischer Tradition* de R. Bultmann (Go 1921). Por ellas entendía Bultmann sentencias de Jesús transmitidas de forma independiente, articuladas en: *a) logia* (sentencias sapienciales); *b)* enunciados proféticos y apocalípticos, y *c)* sentencias jurídicas y reglas comunitarias y también, por lo demás, las parábolas y otros materiales parecidos. Bultmann opinaba, con razón, que estos géneros estaban aclimatados sobre todo en la tradición veterotestamentaria y del judaísmo temprano de los *mashal.* De todas formas, la investigación reciente destaca también el parentesco con géneros literarios greco-helenistas (máximas, sentencias, aforismos). Desempeña aquí una función de singular importancia la fijación del género literario de la fuente de los *logia* (Q) (↗ *Logia,* fuente de los).

En este contexto se inserta también la investigación de las características estilísticas de los discursos de Jesús y la discusión acerca de los criterios para definir las genuinas palabras *(ipsissima verba)* del Señor. Jesús manifiesta preferencia por las paradojas y las hipérboles, así como por el *parallelismus membrorum.* Su creación auténtica fue el paralelismo estrófico (p. ej., Lc 11,31s. par.). Es asimismo característica la introducción con «amén», pero no su predilección por el llamado *passivum divinum* (J. Jeremias), que sirve supuestamente para mantener oculto el nombre de Dios. En el Nuevo Testamento no existe el temor reverencial al empleo de la palabra «Dios». Mediante el *passivum* se evita mencionar el nombre del sujeto actuante. Esta exclusión puede obedecer a muy diversos motivos. Puede considerarse como genuinamente jesuano aquello que no puede

explicarse ni a partir del judaísmo temprano ni tampoco a partir del cristianismo primitivo. Pero con este criterio sólo se delimita lo absolutamente original en Jesús, mientras que la forma y el contenido de las palabras del Señor aluden, mucho más ampliamente, a una prolongación de la tradición judía. Son también, y desde diversas perspectivas, expresión de una conciencia de soberanía muy desarrollada.

◆ Bibliografía: NBL2, págs. 131, 657ss.; M. REISER, *Die Gerichtspredig Jesu*, Mr 1990, págs. 194ss. (para el paralelismo estrófico); 255-261 (para el *passivum divinum*); D. DORMEYER, *Das NT im Rahmen der antiken Literatur-Geschichte*, Da 1993.

Marius Reiser

PALESTINA

1. NOMBRE. 2. GEOGRAFÍA. 3. HISTORIA.

1. NOMBRE

Fueron los filisteos (hebreo פְּלִשְׁתִּם *[pᵉlištīm]*, llegados a la llanura costera de la ↗ Sefelá a comienzos del s. XII a.C., quienes dieron su nombre a **Palaštu/Pilištu* (testificado en asirio desde Anadnirari III), en hebreo פְּלֶשֶׁת *[pᵉlæšaet]* (Is 14,29.31; Éx 15,14; Jl 4,4 y otros), país de los filisteos. Heródoto, que contempló Palestina desde una nave, llamó a la costa que se extiende desde Hope hasta Gaza «la Siria palestina (es decir, filistea)» (III, 91; cf. III, 5; IV, 39; VII, 89). En la época siguiente, la aplicación del nombre se amplió a las zonas del interior. Después del alzamiento de Bar Kokebá (132-135), los romanos dieron esta denominación geográfica a la punta meridional de las tierras de cultivo siro-palestinas y sustituyeron el nombre de la provincia de ↗ Judea por el de (Siria) Palestina. El año 295, la provincia de Arabia al Sur del Arnón fue anexionada a Palestina, que hacia el año 400 quedó dividida en tres partes: Palestina I (Filistea, Judea y Samaria), Palestina II (Galilea y Golán) y Palestina III (Négueb y Transjordania, al Sur del Arnón).

◆ Bibliografía: M. NOTH, «Zur Geschichte des Namens Palästina», ZDPV 62 (1939), págs. 125-144 (= ÍDEM, *Aufsätze z. biblischen Landes- und Altertumskunde*, Nk 1971, págs. 294-308); M. KÜCHLER y O. KEEL, *Orte und Landschsaften der Bibel*, vol. 1, Z 1984, págs. 277-285; E. HAAG, *El país de la Biblia*, Herder, Ba 1992, págs. 18-22.

2. GEOGRAFÍA

Palestina está dividida por la fosa del Jordán, punto de sutura de placas tectónicas que se prolonga en el mar ↗ Muerto y *wādī* ↗ Arabá, en Jordania occidental y Jordania oriental o Transjordania. La Jordania occidental se articula de oeste a este en la llanura costera, la zona de colinas (la ↗ Sefelá), la región montañosa de Palestina central y la fosa del Jordán. – Por el norte, la llanura costera acaba en el golfo de ↗ Acco, separada de su prolongación meridional por ↗ el Carmelo, estribación de la cordillera samaritana, pero unida a la

fosa del Jordán a través de la llanura de ↗ Yizreel (con ↗ Meguido) y la cuenca de ↗ Betsán. La llanura costera, muy cenagosa en épocas pasadas, es pobre en puertos naturales (↗ Cesarea Marítima es un puerto artificial construido por orden de Herodes el Grande). Acco y Dor y, desde la época persa, también Hope fueron asentamientos fenicios, mientras que ↗ Asdod, ↗ Ascalón y ↗ Gaza fueron filisteos. A pesar de la longitud de sus costas, Palestina vivió en la Antigüedad de espaldas al mar. – La región de onduladas colinas (con ↗ Laquis, ↗ Guézer, Afec, Gat, Ecrón) de Palestina central y meridional es la auténtica cuna de los cultivos entre los primitivos territorios pantanosos al oeste y las zonas boscosas del este. – La región montañosa de Palestina central se inicia en el norte en Galilea superior, donde alcanza altitudes de hasta 1.200 m y desciende a continuación sobre la Galilea inferior (con cumbres aisladas como el ↗ Tabor o cadenas montañosas por encima de los 500 m) hacia la llanura de Yizreel. La zona montañosa samaritano-judía (con alturas máximas en torno a los 1.000 m) finaliza por el norte en dos lenguas, el Carmelo hacia la costa y la montaña de Gelboé hacia el valle del Jordán. Al sur de ↗ Hebrón, la montaña se diluye en la cuenca de ↗ Berseba, en el Négueb. Las más importantes vías de comunicación oeste-este a través de las montañas están controladas por ↗ Siquén (Nablús) y ↗ Jerusalén. – El valle del Jordán, parte del hundimiento tectónico siro-africano, se inicia por debajo del Hermón, con las fuentes del Jordán de ↗ Dan y Banias (Panias, ↗ Cesarea de Filipo), discurre a lo largo del hoy desecado lago Hule y su situación cenagosa forzó el desplazamiento de la ciudad de Jasor a la vertiente oriental de las montañas de Galilea superior. El lago de ↗ Tiberíades (↗ Genesaret, Kinneret), se halla ya a unos 200 m bajo el nivel del mar (el nivel de la superficie varía con la pluviometría y las extracciones para los regadíos). Al sur de Betsán, el valle es estepario y al sur de la desembocadura del Yaboc ya predomina el desierto, con oasis aislados (como ↗ Jericó). El mar Muerto, el punto más profundo de la superficie terrestre, se halla a unos 400 m por debajo del nivel del mar. Su cuenca meridional, por debajo de la península de el-Lisán, ha desaparecido prácticamente en los últimos años a causa de la desmedida extracción de agua.

La pluviometría anual desciende de norte a sur (más de 900 mm anuales en Galilea superior, 700 mm en Hebrón, 350 en Gaza, todavía 200 en Betseba y 150 mm en Jericó). La vertiente oriental de la cordillera se sitúa de espaldas a la lluvia. Aquí se ha registrado desde siempre una yuxtaposición directa entre los campos de regadío y la horticultura y el pastoreo (trashumante).

A pesar de ser un terreno de acusados relieves y muy fragmentado, Palestina hizo las veces de corredor

que unía, desde finales del IV milenio, las altas culturas de Mesopotamia y Siria (↗ Asiria) con ↗ Egipto y, desde el s. VIII a.C., a Arabia con los países mediterráneos. La más importante conexión norte-sur estaba constituida por la *Via Maris* que, cruzando Gaza, Afec, Meguido y Jasor, finalizaba en ↗ Damasco. En dirección este-oeste, la vía de comunicación de mayor importancia era la ruta del incienso desde Gaza hasta Aila (Elat), que se prolongaba, a través de Arabá occidental, hasta Arabia meridional (↗ Saba). Otro ramal de la ruta del incienso, la llamada «calzada de los reyes», llevaba desde Elat, cruzando la altiplanicie transjordana y Damasco, hasta ↗ Tiro y ↗ Sidón. Rutas laterales unían la llanura costera, a través de Jerusalén y Jericó, con ↗ Amón y ↗ Moab o, a través de Siquén y Sucot, con ↗ Galaad.

Desde el punto de vista de la geografía cultural, Palestina está marcada por la oposición entre la llanura (con tendencia al desarrollo urbano, los latifundios y la formación de Estados) y la montaña. La zona montañosa de espacios cerrados, con sus cultivos dependientes de la lluvia, empujaba una y otra vez a la formación de estructuras tribales (campesinado de clanes, como en Grecia, Arabia meridional o Suiza), que se opusieron, con mayor o menor éxito, a la intervención de los Estados centrales. La naturaleza del territorio, en el que en un espacio reducido chocan entre sí hasta cuatro distintas zonas climáticas, con sus correspondientes economías, ha impedido (hasta finales del Mandato Británico en la zona) la formación de una Palestina dotada de unidad étnica o política.

◆ Bibliografía: F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine,* 2 vols., P 1933-1938, reimpresión P 1967; O. Keel, M. Küchler, Ch. Uehlinger, *Orte und Landschaften der Bibel,* Z-Go 1984; H. Donner, *Einführung in die biblische Landes-und Altertumskunde,* Da 1976; Y. Aharoni, *The Land of the Bible,* Fi ²1979; H. Haag, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992.

3. Historia

Desde las postrimerías del IV milenio a.C., Palestina fue una región marginal, dependiente en el campo económico y político de los correspondientes grandes imperios del espacio mediterráneo oriental. Sobre todo la región montañosa dependía del respaldo de un poder político en un sistema estatal internacional. ↗ Egipto intervino en Palestina meridional ya desde la unión de los reinos (h. 3200-3000 a.C.), por razones económicas (madera, aceite, vino, cobre) y, más tarde, también estratégicas (Palestina como glacis de Egipto). ↗ Canaán fue provincia egipcia desde mediados del s. XVI a.C. hasta el colapso del Imperio Nuevo, en el s. XII a.C. El dominio egipcio se manifestaba en la exacción de tributos, pero no intervino en la situación interna de los súbditos de la llanura. La región monta-

ñosa quedaba abandonada a grupos que esquivaban los controles estatales. Allí se formaron las tribus (desde el s. XII a.C.) y los Estados (hacia los siglos X/IX) de ↗ Israel y Judá (↗ tribus de Israel), mientras que la costa era en el norte fenicia y en el sur filistea. El Israel de los omridas dependía económicamente de ↗ Fenicia y políticamente, durante algunos intervalos, de ↗ Damasco. El año 734 a.C. toda Palestina quedó sometida al dominio indirecto de ↗ Asiria al que siguió, desde el 722-720, en el norte (Israel) la transición al dominio directo mientras que el sur y el este (Judá, ↗ Amón, ↗ Moab y ↗ Edom) no fueron incorporados al Imperio (ahora babilónico) hasta el 586-553 a.C. Tras el hundimiento de Asiria y Babilonia, Palestina cayó en poder de los aqueménidas (538/525-332), de Alejandro Magno, de los ptolomeos (301-198), de los seléucidas –como vasallos de los cuales gobernaron el país los macabeos/asmoneos (hasta el 129 a.C.) – y de los romanos (desde el 63 a.C.).

◆ Bibliografía: P. SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike,* St-Nk 1983; M. KÜCHLER y O. KEEL, vol. 1, Z 1984, págs. 463-633; G. A. SMITH, *Geografía histórica de la Tierra Santa,* Valencia 1985; E. A. KNAUF, *Die Umwelt des AT,* St 1994, págs. 14-189; I. AHARONI, *The Land of the Bibel. A historical geography,* Lo ²1980; J. BRIGHT, *Historia de Israel,* Bilbao 2001.

Ernst Axel Knauf

PALMERA

La palmera datilera (latín *phoenix dactylifera,* hebreo תָּמָר *[tāmār]*, griego φοῖνιξ) se cultivaba en Palestina sobre todo en los oasis de la fractura tectónica (p. ej., ↗ Engadí, ↗ Jericó: ciudad de las palmeras: Dt 34,3; 2 Cró 28,15 y tal vez Jue 1,16; 3,13, aunque aquí no se menciona a ↗ Tamar [Ez 47,19; 48, 28; 1 Re 9,18]), en las franjas costeras y, más raras veces, en las regiones montañosas. La planta, dioica, de 15 m de altura por término medio, produce en los climas subtropicales, dátiles dulces, de 2-4 cm. La madera, blanda y fibrosa, es poco empleada como material de construcción, pero en cambio las hojas, plumadas, de 2 a 4 m de longitud, sirven, convenientemente elaboradas, como rejillas o para recubrimiento de tejados.

En la Biblia, da pie a múltiples comparaciones el tronco esbelto de la palmera (Sal 92,13; Cant 7,8; Si 24,14) y el constante marchitarse de sus ramas (Job 15,32 y tal vez Is 9,13; 19,15). En la ↗ fiesta de las Tiendas se empleaban ramas de palmera (Lv 23,40; Neh 8,16; 2 Mac 10,17). Apenas hay en la iconografía un símbolo de tan universal difusión como el de la palmera, estilizado como ↗ árbol de la vida, presente también a menudo como motivo arquitectónico ornamental (p. ej., en los capiteles). Da de ello testimonio literario la decoración del templo de Jerusalén (1 Re 6,29.32.35; 7,36; Ez 40s.; 1 Cró 3,5). Existen testimo-

nios iconográficos de las culturas vecinas de Egipto y Mesopotamia que permiten establecer una conexión entre la palmera y algunas divinidades femeninas, aunque no aparecen consignadas en textos escritos, ni en la palmera de Débora (Jue 4,5) ni en los frecuentes nombres femeninos Tamar (Gn 38; 2 Sam 13; 14,27; 1 Cró 3,9). La palmera, muchas veces reproducida en las monedas, es, desde los macabeos, signo de victoria (1 Mac 13,37; 2 Mac 14,4), lo que, en conexión con 1 Mac 13,51, ha cristalizado en Jn 12,13 y Ap 7,9.

◆ Bibliografía: EJ 13, págs. 43s.; LÄ 1, págs. 657s.; 4, págs. 658s.; AncBD 2, pág. 807; DB(V), págs. 2059-2070; RLA 2, págs. 196s.; PRE 20, págs. 396-404. • I. Wallert, *Die Palmen im Alten Ägypten*, B 1962.

Christian Frevel

Paloma

(Hebreo יוֹנָה *[jōnā]*, griego περιστερά, latín *columba),* ave en la que se incluyen varias especies, mencionada a menudo en el Antiguo Testamento (p. ej., Gn 8,8-11: fin del diluvio, símbolo de la paz: Lv 5,7.11: animal ofrecido en sacrificio; Cant 1,5 y otros, referido a los ojos de la amada). En el Nuevo Testamento aparece como sacrificio para la purificación (Lc 2,24 en alusión a Lv 12,8); en la exhortación de Jesús a los discípulos a ser sencillos como palomas (Mt 10,16); en la purificación del templo (Mc 11,15 par.). El motivo del descenso del Espíritu «como una paloma» en el ↗ bautismo de Jesús (Mc 1,10 par.) ha sido objeto de diversas explicaciones. En todo caso, la paloma está aquí configurada como símbolo visible del invisible Espíritu de Dios, cuyo descenso sobre Jesús le señala como portador mesiánico del Espíritu (cf. Is 11,1s.; pero también Lc 4,18 con Is 61,1s.). Aquí no se habla expresamente de un aleteo del Espíritu que pudiera entenderse en analogía con Gn 1,2, pero no puede excluirse un eco en el motivo. Otras referencias del campo de la historia de las religiones son inseguras.

◆ Bibliografía: Bill, 1, págs. 113s.; ThWNT 6, págs. 63-72; BHH 3, pág. 1934; EWNT 3, págs. 184ss. • M. Görg, *Nilgangs und Heiliger Geist. Bilder der Schöpfung in Israel und Ägypten*, D 1997.

Benedikt Schwank

Pan

El pan es un alimento básico. Se puede emplear este término para designar todo tipo de alimentos necesarios para el sustento de la vida (p. ej., Am 7,12; Mt 6,11). «Comer pan» significa, en general, «ingerir alimentos», «alimentarse» (Gn 31,54; 37,25; Éx 2,20; 1 Sam 20,24; Lc 14,15). «Agua y pan» aluden al mínimo existencial (2 Re 6,22; Job 22,7; Is 21,14). «Pan y vino» indica, por el contrario, un abundante banquete festivo (Gn 14,18), al que invita incluso la sabiduría (Prov 9,5).

De ordinario, el pan se hacía a base de harina, en tortas en forma de disco. Los «panes en anillo» o «discos de pan» llevaban un agujero en el centro y se colocaban en varas, a salvo de roedores. Como norma, sólo se cocía el pan necesario para cada día. En el culto veterotestamentario desempeñaron un importante papel el pan sin levadura (Lv 2,4; Éx 12,8), el «pan de las primicias» (Lv 23,17-20; Nm 15,19) y los «panes de la presencia» (Éx 25,30; 1 Sam 21,2-7; Mc 2,25s.). En el Nuevo Testamento, Jesús menciona el «pan del cielo» y el «pan de la vida» (Jn 6,30-51b). En el pan de la eucaristía se da a sí mismo como comida (Mc 14,22 par.)

◆ **Bibliografía:** RAC 2, págs 611-620 (TH. KLAUSER, J. HAUSSLEITER, A STUIBER); ThWAT 4, págs. 538-547 (W. DOMMERSHAUSEN); NBL 1, págs. 331s. (M. KELLERMANN); EWNT² 1, págs. 383-386 (H. BALZ). • H. E. JACOB, *Histoire du pain depuis 6.000 ans,* P 1958.

Alfons Weiser

PANES DE LA PRESENCIA

Según P, sobre la mesa de oro ante Yahveh se colocaban panes (Éx 25,30; Lv 24,6, tal vez representados en el Arco de Tito en Roma). Según 1 Cró 1,32 su preparación era incumbencia del grupo levita de los queatitas.

Los panes de la presencia son testimonio de que también en Israel existía la habitual ofrenda de alimentos y su función originaria de proporcionar comida a la divinidad que se creía estar presente en la estatua que la representaba. Podían añadirse vasijas para las libaciones, asimismo colocadas sobre la mesa de los panes de la presencia (Éx 25,28s.; Nm 4,7). También el dato, fuera de P, de 1 Sam 21,7 (citado en Mc 2,25s. par.) prueba la antigüedad y la función originaria de los panes de la presencia.

Las minuciosas instrucciones rituales de Lv 24,5-8 (↗ ley de santidad) para la renovación semanal, el sábado, de los panes de la presencia, evidencia la clara tendencia a evitar antropomorfismos en el culto a Yahveh y a conferir hondura teológica a la ofrenda de los panes. En esta misma línea se orienta la conexión panes de la presencia-sábado-creación, la vinculación con una בְּרִית עוֹלָם *[bᵉrīt ʿōlām]*, el número doce de los panes, la exclusión de libaciones y la prescripción de quemar ante Yahveh un «memorial» de incienso puro, mientras que los panes debían ser consumidos por los sacerdotes «en un lugar santo» (Lv 24,9). También la renovación semanal, no diaria, sirve para incorporar significación teológica a la originaria provisión de alimentos para la divinidad.

◆ **Bibliografía:** ThWAT 4, págs. 543-546 (W. DOMMERSHAUSEN); R. GANE, «'Bread of the Presence' and Creator in Residence», VT 42 (1992), págs. 179-203.

Theodor Seidl

Pantocrátor

Los LXX traducen con παντοκράτωρ el epíteto divino hebreo יהוה צְבָאוֹת [JHWH ṣebāōt], que figura 285 veces en el Antiguo Testamento con la significación de «Yahveh del poder», «Señor de los ejércitos», «soberano único» (↗ nombres de Dios). En el Nuevo Testamento la expresión aparece en 10 pasajes. 2 Cor 6,18 establece una conexión, mediante la cita de 2 Sam 7,8.14, entre la relación Padre-Hijo en Dios y la pureza de las comunidades. El término es mencionado nueve veces en Ap, seis de ellas influidas por Am 4,13 (15,3; 16,7.14; 19,6.15; 21,22). Los tres primeros pasajes (Ap 1,8; 4,8; 11,17) son variaciones de la fórmula «el que era – el que es – el que va a venir», una combinación de Éx 3,14 e Is 41,4. Dios aparece como el principio, el medio y el punto final del tiempo y de la historia de la salvación (cf. Dios como «Alfa y Omega», Ap 1,8, «Primero y Último», 21,6 y «el Principio y el Fin» (22,13). En 4,8 se formula la confesión de los cuatro seres vivientes según Ez 1,6, que entonan el trisagio de Is 6,3 y cantan la santidad, la ↗ omnipotencia y la ↗ eternidad de Dios. En 11,17 se describe la adoración celeste de los 24 ancianos, representantes de los justos del Antiguo Testamento. En la óptica de la historia de las religiones, este título, propio de los cultos orientales, ha sido aceptado en el lenguaje de la Biblia, sobre todo en el de la liturgia, al igual que el de «cosmocrátor», a través del judaísmo de la diáspora egipcia, para expresar la universalidad de Dios.

◆ **Bibliografía:** ThWNT 3, págs. 913s.; EWNT 3, págs. 25ss.; THAT 2, págs. 498-507; ThWAT 6, págs. 876-892. ◆ P. Biard, *La puissance de Dieu,* P 1960; Th. Blatter, *Macht und Herrschaft Gottes,* Fri 1962; A. de Halleux, «Dieu le Père tout-puissant», RTL 8 (1977), págs. 401-422.

Paul-Gerhard Müller

Papiros de la Biblia

↗ Biblia, 7. Manuscritos.

Parábola

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Concepto. El discurso en parábolas, entendido en *sentido amplio,* se apoya en la comparación de procesos o de cualidades de los diferentes ámbitos que figuran en la exposición. Su visión sintética en la comparación y en su ampliación para construir una parábola tiende a un contenido de enunciados unitario de cuño figurativo y a una eficacia discursiva que suscita o respectivamente incita a la comprensión y la profundización del sentido intentado. El hebreo antiguo no tiene un término específico y estable para el concepto de parábola como género discursivo. El sustantivo מָשָׁל [māšāl], formado a partir de la

base verbal משל *[mšl]* (primariamente «ser parecido», «igualar») designa las diferentes formas de unidades de enunciados, sobre todo en la literatura sapiencial y en la profética, y abarca semánticamente las características de la comparación, del sentido oculto, de la significación trasladada o de cualesquiera otras formas imaginativas significativas estrechamente emparentadas con los enigmas (Prov 1,6), los refranes populares y las frases proverbiales (1 Sam 10,12; Ez 18,2s.), las sentencias sapienciales (1 Re 5,12; Prov 1,1.6), los discursos didácticos (Sal 49,5; 78,2), los oráculos de videntes (Nm 23,7.18 y otros), las sentencias proféticas en parábolas bajo la forma o con los rasgos de la ↗ alegoría (típicas en Ez: 17,2; 21,5; 24,3; cf. 16; 19; 23) y las sentencias o canciones burlescas (Dt 28,37; Is 14,4). – Los LXX vierten el hebreo *māšāl* (43 veces en el TM y Si) casi siempre por παραβολή (29 veces), de suerte que este vocablo adquiere la misma amplitud semántica que la palabra hebrea. A partir de los LXX, se explica la amplitud semántica, asimismo extensa, de παραβολή en el Nuevo Testamento (*infra,* b). Es más restringida la significación del término en el griego profano (yuxtaposición, comparación, cotejo). En la *Retórica* de Aristóteles (II., 20 o respectivamente 1393a-1394b), designa, entre los medios de prueba, los ejemplos imaginados que mejor pueden entenderse como posibles o reales, en oposición a las fábulas (λόγοι).

b) Crítica de los géneros. Desde la perspectiva de la crítica de los géneros son relativamente pocos los testimonios veterotestamentarios que pueden aducirse como ejemplos claros de parábolas en sentido estricto, y menos aún de fábulas (Jue 9,8-15; 2 Re 14,9s.) y tampoco se les designa expresamente como *mashal.* Estos géneros surgieron primariamente, al igual que el enigma (Jue 14,14) y la alegoría (p. ej., Qo 11,9-12,7), en el seno de la tradición de la sabiduría educativa y existencial de Israel.

La parábola *en sentido estricto* describe un suceso bien conocido a través de la experiencia cotidiana para elevar hasta el plano de la conciencia e iluminar por su medio otros aspectos. En este objetivo de comprensión se sitúa todo el peso (Liebchen, págs. 124s.). Is 28,23-29 recurre, en el marco de un discurso didáctico, a una doble parábola, la de la siembra y la recolección para explicar, de la mano de estas diferentes actividades agrícolas, el correspondiente «plan» histórico de Yahveh y el cambio de la sentencia profética. La parábola del sarmiento, inutilizable en carpintería, de Ez 15,2-5, pone ante los ojos el carácter inevitable del juicio (vs. 6ss.).

Las narraciones en parábolas veterotestamentarias pueden ser consideradas parábolas en sentido estricto en cuanto que no exponen narrativamente eventos cotidianos concretos y respetan así el principio del mismo nivel entre lo comparante y lo comparado, posibilitan al des-

tinatario la identificación y llevan a una nueva comprensión y una nueva actuación. Hay tres parábolas que señalan, en sus respectivos contextos, una función de (auto)condena crítica frente a los poderosos: 2 Sam 12,1-4.5ss.; 2 Sam 14,5-17; 1 Re 20,38-43. El «canto de la viña» de Isaías (5,1-7), composición compleja y de elevado valor poético, que alude a la acusación y la amenaza de Yahveh (5,1-4.5s.), no descubre hasta el final sus rasgos alegóricos (5,7). Se inicia con una narración parabólica que explica los motivos y en la que un evento conocido experimenta de pronto un giro inesperado (5, 1b-2) y provoca un juicio (v. 3s.). El librito de Jonás es funcionalmente una parábola teológica que muestra la amplitud de la misericordia divina también en favor de los paganos dispuestos a la conversión. Están testificadas con mucha mayor frecuencia que las parábolas mencionadas las narraciones de *acciones proféticas* (acciones simbólicas) (unas 30 veces). También ellas son una forma de proclamación profética, pero subrayan a la vez la eficacia de la palabra pronunciada por el profeta (p. ej., Os 1 y 3; Ez 4s.; 12).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 5, págs. 741-759; RGG³ 2, págs. 1615-19; ThWAT 5, págs. 69-73; NBL 1, págs. 851-856 (H.-J. Klauck); BThW⁴ págs. 256b-261a; AncBD 5, págs. 146s.; G. Fohrer, *Die symbolische Handlungen der Prolpheten*, Z ²1968; R. Dithmar (dir.), *Fabeln, Parabeln und Gleichnisse*, M 1983; ídem, *Die Fabeln*, Pb 1988, especialmente págs. 172-185.

Hubert Irsigler

2. Nuevo Testamento

a) Concepto. En el término «parábola» se vierten los vocablos griegos παραβολή (50 veces en el NT, 48 de ellas en los sinópticos) y παροιμία (Jn 10,6; 16,25.29). El sustantivo παραβολή puede significar también «proverbio» (Lc 4,23) o sentencia sapiencial (Mc 7,17) debido al amplio campo semántico de la palabra hebrea מָשָׁל *[māšāl]* que subyace en el fondo de la traducción παραβολή de los LXX (cf. *supra*, 1). Empalmando con la *Retórica* de Aristóteles, Jülicher define la parábola como «la figura del discurso en la que la eficacia de una sentencia (de una idea) debe ser garantizada mediante la yuxtaposición de otra sentencia, de eficacia segura, perteneciente a un ámbito diferente» (vol. 2, pág. 80). Esta definición impugna, con razón, una interpretación de la parábola, mantenida durante mucho tiempo, unilateralmente alegórica. Frente a esta intelección, Jülicher distingue entre la *mitad figurativa* y la *mitad objetiva*, unidas entre sí mediante un *tertium comparationis*. Las nuevas teorías sobre la parábola han superado también ciertos estrechamientos anteriores, al aludir al «ensamblamiento» entre el juicio del narrador y el del oyente (Linnemann), a la «estructura dialógica» (Fusco), a las parábolas como «objetos estéticos

autónomos» (Via), como metáforas por medio de las cuales en el evento lingüístico se dibuja de manera intraducible la nueva realidad de la *basileia* de Dios (Weder) y se la torna eficaz (Harnisch) o como «acciones comunicativas» (Arens).

b) Clases. Las parábolas de Jesús pueden articularse en: α) *comparaciones en sentido estricto,* que describen experiencias de validez general y, por lo mismo, convincentes, por ejemplo la siembra y la cosecha (Mc 4,3-9.26-29.30-32), la fermentación de la masa (Mt 13,33), el hallazgo de la moneda o de la oveja perdidas (Lc 15,4-10), el trato entre el amo y el criado (Lc 17,7-10). De ahí que algunas parábolas comiencen con la pregunta: «¿Quién de vosotros...?» (Lc 15,4; 17,7 y otros). β) *Parábolas* que narran casos singulares inhabituales, por ejemplo el de los jornaleros que reciben la misma paga por horas de trabajo diferentes (Mt 20,1-16) o el de la enorme suma de la deuda condonada a un deudor que luego es incapaz de perdonar a su vez una minucia a un deudor suyo (Mt 18,23-35), el banquete que finalmente se celebra a pesar de que no asiste ninguno de los invitados iniciales (Lc 14,16-24), el hijo pródigo a quien su padre vuelve a recibir con inmensa alegría (Lc 15,11-32), el administrador trapacero que, sin embargo, sale bien librado de una situación comprometida (Lc 16,1-8). γ) *Narraciones ejemplares,* que describen casos ejemplares, de rasgos tanto positivos como negativos, por ejemplo la ayuda del samaritano (Lc 10,30-37), la necedad del hombre rico (Lc 12,16-21), la conducta del fariseo y el publicano (Lc 18,9-14).

La dimensión teológica más importante de las parábolas de Jesús consiste en que sus destinatarios se dejan afectar y cambiar por el reino de Dios del que se habla en ellas, al igual que lo hacen, por ejemplo, los milagros. En uno y otro caso, comienza a hacerse realidad aquí el reino de Dios. Ahora bien, el mundo simbólicamente descrito en las parábolas no es una utopía, como demuestra la resurrección de Jesús. Con ella, el narrador de parábolas Jesús se convertía en lo «narrado» y ha repercutido en la transformación protocristiana de numerosas parábolas y en su interpretación.

◆ **Bibliografía:** A. Jülicher, *Die Gleichnisse Jesu,* 2 vols., Tu [2]1910, reimpresión Da 1976; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu* Go [9]1977; trad. castellana *Las parábolas de Jesús,* Estella [3]1971; C. H. Dodd, *Las parábolas del reino,* Ma 1975; V. Fusco, *Oltre la parabola,* R 1983; B. H. Young, *Jesus and His Jewish Parables,* NY 1989; NBL 1, págs. 851-856; DEB, págs. 117-174; B. B. Scott, *Re-Imagine the World: An Introduction to Parables of Jesus,* Santa Rosa 2002; J. Theis, *Biblische Texte verstehen lernen: Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis von barmherzigen Samaritaner,* St 2005; J. E. Aguilar Chin, F. Manzi, F. Urso y C. Zesati Estrada, «*Il Verbo di*

Dio è vivo». Studi sul Nuovo Testamento in onore del Cardinale Albert Vanhoye, AnBib 165, R 2007; I. CARBAJOSA y L. SÁNCHEZ NAVARRO (dirs.), *Palabra encarnada: la Palabra de Dios en la Iglesia,* Ma 2008; T. THATCHER (dir.), *Jesus, the Voice and the Text: Beyond the Oral and the Written Gospel,* Waco 2008; J. S. KLOPPENBORG, *Q. the Earliest Gospel: An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus,* Louisville 2008.

Alfons Weiser

PARÁCLITO

a) Concepto. παράκλητος es adjetivo verbal pasivo de παρακαλέω, «invocar como ayuda», «consolar». El paráclito es, por tanto, el defensor o asistente cuya ayuda se invoca. Aunque existe una cierta analogía con el latín *advocatus,* el concepto griego no es un término técnico y sólo aparece en contextos joaneos.

b) La concepción joanea. En los discursos de despedida de Jesús de Juan, el Paráclito aparece como una persona espiritual cuya función es análoga a la de la actividad terrestre de Jesús. Según Jn 14,26, el Paráclito se identifica con el ↗ Espíritu Santo. Asume, tras la partida de Jesús, su función docente y recuerda a los discípulos, en términos globales, sus palabras. Según Jn 15,26, Jesús enviará al Paráclito, al Espíritu de la verdad que está junto al Padre, para que dé testimonio en su favor. El texto último, y el más instructivo, sobre el Paráclito (Jn 16,7-15) le describe de nuevo como Espíritu de la verdad. Sólo vendrá una vez que Jesús haya partido al Padre. Aquí desempeña no sólo la función de enseñanza (de introducción progresiva y escatológica en la doctrina de Jesús) en favor de los discípulos, sino también la de juicio y revelación frente al «mundo». El Paráclito y el «discípulo amado» son dos figuras independientes. Aunque sus tareas son parecidas, no se identifican. En la labor de los redactores, el evangelio del discípulo en cuanto testimonio auténtico de las palabras de Jesús se ha convertido en norma de la actuación del Paráclito.

En 1 Jn 2,1 el Paráclito es Jesús mismo (cf. Jn 14,16). Pero aquí no se está hablando del Espíritu, sino de Jesús, que intercede, en su condición de Exaltado, ante el Padre en favor de los pecadores. Al fondo se encuentra la concepción del judaísmo temprano de un intercesor celeste ante Dios.

◆ Bibliografía: R. B. BROWN, «The Paraclete in the Fourth Gospel», NTS 13 (1966/67), págs. 113-132; ÍDEM, *El Evangelio según san Juan,* 2 vols., Ma 1979; Y. CONGAR, *El Espíritu Santo,* Ba ²1991; U. B. MÜLLER, «Die Paraklet-Vorstellungen in Joh», ZThK 71 (1974), págs. 31-77; E. FRANK, *Revelation Taught. The Paraclete in the Gospel of John* (CB 14), Lund 1985; D. PASTORELLI, *Le Paraclet dans le corpus johannique,* BZAW 142, B-NY 2006.

Joachim Kügler

Paraíso

No puede trazarse una visión bíblica unitaria, ni conceptual ni de contenido, acerca del paraíso. El término, que se remonta al persa antiguo *pairidaēza,* designaba, en su acepción originaria profana, una zona cercada por setos, un parque o un jardín, así en el *pardesu* babilónico y también en el hebreo פַּרְדֵּס *[pardēs]* (Qo 2,5; Cant 4,13; Jr 2,8). Sólo a través de los LXX, que utilizan el término griego παράδεισος para traducir el hebreo גַּן *[gan]* (jardín), aplicado al jardín de Dios o jardín del Edén (Gn 2 y 3; Ez 28; cf. Si 24,30; 40,17.27; Sab 2,23) adquiere el término una inequívoca connotación religiosa. De todas formas, en esta traslación se percibe claramente el núcleo de la concepción paleotestamentaria del paraíso, dado que la llamada historia del paraíso de Gn 2 y 3 parte, como punto de referencia, de las concepciones de la esencia del paraíso como zona o espacio delimitado y separado. Gn 2 y 3 expone una gran ↗ etiología que retrocede hasta el «punto cero». Se trata de una narración que debe ser catalogada como «situación histórica prototípica», es decir, como protología desarrollada a través de un relato, aislada del marco de la historia universal. A este «concepto de aislamiento y delimitación» se contrapone la idea de jardín, porque el jardín, en cuanto porción espacial separada y delimitada del ámbito existencial humano, refleja «geográficamente» la intención protológica del relato. En la medida en que lo peculiar de aquel jardín se encuentra en la relación entre naturaleza y cultura, el motivo del jardín de Gn 2 y 3 acentúa la concepción antropológica de la «artificialidad natural» (H. Plessner), de tal modo que, a partir de aquí, Gn 2 y 3 puede ser designado también como una *etiología de la cultura.* En cuanto tal, la historia debe coordenarse claramente con las concepciones del paraíso que no se refieren a lugares de feliz disfrute, sino que describen mundos opuestos para poder eludir de este modo las experiencias deficitarias del mundo real (TRE 25, pág. 705). A partir de la concreción de un jardín como espacio cerrado y apartado se explica también la terminología específica de Gn 2 y 3, que habla de un jardín *en* el Edén (2,8) y la denominación topográfica Edén en genitivo, es decir, jardín de Edén (2,15; 2,21ss.). Sólo más tarde, la denominación local Edén se convierte en el Antiguo Testamento y más allá en designación general para referirse al paraíso que describe el jardín pretemporal. (De ahí que la Vulg. haya traducido Gn 2,8 por *paradisus voluptatis.*)

Las consideraciones antropológicas que se derivan de la concepción bíblica del paraíso en Gn 2 y 3 (cf. también Ez 28;31) provocan –en cuanto que desbordan los límites del hombre en dirección al «antes» de su existencia terrena– la pregunta acerca de la frontera al final de la vida

humana (individual y colectiva). La interdependencia de las preguntas condiciona que también el *origen* y el *fin* se expresen a menudo con las correspondientes concepciones. Este tipo de ideas escatologizadas, ya presente en el Antiguo Testamento, ha sido desarrollado con frecuencia en conexión con la teología de Sión (cf. Is 51,3; 60,13), que se encuentra tanto en la «geografía del paraíso» de Gn 2,4-10, que permite entrever que Jerusalén está fundada en el paraíso, como en el motivo de la ↗ Jerusalén celeste. La idea del paraíso sigue marcando a continuación con rasgos determinantes las expectativas de salvación bíblicas, que experimentan asimismo su localización metafórica en su orientación al ↗ cielo. En esta línea se sitúan los tres datos sobre el παράδεισος (Lc 23,43; 1 Cor 12,4; Ap 2,7) utilizados como «expresión de un lugar de estancia de los redimidos en el tiempo intermedio entre la muerte y la resurrección de los muertos supraterrenal y por el momento oculto» (EWNT 3, págs. 40s.). El Nuevo Testamento comparte la ulterior evolución de las concepciones del paraíso del judaísmo temprano a las que se alude en algunos pasajes (cf. Rom 3,23; 5,12; Lc 16,9.22ss.; Jn 14,2ss.).

◆ Bibliografía: AncBD 5, págs. 154s. (J. H. Charlesworth); BThW[4], págs. 446ss. (M. Hutter); EWNT 3, págs. 40ss. (H. Balz); ThWAT 2, págs. 35-41 (B. Jacobs-Hornig), 5, págs. 1093-1103 (B. Kedar-Kopfstein); ThWNT 5, págs. 763-771 (J. Jeremias); TRE 25, págs. 708-711 (bibliografía) (F. Stolz). D. Louys, *Le Jardin d'Eden,* P 1992; Ch. Dohmen, «Natürliche Künstlichkeit in Gottes Garten», en ídem, *Schöpfung und Tod,* St 1996, págs. 328-359 (bibliografía).

Christoph Dohmen

Parusía

1. Los presupuestos del concepto. 2. La parusía en el Nuevo Testamento.

El término παρουσία significa, en sentido estricto, referido a una persona, en primer lugar, que está presente (1 Cor 16,17) y, a partir de aquí, y con alusión al futuro, que vendrá, que se presentará. Así, en el uso lingüístico cristiano se entiende por parusía la nueva venida gloriosa de Cristo desde el cielo (Hch 3,20s.; Flp 3,20; 1 Tes 1,10; 2 Tes 1,7).

1. Los presupuestos del concepto

La parusía como término técnico sólo se encuentra dentro de la Biblia en el Nuevo Testamento, pero sus elementos conceptuales hunden sus raíces ya en el Antiguo, en la ↗ apocalíptica judía y en el helenismo.

a) El *Antiguo Testamento* habla en numerosos pasajes de la venida de Dios – con mirada retrospectiva sobre su poderoso descenso en el Sinaí (Éx 19,18.20; Neh 9,13) y con mirada prospectiva sobre su manifestación futura (↗ teofanía) para salvar o para condenar, donde apenas

es posible diferenciar entre la venida escatológica intrahistórica terrena y la celestial; cf. Sal 50,3; 96,13; 98,9; Is 35,4; 40,3-5.10; 52,8; 59,20; 66,15; Hab 3,3.8; Mal 3,5 (expresamente: desde el cielo: Miq 1,3; Is 31,4; 60,1s.; 63,19; cf. 1 Tes 4,16). Dios viene el «Día de Yahveh» (Am 5,18.20 y otros; LXX: «Día del Señor»; cf. 1 Tes 5,2), con fuego (Sal 50,3; Is 66,15; cf. 2 Tes 1,8) y con los ángeles (Zac 14,5; cf. 1 Tes 3,13).

b) También la *apocalíptica judía* espera la venida de Dios «con sus santos» (Henet 1,3s.9; cf. Jud 14), además de la llegada de otras figuras salvíficas con rasgos suprahumanos (Sib III, 49s.,286s.,652s.; V, 414-427), especialmente la del ↗ Hijo del hombre (Henet 48,2; 62,1-14; 69,29). Esta imagen, que tiene sus orígenes en Dn 7,13s., ha dejado profunda huella en la concepción neotestamentaria de la parusía (cf. Mc 13,26; 14,62; Mt 25,31s.).

c) El *helenismo* conoce una «parusía» tanto en el ámbito sacro como en el profano y ministerial. Designa, por un lado, la ↗ epifanía (de un) dios (Diodoro IV, 3,3; Elio Arístides, *Orationes* II, 30.31; *Sylloge Inscriptionum Graecarum* [SIG] 1169,34; Josefo, ant. III, 5,2; 8,5; IX, 4,3; XVIII, 8,6) y, por otro lado, la visita oficial de un emperador o de algún otro titular de rango superior a la capital de una provincia (Pap. Petrie II, 39e; Pap Tebt 48,14; 116,57; 121,95; 182; 253; SIG 495, 85s.; 741, 21.30; 1169, 34; CIG 4896, 8s.; Polibio, XVIII, 31,4). No hay una respuesta inequívoca a la pregunta sobre si los cristianos tomaron su término técnico del lenguaje sacro o del oficial ministerial. Cristo es esperado como portador de la salvación y como Señor. Y si es cierto que al emperador se le podía saludar no sólo como señor, sino también como salvador, es indudable que este concepto oficial, con elementos sacros, se encuentra muy cerca del lenguaje cristiano.

2. La parusía en el Nuevo Testamento

a) La concepción de la parusía. Agrupando los enunciados neotestamentarios, la parusía aparece como un acto del drama final de la historia. Quien más prolijamente la menciona es la apocalíptica sinóptica de Mc 13 (par.: Mt 24/Lc 21). Según ella, la parusía estará inmediatamente precedida –tras la destrucción de Jerusalén, el extravío de los hombres y las persecuciones, guerras, hambres y terremotos (Mc 13,1-23)– por el oscurecimiento de los astros y el colapso del cosmos (13,24s.). Sigue a continuación (13,27) la agrupación de todos los elegidos (no sólo de Israel, como por ejemplo en Ez 34,12s.; 36,22ss.). Mc 13,26 describe la parusía misma como la venida del Hijo del hombre «entre nubes, con gran poder y gloria». También el «apocalipsis en miniatura» (Philipp Vielhauer) de 1 Tes 4,16s. describe el acontecimiento final, aunque sin el colapso apocalíptico del cielo y de la tierra (Mc 13,31; cf. Ap 21,1): al

escuchar el toque de mando, la voz del arcángel y el sonido de la trompeta de Dios, el Señor «descenderá del cielo» y los muertos en Cristo resucitarán. Todos a continuación «serán arrebatados entre nubes al encuentro del Señor por el aire» (4,7; en términos parecidos 1 Cor 15,51s., si bien aquí en lugar de arrebatamiento se habla de transformación). Otros pasajes destacan un acontecimiento concomitante, y más en particular, el del ↗ juicio. Así, en Mt 25,31-46 se presenta al Hijo del hombre como juez de los pueblos. A diferencia de Mc 13,27, en Mt 13,41s. agrupa y castiga a los malos. Según 2 Tes, el ↗ Kyrios Jesús, que se revela «desde el cielo con sus poderosos ángeles en medio de una llama de fuego», lleva a cabo el castigo de los que «no conocen a Dios y no obedecen al evangelio» (1,7s.) y aniquilará al impío por antonomasia «con la manifestación de su venida» (2,8). Y del mismo modo que los hombres madurarán para la parusía a través del caos espiritual (2,1-12) en el «misterio de la impiedad» y «por medio de los muchos anticristos» (1 Jn 2,18), esta misma parusía irá acompañada, según 2 Pe 3,10-12, de un colapso del mundo, en el que el cielo y la tierra se disolverán en llamas y los elementos se abrasarán y fundirán, después de lo cual vendrá la creación de nuevos cielos y nueva tierra (2 Pe 3,12s.). Es también seguro que la parusía estará acompañada por la ↗ resurrección de los muertos anunciada en Jn 6,39.44.54 para el «último día».

b) La espera de la parusía. Del mismo modo que Jesús hablaba de la instauración del ↗ reino de Dios como un suceso inminente (Mc 1,15; Lc 6,20s.; 11,20), también la primera comunidad cristiana, basada en la experiencia de Pascua, esperaba la parusía próxima. Esta expectativa, que tenía asimismo ante la mirada al Exaltado, se articulaba en fórmulas tradicionales (p. ej., 1 Cor 16,22; cf. Ap 22,20). También Pablo vivía en el horizonte de esta esperanza, como puede comprobarse a través de sus numerosas afirmaciones formalizadas, tomadas en gran parte del lenguaje de las comunidades, orientadas a la parusía (1 Cor 15,23; 1 Tes 2,19; 3,13; 4,15; 5,23: «parusía»; cf. 1 Cor 1,7: «revelación»; 1 Cor 1,8; 3,13; 5,5; 2 Cor 1,14; Flp 1,6.10; 2,16; 1 Tes 5,2.4: «Día» del Señor o de Cristo; 1 Cor 4,5; 11,26; Flp 4,5: su «venida» o su «cercanía»; 1 Cor 1,7; 1 Tes 1,3.10: su «espera»). Pero el mismo apóstol pone el acento en la ↗ escatología de presente (2 Cor 5,14-6,2) y ve el elemento determinante tanto en la nueva vida que es ya «ahora» realidad «en» Cristo (5,17) como en el futuro estar «con/junto» a él (1 Tes 4,14.17; 5,10; Flp 1,23; cf. 2 Cor 5,8).

c) Del problema planteado por el *retraso de la parusía* informan ya los sinópticos (Mc 13 par.; Mt 25,1-13; Lc 12,35-46; Hch 1,6-8). El futuro de los bautizados «con Cristo» está ya ahora, según Pablo, realizado o establecido arriba, en el cielo (Ef 2,5s. y Col 3,1-4). Formula enunciados

de presente radical el evangelio de Juan (3,18s.; 5,25; 11,25s.), junto a los tradicionales de futuro. Se conserva, en cambio, plenamente la espera de la parusía (al menos verbalmente) en las Cartas pastorales (1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13), las católicas (Sant 5,7.8; 2 Pe 1,16; 3,4.12; 1 Jn 2,28) y en Heb 10,37s. con la cita de Hab 2,3s. LXX; 9,28. 2 Tes (2,18) se ve incluso en la precisión de calmarla, mientras que se mantiene viva en 1 Pe (1,5-7.13.20; 4,7,17; 5,10) y en Ap (1,1.3; 3,10s.; 10,6; 22,7.12.20). Se la defiende expresamente en 2 Pe 3,1-13.

◆ Bibliografía: P. Volz, *Die Eschatologie der jüd. Gemeinde im ntl. Zeitalter,* Tu 1934; J. A. T. Robinson, *Jesus and His Coming,* Lo ²1962; B. Rigaux, «La seconde venue de Jésus», en E. Massaux (dir.), *La venue du Messie,* Brujas 1962, págs. 173-216; H. Greeven, «Kirche und Parusie Christi», KuD 10 (1964), págs. 113-135; A. L. Moore, *The Parousia in the NT,* Le 1966; E. Grässer, *Das Problem der Parusie-Verzögerung in den synop. Evangelien und in der Apg,* B ³1977; H. Baarlink, *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien,* St 1986; DEB, págs. 1181-1186; C. Perrot, *La venue du seigneur. Le retour du Christ,* Bl 1983, págs. 17-50; K. Erlemann, *Naherwartung und Parusie-Verzögerung im NT,* Tu 1995; W. Eisele, *Ein unerschütterliches Reich: Die Mittelplatonische Umformung des Parusiegedankes in Hebräerbrief,* BZNW 116, B 2003; J. A. Fitzmyer, *The One Who Is to Come,* GR-Cambridge (RU) 2007; S. Sobanaraj, *Diversity in Paul's Eschatology: Paul's View on the Parousia and Bodily Resurrection,* Delhi 2007.

Walter Radl

Pascua, Fiesta de

El término «pascua» procede del griego bíblico πάσχα (latín *pascha*) como transcripción de *pasḥa*, versión aramea del hebreo פֶּסַח *[pæsaḥ]* (↗ *Passah).* En el Nuevo Testamento el término podría derivarse también de πάσχειν, «padecer» (pasión de Jesús, cf. por ejemplo Lc 22,15). Esta situación lingüística es sintomática en lo que respecta al complejo ensamblado histórico-cultural y teológico de la fiesta, celebrada de diferente manera por judíos y cristianos, pero que (en la óptica cristiana) tiene correspondencias tipológicas. Así como el ↗ éxodo de Egipto es el dato primordial de la concepción judía, eso mismo es para los cristianos la ↗ resurrección de Jesús crucificado, el «acontecimiento pascual» del que brota la correspondiente festividad. Se discute su génesis y su forma más antigua. En este punto, el Nuevo Testamento ofrece indicios cuya valoración sólo puede apoyarse en conjeturas. Es aquí de fundamental importancia el hecho histórico de que Jesús fue crucificado bien el día de la fiesta de la Pascua judía (así lo sinópticos) o el día inmediatamente anterior (así Jn) y de que, poco después, fue «visto» y/o «reco-

nocido» por varios discípulos como una persona viviente (cf. 1 Cor 15,5; Mc 16,7; Lc 24,31.34; Jn 20,18.25). La cercanía histórica y objetiva del acontecimiento pascual (que abarca la pasión y la resurrección) a la fiesta de la *passah* judía inspira tanto la elaboración teológica como la configuración litúrgica. Según los sinópticos, Jesús se despide de sus discípulos bajo la modalidad (eucarísticamente reformulada) de la comida pascual (Mc 14,12-25 par.: ↗ Cena). Según Jn, Jesús muere en la cruz a la hora del sacrificio de los corderos de Pascua y, por tanto, como cordero pascual (Jn 9,14.33-36; cf. también 1,29). Ya Pablo conocía esta interpretación tipológica del cristianismo primitivo en 1 Cor 5,7s. y la introduce parenéticamente (cf. también 1 Pe 1,13-21). Este punto de vista pudo ser determinante para la más antigua celebración pascual eclesial, es decir, que la fiesta pudo ser celebrada como versión judeocristiana de la fiesta de la *passah* judía y también, por consiguiente, por las mismas fechas, lo que quiere decir que se convirtió en el punto cardinal de la pasión y muerte de Jesús entendidas a la luz de la soteriología del éxodo (Visonà, pág. 520), pero no separadas de la memoria de la resurrección, sino vinculadas a ella (cf. ibídem; Huber, págs. 25-31). Hablan también a favor de esta hipótesis, que considera que la fiesta de la pascua cristiana ha surgido de la *passah* judía, además del término πάσχα, algunos pasajes neotestamentarios como Hch 12,3 y 20,6 y el «relato de la cena *passah*» de Lc 22,15-18, en el que tal vez se reflejaba una celebración pascual cristiana cuartodecimana. Esta interpretación es preferible a la que ve en la antigua celebración pascual una fiesta judeocristiana de la resurrección, que tendría lugar, por consiguiente, en el día del Señor (pues en este caso habría que plantearse la pregunta adicional de si de una fiesta anual surgió otra semanal, o si fue a la inversa).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 6, págs. 895-903 (J. Jeremias); PLSp, págs. 962-966 (bibliografía) (J. Blank); BThW[4], págs. 448-451 (H. Cazelles, J. Michl, J. Bauer); TRE 25, págs. 517-530 (bibliografía) (Visonà); A. de Nicola, «La Pasqua dei Samaritani», BibOr 13 (1971), págs. 49-56; B. N. Wambaq, «Les origines de la Pesah israélite», Bib 57 (1976), págs. 206-224; 301-326; ídem, «Les Massôt», Bib 81 (1980), págs. 499-518; W. Huber, *Passa und Ostern*, B 1969 (bibliografía); DEB, págs. 1186-1189; H. Haag, *Vom alten zum neuen Pascha*, St 1971 (bibliografía).

Otto Schwankl

Pasión, Anuncios de la

En los evangelios sinópicos Jesús prepara su ↗ pasión mediante anuncios previos que Mc sitúa en el centro de su evangelio, justamente a continuación de la confesión del Mesías de Pedro y de la transfiguración (Mc 8,31 par., 9,30ss. par.; 10,32ss.

par.). Se preanuncian proféticamente todos y cada uno de los estadios (entrega al sanedrín, condena a muerte, traspaso a la autoridad pagana, tratos vejatorios, ejecución y resurrección al tercer día). Es evidente que han sido los propios evangelistas quienes han resaltado la correspondencia entre los vaticinios proféticos y su cumplimiento total en la pasión. El lector debe interiorizar que Jesús tenía plena conciencia, por anticipado, de su pasión y de que se sometió a la voluntad de Dios (Mc 14,36). El «debe» de los anuncios de la pasión muestra el plan apocalíptico universal de Dios que Jesús revela y al mismo tiempo realiza y, además, como «rescate por muchos» (Mc 10,45s.).

En perspectiva crítica literaria deben asumirse, ya de antemano, muchas formulaciones secundarias postpascuales. No obstante, todas ellas aluden a la mencionada concepción de la muerte del Jesús terreno y a su disposición a aceptarla, aspecto en el que insisten con creciente firmeza en sus enfrentamientos con las autoridades judías de Jerusalén (especialmente Mc 14,25).

◆ Bibliografía: D. Dormeyer, *Der Sinn des Leidens Jesu. Historisch-krit. und textpragmat. Analysen zur Markuspassion* (SBS 96), St 1979; M. Bastin, *Jésus devant sa passion*, P 1976; L. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu. Zum Problem einer hist. Begründung* (SBB 10), St 1980.

Detlev Dormeyer

Pasión de Jesús, Historia de la

1. Origen y transmisión

La pasión y muerte de Jesús tuvo su originario *Sitz im Leben* en la proclamación de sus discípulos y en la confesión de fe y en la liturgia de la Iglesia primitiva. De acuerdo con ello, el Nuevo Testamento nos proporciona testimonios de esta pasión de Cristo bajo la forma de confesiones (cf. 1 Cor 15,3s.), de sumarios (cf. los ↗ anuncios de la pasión, Mc 8,31 par. y otros) y de narración configuradora. Esta última ha podido tener una historia evolutiva más larga, que desde la redacción final, sumamente meditada, del evangelio de Juan, lleva, a través de Lc, Mt y Mc, al testimonio de la más antigua historia de la pasión de los evangelios. No existe una opinión unánime en lo que respecta al estadio premarcano de la tradición, pero puede aceptarse como probable la hipótesis de una transmisión de perícopas basadas en un relato originario (relato de la crucifixión) y de una amplia reelaboración retroactiva de antiguas perícopas que tal vez al principio circulaban independientemente (relatos sobre la ↗ última Cena, la prisión de Jesús, las negaciones, etc.).

2. Estadios de la redacción

Es posible que no haya existido nunca, en el contexto de la tradición de la pasión, un relato exclusivamente

centrado en el *brutum factum* (narración de los hechos desnudos), sino que haya estado siempre acompañado de un testimonio interpretativo. Así se presenta ya el «protorrelato» de la ↗ crucifixión (Mc 15,20b-41), bajo el ropaje prepaulino de la apocalíptica paleotestamentaria (Sal 22; 69; fenómenos concomitantes de la muerte de Jesús como alusión al acontecimiento del fin de los tiempos). Sólo a través de la cristología, la soteriología y la estaurología paulina (↗ cruz) halló la interpretación central de la pasión de Cristo, en el sentido de una muerte vicaria y expiatoria, acceso también al mensaje de la pasión de los evangelios sinópticos (cf. Mc 10,45; 14,24; Mt 20,18; 26,28; Lc 22,19s.) y esporádicamente del evangelio de Jn (cf. Jn 1,36; 6,51). Otras interpretaciones (cristológicas, parenéticas, apologéticas) completaron el pluralismo de un cuadriforme testimonio de la pasión: *Marcos* destaca en la pasión y muerte de Cristo la oscuridad extrema y la angustia interna del Hijo del hombre, pero también a la vez la salvación y la justificación por Dios, la liberación del Hijo de Dios del poder de la muerte. Ahora se da a conocer a todos los hombres esta revelación: así lo testifica el desgarramiento del velo del templo y la confesión del centurión. Como Jesús obedeció hasta la muerte la voluntad del Padre y esta obediencia es parte constitutiva de su calidad de Mesías (Mc 8,31ss.), se trata de un factor que condiciona la existencia de los discípulos. *Mateo,* manteniéndose siempre dentro de la más escrupulosa compañía de Mc, trasluce, en sus escasas desviaciones, añadidos u omisiones, su concepción propia, según la cual se le enseña a la joven Iglesia, separada de la confederación de sinagogas, a ver en las persecuciones una línea de continuidad con su fundador y con su pasión y muerte. Mt insiste destacadamente, a lo largo de todo su evangelio y también, por consiguiente, en la descripción de la pasión, en el cumplimiento de la Escritura (Mt 26, 54.56; 27,9s.34.43). A pesar de la fuerte remodelación de *Lucas* (desplazamientos, omisiones, añadidos), hoy día se defiende –en contra de la hipótesis de un proto-Lucas (↗ Lucas, evangelio de) –, que también la historia lucana de la pasión depende de Mc. Para Lucas, la pasión y muerte de Jesús son «estaciones de su vida» exactamente igual que las de la «prehistoria» y las secciones del texto que se refieren a su actividad en Galilea, en el camino hacia Judea y Jerusalén y finalmente en la misma Jerusalén. Jesús sigue siendo siempre el ἀρχεγός «modélico», aunque aquí debe entenderse que el factor central de la vida y también de la muerte de Jesús es la «apertura» del «camino de la salvación» que lleva a la recuperación de la perdida comunidad/comunión con Dios. La historia *joanea* de la pasión ofrece, por encima de la profunda y soberana reelaboración del material tradicional, una secuencia de las escenas ampliamente compartida

con los sinópticos, aunque contiene también, a la vez, muchos rasgos propios. De acuerdo con la «hora» del monte de los Olivos (12,27-32), no se olvidan los sufrimientos de Jesús tal como los describen los sinópticos, pero superados y eclipsados por la glorificación del Padre, pues la cruz es también, a la vez, glorificación y exaltación. En la evolución teológica del mensaje de la pasión (comunidad primitiva, Pablo, evangelios), la visión joanea ofrece una «cima» en el sentido de que el *scandalum crucis* (así Pablo y también Mc) queda superado en virtud de una reflexión cristológica que contempla el acontecimiento de la pasión y la cruz como glorificación de Dios o como ascensión de Jesús a su gloria y como el inicio de su reino salvífico. Pero sólo cuando se abarca todo el arco de tensión de esta reflexión de la teología de la pasión puede testificarse plenamente, en la proclamación, la universal significación salvífica de la pasión (1 Cor 2,2); puede ser experimentada y vivida en el culto (Rom 6,1-7) y realizada en la vida (2 Cor 4,10; Flp 2,5-8; 1 Pe 2,21-24).

◆ Bibliografía: J. Blinzer, *Der Prozess Jesu,* Rb [4]1969; G. Delling, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristl. Verkündigung,* Go 1972; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei älteren Evangelien,* M 1973; M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu* (OBO 15), Go 1977; E. Charpentier, *La passion selon les quatre Évangiles,* P 1981; TRE 20, págs. 714-721 (bibliografía) (W. Schenk); M. J. Borg y J. D. Crossan, *The Last Week: A Day-by-Day Account of Jesus's Final Week in Jerusalem,* San Francisco 2006.

Franz-Georg Untergassmair

Passah

1. El concepto. 2. Teología bíblica.

1. El concepto

La palabra פֶּסַח *[pæsaḥ]*, 49 veces testificada en la Biblia hebrea y de significación discutida, que sirve para designar tanto el rito de este nombre como el animal sacrificado en el curso del rito, no ha conseguido hasta ahora una explicación etimológica convincente. Sigue siendo inseguro, hoy como antes, si, de acuerdo con la interpretación del nombre que aparece en Éx 12,13.23.27, existe alguna conexión entre el sustantivo *pæsaḥ* y el verbo *psḥ* o si se trata más bien de raíces diferentes que han establecido en los pasajes citados alguna vinculación etimológica popular secundaria. Mientras que en esta segunda explicación de la *passah* sería inevitable una derivación tomada del entorno mismo de Israel (visión de conjunto en Laaf), en la hipótesis de una conexión lingüística histórica entre el sustantivo y el verbo se abre paso una denominación de la fiesta *passah* a partir de la etimología de la raíz *psḥ*, para la que podría admitirse como posible significación básica la idea de «empujar» o «clavar» (Otto).

2. Teología bíblica

a) Antiguo Testamento. La descripción de la historia de la *passah* está gravada por múltiples problemas debido al estado –poco unitario– de la discusión en lo que respecta a las opiniones sobre el valor histórico de las fuentes, aunque sí pueden trazarse algunas líneas seguras, punto en el que debe concederse una importancia determinante a Dt 16,1-8:

α) Según el que es indudablemente el testimonio más antiguo de la *passah,* Éx 12,21-23* + 27b, que debe entenderse como una interpretación deliberada de la mano de JE que interrumpe la cohesión yahvista de la narración del éxodo, en la *passah* se tendría un rito cruento apotropeico con el objetivo de preservar la cohesión de las familias frente a las calamidades. El hecho de que en este pasaje se dé por bien conocido no sólo el nombre sino también el rito de la *passah,* plantea la ulterior pregunta sobre su origen y procedencia, a la que los investigadores han dado respuestas sumamente dispares y muy controvertidas. Teniendo debidamente en cuenta el marco interpretativo marcado por Éx 12,21-23*, una derivación nómada de la *passah* preisraelita resulta tan poco convincente como la hipótesis de un origen cananeo; la *passah* como rito apotropeico cruento está dirigida contra la acción devastadora del «Exterminador» (hebreo הַמַּשְׁחִית) *[hammašḥīt].*

β) Ejercieron una considerable influencia en la historia posterior de la *passah* las cláusulas establecidas en Dt 16,1-8, que deben ser entendidas como parte del calendario festivo deuteronómico de Dt 16,1-17. Por medio de ellas, la *passah* quedó vinculada con la fiesta de los ↗ *mazzot* y su función fue transformada en fiesta de peregrinación. Aquí, una tradición de la fiesta de los *mazzot* deuteronómica temprana más antigua (Dt 16,1-4*) ha recibido nueva forma, en una primera fase de la reelaboración (Dt 16,2 + 3*.4b*.5 + 6a.7b) mediante prescripciones que persiguen el objetivo de convertir la *passah* de rito cruento que debe llevarse a cabo en una situación concreta en banquete sacrificial que debe ser celebrado por todo el pueblo en el santuario de Jerusalén (promoción de la celebración del culto) con carácter de memorial. Debe establecerse una conexión entre la remodelación programática de la *passah* acometida en Dt 16,1-8* y la reforma de Josías (2 Re 23,21ss.), con independencia de cómo deba valorarse en particular la relación entre el programa de reformas y la narración.

γ) Bajo la presión de las especiales condiciones de la situación del exilio, en la tradición del Éxodo de 12.1*3*.6b.7a8*.12*, que debe ubicarse en el entorno del Escrito sacerdotal (P^g) y ha sido aceptada por él, se presenta la *passah,* con acentuada aproximación a Éx 12,21-23*, como una fiesta vinculada a la familia, en la que se hace anticipadamente presente la constitución de la

comunidad de Yahveh acontecida en el ↗ éxodo. A pesar del estilo ritualizado característico de la capa fundamental de Éx 12,1-14, el interés de P^g no se centra en modo alguno en una posible fijación exacta del rito de la *passah*. Este tipo de esfuerzos por una creciente concreción de la configuración del ordenamiento de la *passah* para acomodarla a las diferentes condiciones y necesidades de la situación postexílica han cristalizado en textos sacerdotales secundarios de diversas capas literarias (P^s) (Éx 12,15-20.43-50; Lv 23,4-8; Nm 9,1-14; 28,16-25), donde se destaca por un igual el carácter de sacrificio y de expiación de la *passah*, su vinculación con la fiesta de los *mazzot* y su celebración en el templo.

δ) Frente a la creciente tendencia ritualizante característica de P^s, los textos atribuibles a la redacción del Pentateuco (R^P) reflejan de nuevo un más firme interés teológico en la interpretación, que se manifiesta no sólo en la integración de la línea de la tradición sacerdotal y la deuteronómico-deuteronomista (cf. las reelaboraciones más recientes de Éx 12,1-14 y Dt 16,1-8, pero también Esd 6,19-22; 2 Cró 30,1-27 y 35,1-19), sino también en la coordinación –determinante para la composición del libro del Éxodo– entre la *passah* (Éx 12,1-36) y el ↗ sábado (Éx 16,13-36) como celebraciones festivas –de decisiva importancia para la comunidad postexílica– de la propia liberación.

◆ Bibliografía: ThWAT 6, págs. 659-682 (bibliografía) (E. Otto); AncBD 6, págs. 755-765; TRE 11, págs. 96-106; 26, págs. 231-235 (bibliografía). ◆ J. B. Segal, *The Hebrew Passover*, Lo 1963; P. Laaf, *Die Passah-Feier Israels* (BBB 36), Bn 1970; H. Haag, *Vom alten zum neuen Testament* (SBS 49), St 1971; O. Keel, «Erwägungen zum Sitz im Leben des vormosaischen Passah und zur Etymologie von 'paesah'», ZAW 84 (1972), págs. 414-434; S. Ros Garmendia, *La Pascua en el Antiguo Testamento*, Bíblica Victoriensia 3), Vitoria 1978; F. Ahuis, *Exodus 11,1-13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa* (FRLANT 168), Go 1996.

Peter Weimer

b) Nuevo Testamento. α) La última ↗ Cena de Jesús con sus discípulos fue, según los sinópticos, un banquete *passah* (Mc 14,12-26 par.). Así lo destaca especialmente Lc (25,15s.). Pero dado que también la descripción de la Cena de los sinópticos está marcada por la liturgia y pretendía ser una transposición de la fiesta de la Cena del Señor, pasan a muy segundo plano en la narración los rasgos característicos de la celebración de la *passah*. En cambio, en la exposición joanea la Cena tuvo lugar el día anterior, la «parasceve» de la fiesta de *passah*. Jesús murió en el momento mismo en que se sacrificaban en el templo los corderos para la Pascua (Jn 13,1s.; 18,28; 19,31-34). No pueden armonizarse histórica-

mente estas discordantes cronologías. La descripción simbólica de Jn pretende evidentemente escenificar el motivo protocristiano que ve en Jesús el Cordero pascual y suena ya en Jn 1,29.36 («Éste es el Cordero de Dios»). También en Jn 19,36 se percibe el eco de la tipología *passah* (cf. Éx 12,46; Nm 9,12 pero también Sal 34,21).

β) El documento más antiguo de esta tipología protocristiana *passah* es 1 Cor 5,7s.: porque ha sido sacrificado el Cordero pascual, Cristo, es decir, porque Cristo ha sufrido en la cruz una muerte expiatoria, por eso ha irrumpido el tiempo festivo del nuevo eón. El cristianismo primitivo establecía una conexión entre esta tipología pascual y la idea de la expiación (se discute si también por parte judía se vinculaba ya esta idea expiatoria con la sangre del cordero sacrificado) por ejemplo en 1 Pe 1,18s., en los pasajes sobre el Cordero de Dios de Jn 1,29.36 y en la imagen del ↗ Cordero como degollado en Ap 5,6.12; 13,8 (el hecho de que el Ap designe al Cordero de Dios con ἀρνίον y no con ἀμνός no implica ninguna dificultad para el simbolismo del cordero, cf. Jr 11,19 LXX). Probablemente la idea de la muerte expiatoria vicaria del Siervo de Yahveh de Is 53 estuvo unida desde el principio con la tipología de la *passah,* de modo que a la vieja controversia acerca de si los pertinentes pasajes de Jn y Ap deben entenderse desde la tipología pascual o desde Is 53,7 (y otros probables pasajes, como Jr 11,19; Sal 44,23) puede responderse en el sentido de «no sólo, sino también». Pueden percibirse asimismo algunas analogías en Mt 10,16/Lc 10,3: «Os envío como ovejas entre lobos».

γ) La tipología que entendía a Cristo como el Cordero pascual conoció un amplio desarrollo en la primera etapa cristiana y desembocó en una nueva remodelación de la fiesta de *passah* (↗ Pascua).

◆ Bibliografía: ThWNT 5, págs. 895-903; EWNT 3, págs. 117-120. • P. Stuhlmacher, *Das Lamm Gottes – eine Skizze: Geschichte-Tradition-Reflexion. FS M. Hengel,* vol. 3, Tu 1996, págs. 529-542.

Marius Reiser

Pastor, el Buen Pastor

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El participio sustantivado רֹעֶה *[ro'æ]* sirve en el Antiguo Testamento como denominación de la profesión de pastor (p. ej., Gn 29,9; 46,32). El verbo רעה *[r'h],* «apacentar», «pastorear», alude a la custodia del ganado. En Mesopotamia, la palabra «pastor» era, ya en el III milenio a.C., uno de los títulos del rey. Himnos sumerios y acádicos testifican que a los dioses y los reyes se les denomina pastores. En Egipto, ya en el Imperio Antiguo se designaba a diversos dioses como «pastores» y, a partir del Primer Periodo Intermedio (h.

2134-1991 a.C.), se esperaba que los dioses se cuidaran, como buenos pastores, de los hombres. En el II milenio los faraones aparecen descritos como pastores del pueblo instituidos por los dioses; a veces se aplicaba también esta denominación a algunos altos funcionarios. La utilización metafórica acentúa los aspectos de solicitud y protección. El Antiguo Testamento testifica que a Yahveh se le atribuye el título de pastor (Gn 48,15; 49,24; Sal 23,1; 80,2) o se le compara con él (Is 40,11; Si 18,13). La idea, habitual lo más tarde ya desde el s. VIII, de que Dios cumple la función de pastor puede ser expresada mediante el verbo «apacentar» (Os 4,16; Miq 7,14; Zac 11,7,9; Sal 28,9) o con otros giros (cf. por ejemplo Is 49,9s., Jr 13,17; 23,3; 31,10b; 50,17; Os 13,5s,; Miq 2,12; 4,6s,; 7,14; Sof 3,19; Zac 10,3; Sal 74,1; 77,21; 78,52; 79,13; 95,7; 100, 3; Jdt 11,19), Como en Egipto, también a los reyes (aunque nominalmente sólo a David en 2 Sam 5,2; Sal 78,70ss.) y a los dirigentes políticos (p. ej., a los «jueces de Israel», 2 Sam 7,7; cf. 1 Cró 17,6; Jr 2,8; 22,22) y, con menor frecuencia, a los enemigos (Jr 6,3; 12,10; Nah 3,18) se les considera pastores. Sobre todo en la época exílica y postexílica se escuchan lamentos por el fallo y la falta de responsabilidad de los pastores, a quienes se les acusa de la catástrofe de Jerusalén (Jr 10,21; 23,1s.; 50,6; Is 56,11). El fallo de los pastores provoca la intervención de Yahveh (Ez 34,10ss.; Zac 10,3: frente a los «machos cabríos» de los pastores [= los persas]), apacienta por sí mismo a su pueblo (Ez 34,11-15) o le promete un nuevo pastor (Ez 34,23s.; 37,24; Jr 23,5: David; Jr 3,15; 23,4 [pastores]; Miq 5,3.4 [7 pastores]). Yahveh puede también llamar a dominadores extranjeros para que actúen como pastores (Is 44,28: Ciro). Is 63,11 es un primer testimonio de que un pastor llamado por Dios, en este caso Moisés, ha recibido su santo espíritu. En Ecl 12,11, bajo «un pastor» debe entenderse a Dios como fuente de la sabiduría. El giro «como ovejas sin pastor» (1 Re 22,17; Nm 27,15ss.; Zac 10,2; Jdt 11,9) puede tener su origen en la etapa del exilio.

◆ **Bibliografía:** BHH, págs. 728s.; NBL 2, págs. 167ss.; THAT 2, págs. 791-794; ThWAT 7, págs. 566-576. • A. Provost, *L'idéal oriental du souverain comme Pasteur,* Lv 1982, págs. 159-172; B. Wilmes, *Die sogennante Hirt-Allegorie Ez 34,* F 1984 (bibliografía).

Bernd Willmes

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, el término pastor sólo es utilizado en su sentido propio en el relato de la curación del poseso de Gerasa (Mc 5,14) y en Lc 2,8-20, donde debe entendérseles como representantes de los «pobres» (↗ *anawim).* Fuera de estos casos, se mantiene la utilización metafórica presente ya en el Antiguo Testamento (así como la de rebaño), aunque con acentos esencialmente diferentes. Así, el recurso a la imagen del pastor, frecuente en el Antiguo

Testamento, se encuentra exclusivamente (y aun así de una manera indirecta) en la parábola de Jesús sobre la oveja perdida (Lc 15,4-7). Dado que Jesús interpretó su conducta frente a los pecadores como en paralelo con la conducta de Dios, aflora aquí también la concepción cristológica (ya preanunciada en Ez 34,23s.) como característica de la utilización neotestamentaria de la imagen del pastor.

En los evangelios sinópticos aparece Jesús, en virtud de su nacimiento en la ciudad davídica de Belén, como el prometido rey mesías de la casa de David (Miq 5,1.3; 2 Sam 5,2), que «apacentará» al pueblo de Dios, Israel (Mt 2,6). Jesús mismo se sabe enviado «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 15,34; cf. 10,6 y Lc 19,10; Mc 6,34 y Ez 34,5). Como pastor de los suyos, se entrega a la muerte y entonces sus «ovejas» se «dispersarán» (cf. Zac 13,7), pero después de su resurrección las reúne de nuevo y camina delante de ellas (Mc 14,27s. par.). Su servicio de pastor mesiánico llegará a su culminación cuando, como Hijo del hombre juez de los hombres, aparezca en su gloria, congregue a todos los pueblos, los juzgue «y pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a la izquierda» (Mt 25,31s.).

En Jn, Jesús anuncia en el gran discurso del pastor (10,1-18.26-30) su autoconcepción como el «buen pastor» (vs. 11.14), en contraposición con el cual todos los pastores restantes (es decir, los dirigentes del pueblo) se perfilan como «ladrones y salteadores» (v. 8) o como «mercenarios» (vs. 12s.). La reclamación de exclusividad de «buen pastor» de Jesús se fundamenta en el encargo del Padre, que él cumple por amor al Padre y a los suyos cuando entrega su vida por el rebaño que le ha sido confiado (vs. 11.15) para que tengan «vida eterna» (v. 28).

En algunos escritos tardíos del Nuevo Testamento (salvo Juan) aparece el término «pastor» como predicado directo de Cristo, para destacar la significación permanente de Jesús para la Iglesia. 1 Pe 2,25 recuerda a los fieles que hubo un tiempo en que «estabais extraviados como ovejas, pero ahora os habéis vuelto al pastor y obispo (ἐπίσκοπος) de vuestras almas». Aludiendo al ministerio pastoral de los «ancianos», habla 1 Pe 5,4 de la parusía de Cristo como la del «jefe de los pastores». Heb 13,20 presenta a Jesús, con mirada retrospectiva a Is 63,11, como al «gran pastor de las ovejas» a quien Dios levantó de entre los muertos. En Ap 7,17 resuena el motivo del pastor en la descripción de la eficacia vivificadora del «Cordero» que «lleva a los frescos pastos» (Sal 23,2s.; Is 49,9d.10; Ez 34,23). Al final, Jesús, como juez escatológico, «apacentará [a los pueblos paganos] con vara de hierro» (Ap 19,15; cf. 12,5).

Es importante, desde el punto de vista eclesiológico, la aplicación de la idea del pastor a los dirigentes de la Iglesia o de la(s) comunidad(es). Su ministerio pastoral está enteramen-

te subordinado a Cristo. Así, Pedro recibe del Resucitado el encargo de «apacentar sus ovejas» (Jn 21,15ss.). Los presbíteros o respectivamente los «epíscopos» deben «apacentar» a la Iglesia de Dios –su rebaño (1 Pe 5,2; Hch 20,28)–, deben «mirar por la grey» y rechazar los peligros derivados de los falsos maestros (Hch 20,28ss.). Mientras que de estos últimos se dice que «se apacientan a sí mismos» (Jds 12), es parte constitutiva del *ethos* de los verdaderos pastores la generosidad, el desprendimiento y el buen ejemplo (1 Pe 5,1ss.). En Ef figuran los «ministerios» de los «pastores y los maestros» (formando grupo) en una «lista de oficios» (4,11). Se trata de oficios conferidos por Jesús y sirven para «la edificación del cuerpo de Cristo» (4,11s.). Junto al ministerio específico del pastor, existe otra tarea pastoral que afecta a la comunidad en su conjunto. Consiste sobre todo en su preocupación por la salud y la salvación de los «pequeños» en su seno (Mt 18,10-14).

◆ Bibliografía: R. Schnackenburg, «Episkopos und Hirt-Amt», en ídem, *Schriften zum NT,* M 1971, págs. 247-267; P. R. Tragan, *La parabole du «Pasteur» et ses explications: Jean 10,1-18: la genèse, les milieux littéraires,* R 1980; ThWNT 6, págs. 484-498 (J. Jeremias); TBLNT, págs. 697-701 (E. Beyreuther); EWNT 3, págs. 301-304 (H. Goldstein); RAC 15, págs. 577-607 (J. Engemann); NBL 2, págs. 167ss. (W. y L. Schottroff).

Josef Zmijewski

Paternidad de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

No debe interpretarse como déficit frente al Nuevo Testamento, en una visión global de la teología bíblica, la actitud más bien reservada con que el Antiguo Testamento maneja la idea de la paternidad de Dios. Esta circunstancia se explica por la comparación histórico-religiosa con el Oriente antiguo (rechazo de la generación erróneamente entendida en sentido físico, Jr 2,27). La concepción de la paternidad divina hunde sus raíces en la piedad personal (nombres personales que llevan el componente de padre, como Abrahán, Joab). Esta paternidad se refiere especialmente a Israel (Éx 4,23) y a sus reyes (2 Sam 7,14; Sal 2,7). El título de padre no debe ser considerado aisladamente, sino en sus configuraciones: Dios es el creador del mundo y de los hombres (Prov 17,5), salvador (Is 43,1), abogado de los pobres (Sal 68,6), amigo de la vida (Sab 11,26), el que proporciona los alimentos (Sal 103,5) y educa con maternal amor (Sal 103,8), el maestro (Sal 103,7), el conocedor de los corazones (Is 63,16), el rey (Sal 68,25; otras concomitancias, tanto masculinas como femeninas, en Strotmann, pág. 360). El ↗ monoteísmo teórico lleva también a la irrupción femenina en la constitución paternal (para Isaías, cf. Fischer, pág. 255).

◆ Bibliografía: S. Strotmann, *«Mein Vater bist du!»* (FTS 39), F 1991 (bibliografía); G. Vanoni, *«Du bist doch unser Vater»* (SBS 159), St 1995 (bibliografía); I. Fischer, «Das Buch Jesaja. Das Buch der weiblichen Metaphern», en L. Schottroff y otros (dirs.), *Kompendium feminist. Theologie,* Gt 1998, págs. 246-257; A. Böckler, *Gott als Vater im AT,* Gt 2000 (bibliografía); S. J. Dille, *Mixing Metaphors: God as Mother and Father in Deutero-Isaiah,* JSOT Sup. 398, Lo-NY 2004.

Gottfried Vanoni

2. Nuevo Testamento

El vocablo «padre» (griego πατήρ) figura en el Nuevo Testamento más de 400 veces, en su mayoría (cerca de 250) referidas a Dios. Todos los escritos del Nuevo Testamento aplican a Dios esta denominación, pero sólo es predominante en Mt, en los escritos joaneos y en el *corpus paulinum.* Como quiera que «padre» es un concepto de relación, se habla de Dios como padre sobre todo cuando aparece ante la mirada su relación: *a)* con el Hijo, *b)* con los creyentes. *a)* Jesús mismo ha experimentado y designado a Dios como su Padre, como se advierte en su oración y en la entrega a su misión *(↗ abbá).* Dado que los pasajes «mi Padre» de los sinópicos referidos a Jesús difícilmente pueden pertenecer a los estratos más antiguos de la tradición, no debe supravalorarse la distinción entre «mi Padre» y «vuestro Padre». Con todo, si se tiene en cuenta que el ↗ *padrenuestro* es una oración de los discípulos, falta un «padre nuestro» que incluiría tanto a los discípulos como a Jesús. Está fuera de duda la existencia de una relación especial de Jesús con el Padre, que marcó con su sello tanto la comprensión y la confesión de Dios del primitivo cristianismo como la cristología. Pablo habla de forma acentuada de Dios como «el Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Rom 15,6; 2 Cor 1,3; 11,31; cf. también Ef 1,3; Col 1,3; 1 Pe 1,3). En Mt se multiplican, sobre todo en el nivel de la redacción, los pasajes «mi Padre» (p. ej., 7,21; 12,50), de modo que ahora aparece claramente en el primer término la distancia entre Jesús y los discípulos. Se sitúa aún más destacadamente en el centro la paternidad de Dios respecto a Jesús en Jn: aquí la expresión «mi Padre» figura 25 veces; el absoluto «el Padre» aparece casi siempre en conexión con un «yo» alusivo a Jesús (p. ej., «el Padre que me ha enviado») o con un «Hijo» usado como absoluto (3,35; 5,19 y otros). En otros contextos, la paternidad divina sirve también para señalar la dignidad mesiánica del «Hijo», por ejemplo Lc 1,32.35; Rom 1,3s.; 1 Cor 15,23-28; 1 Tes 1,10. Por otro lado, el Hijo preexistente y exaltado llega hasta muy cerca de la dignidad y la realidad de Dios, así en Flp 2,6-11; 1 Cor 8,6; Col 1,12-20 y especialmente en la tradición joanea (Jn 1,18, 8,58; 10,30.38; 14,9ss.). Se anuncia ya, asimismo, la doctrina de la ↗ Trinidad de la Iglesia antigua en algunas fórmulas y contextos, so-

bre todo a través de la relación dual Padre-Hijo, a la que se añade a veces la conexión con el Espíritu de Dios (Gál 4,4ss.; 1 Jn 4,9-13).

b) En algunos textos de gran densidad, sobre todo en la tradición de la fuente de los *logia* (Mt 5,45; Lc 6,36; 12,30 y otros), pero también en Mc (11,25), en el material específico de Mt (5,16; 6,7s.; 23,9 y otros) y de Lc (12,32), Jesús habla de «vuestro Padre». La expresión «Dios, nuestro Padre» figura en las introducciones de las cartas paulinas (Rom 1,7; 1 Cor 1,3 y otros), con la excepción de 1 Tes (y de las pastorales). Esta fórmula, que probablemente procede de la liturgia protocristiana, no es simple floritura retórica condicionada por la forma, tal como testifica su repetición en otros contextos (Gál, 1,4; Flp 4,20; 1 Tes 1,3; 3,13; 2 Tes 2,16). Es controvertida una cuestión importante: ¿la paternidad divina afecta de universal manera a todos los hombres, es decir, se inserta en la teología de la creación, o debe ser entendida en un sentido particular, es decir, dentro de la teología de la elección? Es patente que la mayoría de los textos aluden a los discípulos o a los creyentes como hijos de Dios. En la sinopsis, «vuestro Padre» es sin duda un «giro estable en la instrucción de Jesús a sus discípulos» (Schneider, pág. 9). Pablo se dirige a la comunidad cuando utiliza la expresión «Dios nuestro Padre». Está confirmado a amplia escala que la paternidad divina está referida más bien a los creyentes. Cuando se habla de los «hijos de Dios» se hace casi siempre en el contexto de la ↗ elección, de la ↗ fe o del ↗ bautismo. En este sentido, en los textos más recientes debe también tenerse en cuenta el motivo del nuevo ↗ nacimiento (Tit 3,5; 1 Pe 1,3.23; 2,2; Sant 1,17s.). A diferencia de la tradición filosófica, y más en especial la de la Stoa y Filón (decal. 64), en el Nuevo Testamento no se entiende la ↗ filiación divina como un hecho derivado de la naturaleza sino como adopción por gracia. Pueden percibirse, con todo, puntos de contacto entre la imagen paleotestamentaria de Dios Padre y una tradición judía helenista, sobre todo en el ámbito de la teología de la creación (p. ej., Hch 17,28; 1 Cor 8,6; Ef 3,14s.; 4,6), de modo que hace acto de presencia, al menos de una manera indirecta, la paternidad cosmológica universal de Dios, aunque sigue prevaleciendo, también en Ef 4,6, la relación de Dios con los creyentes. Sólo ocasionalmente, y en el contexto de la tradición judía, se entiende el establecimiento en la filiación como bien salvífico futuro y como contenido de la esperanza cristiana (Mt 9,5.45 par. Lc 6,35; 20,36; Rom 8,23).

En cuanto Padre, Dios es el soberano cuya voluntad es normativa y cuyas demandas exigen obediencia incondicional. Pero la paternidad divina está asociada sobre todo a los conceptos de providencia, ↗ fidelidad y ↗ misericordia.

◆ Bibliografía: BThW, págs. 546-549 (F. Staudinger); J. Schlosser, *Le*

Dieu de Jésus, P 1987, págs. 41-51, 123-177; G. SCHNEIDER, *Jesus-Überlieferung und Christologie,* Le 1992, págs. 3-38; P. GRELOT, *Dieu, le Père de Jésus-Christ,* P 1994.

Jacques Schlosser

PATMOS

Pequeña isla (34 km^2), compuesta básicamente de lava y fragmentada en numerosas ensenadas, situada al Sur de las Espóradas, entre Samos y Cos. Apenas mencionada en la época griega (escasos hallazgos), sólo desempeñó funciones de cierta importancia en la época imperial romana como lugar de destierro de presos políticos. Según Ap 1,9s. fue aquí donde Juan, autor del ↗ Apocalipsis, recibió sus visiones y donde las consignó por escrito (1,19). No es clara la razón de su estancia en la isla. Es históricamente poco creíble un destierro o un encarcelamiento, del que sólo habla la tradición posterior, mientras que, por otra parte, el aislamiento derivado de una escasa población la convertía en lugar ideal para recibir revelaciones. El convento de san Juan, probablemente construido en el lugar de un anterior templo a Artemisa, se remonta en sus secciones principales al s. XII.

◆ Bibliografía: PRE 36/3, págs. 2174-2191; BHH 3, págs. 1400s.; E. KIRSTEN y E. KRAIKER, *Griechenlandkunde,* Hd [5]1965, págs. 556-560.

Winfried Elliger

PATRIARCA

a) Con este vocablo (griego πατριάρχης: padre o principio del linaje, antepasado) designan los LXX a los jefes o cabezas de estirpes o de grupos de familias (hebreo רָאשֵׁי הָאָבוֹת *[rā'šē hā'ābōt]* (1 Cró 24,31; 2 Cró 19,8; 26,12), a los jefes de las ↗ tribus de Israel (1 Cró 27,16.22) o a los capitanes de centuria (2 Cró 23,20). Sólo en 4 Mac 7,19; 16,25 se aplica esta denominación a los tres primeros antepasados de Israel. En el Nuevo Testamento se llama patriarcas a los 12 hijos de ↗ Jacob (Hch 7,8s.), a Abrahán (Heb 7,4), pero también a ↗ David (Hch 2,29). Patriarca es la denominación tradicional para los tres antepasados fundadores de las tribus (↗ Abrahán, ↗ Isaac, ↗ Jacob) y, en un sentido más general, para los antepasados de la prehistoria (Gn 5). *b)* En Gn 11,27-50,26 hay una serie de narraciones sobre los tres primeros patriarcas y también sobre ↗ José, fundador de la «casa de José» (Gn 48,3-20). La relación genealógica de los tres primeros patriarcas debe ser interpretada como parte de la historia de la tradición. La historia de los patriarcas prepara, en el conjunto del Pentateuco, la historia de Israel, que se inicia en Egipto (↗ éxodo), en cuanto que la promesa de tierra y descendencia, al principio directamente entendida como hecha a los patriarcas, se traslada ahora al pueblo descendiente de ellos y a su tierra (↗ Canaán), al tiempo que se identifica al Dios personal adorado

por los patriarcas (Gn 31,5.42) con Yahveh (Gn 12,1 y otros). Las tradiciones patriarcales, en parte muy antiguas, no recibieron su forma canónica hasta las primeras etapas postexílicas. Esta circunstancia dificulta –sobre todo en la situación de incertidumbre en que se encuentra hoy la investigación del Pentateuco– la tarea de conseguir más precisiones acerca de las más antiguas tradicionales patriarcales.

c) La formación de la tradición se inicia en torno a los lugares en que se instalaron los patriarcas en Canaán: Abrahán estableció su campamento en ↗ Siquén (Gn 12,6s.), en un punto situado entre ↗ Betel y ↗ Ai (Gn 12, 8, cf. 13,3s.) y en ↗ Mamré, junto a ↗ Hebrón (Gn 13,18; 18,1ss.), donde alzó un altar, y luego en ↗ Guerar (Gn 20) y ↗ Berseba, donde plantó un tamarisco (Gn 21,22-33). Como quiera que Guerar y Berseba pertenecen a la tradición de Isaac y Siquén a la de Jacob (cf. Gn 33,18ss.; 34), deben considerarse bien el altar entre Betel y Ai (o junto a Betel) o bien el santuario de Mamré como el originario punto de arranque de la tradición de Abrahán, aunque habla en contra de Mamré el hecho de que sólo más tarde se trasladó a Abrahán el relato de la visita de los tres hombres (Gn 18,1-16). Habría que considerar, por consiguiente, el antiguo santuario junto a (¿o de?) Betel como el punto final de la migración de Abrahan desde ↗ Harán a Canaán (cf. Gn 13,14*.15a J con Gn 12,1 J).

De los lugares vinculados a Isaac –Guerar (Gn 26,1-22), Berseba (Gn 26,23-33) y Beer Lajay Roí (Gn 24,62)– tal vez deba situarse el originario, por Am 5,5 (cf. también Am 7,9), en Berseba, ubicado al Suroeste. De ser así, Isaac habría avanzado desde el Sur hacia los espacios marginales de las tierras de labor.

Las numerosas estaciones de Jacob en Canaán (Gn 28,10), Berseba (Gn 28,10), Betel (Gn 28,11-22; 35,1-7.15), ↗ Penuel (Gn 32,23-33) y Siquén (Gn 31,18ss.) se explican por su viaje, atribuible a la historia de la composición, desde Berseba (tradición de Isaac) a Harán (tradición de Abrahán). Teniendo en cuenta que sólo en fechas posteriores se le atribuyó a Jacob la revelación del lugar sagrado de Betel (cf. su marcha desde Siquén a Betel: Gn 35,1-7) y que el Penuel de Transjordania es estación (¿y punto de partida?) de la migración de Jacob, el único punto de destino final de su marcha sólo puede situarse en Siquén, donde adquirió un terreno y erigió un altar (Gn 33,18ss.).

El grupo Israel localizado junto a Siquén y difícilmente atribuible a un antepasado propio llamado Israel (así Seebach) pudo haber aceptado las tradiciones de Jacob (cambio de nombre de Jacob por Israel, Gn 32,28s.; 35,10).

El núcleo de las narraciones de los patriarcas está formado por los relatos Isaac-Jacob (Blum). Con todo, los elementos esenciales de la tradi-

ción de Abrahán presentan la misma antigüedad (contra Blum), aunque en la época davídico-salomónica aún no habían sido incorporados a la tradición Isaac-Jacob. El elohísta –y también, más tarde, el yehovista y P– dan por supuesta esta unión. Ha sido el yehovista quien ha elaborado la tradición abrahámica en torno al ciclo Mamré-Lot (cf. Gn 13,18*; 18-19; además 12,9-13,13) y ha ampliado la promesa de tierra y descendencia a todo Canaán o respectivamente a todo Israel. P centra sus reflexiones sobre todo en Abrahán (Gn 17; 23) y Jacob (Gn 27,46-28,9; 35,6a.9-13.15).

Podrían enumerarse entre las más antiguas tradiciones de promesas la promesa directa de tierra y descendencia (a Abrahán) y la promesa de asistencia (a Isaac y Jacob). Es más reciente (JE) la promesa de una descendencia numerosa (estrechamente relacionada con la promesa de la tierra). En Gn 28,13s. (JE) se trasladan a Jacob las promesas de Abrahán, mientras que en Gn 17 (P) todas las promesas se concentran en Abrahán. En una fecha relativamente tardía, pero todavía preexílica, un ritual (¿radicado en Betel?) que en sus inicios sólo tenía función de confirmación fue interpretado como acto de conclusión de la alianza, en la que Yahveh traslada bajo juramento la promesa de la tierra hecha a Abrahán a toda su descendencia (Gn 15, *8-12.17-21). Aquí tuvo un antecedente Gn 17 (P). No puede recurrirse a la cronología paleotestamentaria para situar en el tiempo a los patriarcas: Gn 15,13 cifra en 400 años el periodo de estancia de Israel en Egipto, Éx 12,40 lo eleva a 430 años, Gn 15,16 sólo lo estima en cuatro generaciones. Se han sugerido para Abrahán los siglos XIX o XV (a causa de los «paralelos» con Nuzi). Y se ha propuesto asimismo, como tiempo de los patriarcas, la épocas de ↗ Amarna del s. XIV (עִבְרִי = *¿ḫabiru?*) y también, en fin, fechas no muy distantes de las del grupo de Moisés (Siegfried Herrmann). La pregunta sigue abierta. Pero tampoco sería adecuado un escepticismo total en lo concerniente a la historicidad de los patriarcas (Lemche) si se tienen en cuenta las formaciones nominales inhabituales en Israel, las divinidades adoradas por ellos y sus costumbres y sus normas jurídicas, en parte ajenas al Israel histórico.

◆ Bibliografía: BL², págs. 1325-1328; DBS 7, págs. 81-156. • M. NOTH, *Überlieferungs-Geschichte des Pentateuch,* St 1948; A. ALT, «Der Gott der Väter», en *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel,* vol. 1, M 1953, págs. 1-78: H. SEEBASS, *Der Erzvater Israel* (BZAW 98), B 1966; TH. L. THOMPSON, *The Historicity of the Patriarchal Narratives* (BZAW 133), B 1974; R. DE VAUX, *Historia antigua de Israel,* I, Ma 1975; E. BLUM, *Die Komposition der Väter-Geschichte* (WMANT 57), Nk 1984; M. GÖRG (dir.), *Die Väter Israels. FS J. Schabert,* St 1989; N. O. LEMCHE, *Die Vor-Geschichte Israels (Biblische Enzyklopädie* 1),

St-B-Co 1996; J. Bright, *Historia de Israel,* Bilbao 2001, págs, 55-126.

Lothar Ruppert

Patriarcas (protohistóricos)

Se aplica esta denominación a los diez antepasados de la humanidad mencionados en el «árbol genealógico de Adán» (Gn 5), desde ↗ Adán hasta ↗ Noé, con edades de vida legendariamente elevadas. Los tres primeros nombres se identifican con los de Gn 4,25s. JE. De los seis siguientes, dos son enteramente parecidos y cuatro casi enteramente a los nombres de los cainitas (Gn 4,17s. JE). Sólo Noé carece de correspondencias. P ha tomado la genealogía (sin el v. 29 JE), ya unida al árbol genealógico semita (Gn 11,10-26), de un documento precedente, compuesto a su vez por listas anteriores (cf. Gn 4,17s.25s.), que cubre genealógicamente la protohistoria desde Adán (Gn 5,1s.) hasta Téraj (Gn 11,26). Forman también parte del documento antecedente de P Gn 7,6; 9,28s. (Ruppert, pág. 245).

Tiene un carácter comparable la lista de reyes paleobabilónicos (también conocida en la literatura griega a través de Beroso [s. III a.C.]) de la que existen varias versiones, con fantásticos periodos de reinado para cada monarca, en las que se mencionan ocho o bien diez reyes antediluvianos (con nombres sumerios). El décimo monarca lleva el mismo nombre que el héroe sumerio Ziusudra (cf. ↗ Noé). No es, con todo, probable, una dependencia de Gn 5 respecto de la lista mesopotámica. – No ha podido esclarecerse la significación de las elevadísimas edades atribuidas a estos patriarcas (salvo el caso de Henoc: 365 años = número de días del año humano). La edad de cada procreación está calculada de tal modo que el patriarca de mayor longevidad, ↗ Matusalén (969 años), murió justo antes de la irrupción del diluvio (?) (pero otro cómputo en los LXX). Las prolongadas vidas de los patriarcas remiten a la capacidad vital humana, en la que repercute la bendición del creador (Gn 1,28 P). El árbol genealógico ascendente de Jesús de Lc 3,23-28 se remonta, mediante la utilización de Gn 5, hasta Adán.

◆ **Bibliografía:** *(además de los comentarios al Génesis):* TUAT 1, págs. 328-337. • F. W. Albright, «The Babylonian Antediluvian Kings», JAOS 43 (1925), págs. 313-329; A. Pohl, «Babyl. Urkönige und bib. Erzväter», StZ 85 (1959/60), págs. 412-422; M. Barnouin, «Recherches numériques sur la généalogie de Gen V», RB 77 (1970), págs. 347-365; K. Ruppert, *Genesis* I, Wu 1992, págs. 218s., 240-250.

Lothar Ruppert

Paz

a) Antiguo Testamento. El término hebreo שָׁלוֹם *[šālōm]* abarca sentidos

que desbordan ampliamente el de la palabra «paz» y pueden incluir desde un saludo (1 Sam 1,17) o ausencia de guerra (1 Re 2,5) hasta una situación de bienestar generalizado (= ↗ salvación, en el sentido bíblico: Sal 85,9). Pero esto no quiere decir que tenga una significación utópica ni que se la entienda tampoco en un sentido meramente interior. La paz implica un ser y un estar a salvo universal, un estado de contento y de dicha del individuo (Sal 34,5) o de la comunidad (Jr 38,4). Los hombres pueden influir en la paz (Jr 9,2-10; Sal 34,15), pero *shalom* depende hasta tal punto de Dios que no sólo es a él a quien se le suplica o se le agradece la paz (Sal 122,6ss.), sino que incluso se le identifica con ella (Jue 6,24). Jr y Ez anuncian un estado salvífico final global para Israel que más adelante es interpretado en sentido escatológico y ampliado en parte a los gentiles. Es Dios quien crea la salvación del fin de los tiempos (Is 2,2ss.) y quien envía al Mesías como príncipe de la paz (Is 9,6).

b) Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento empalma con el Antiguo, pero conoce además un sentido más preciso del concepto, entendido ahora como ausencia de guerra (p. ej., Lc 14,32; Hch 12,20). Para la intelección de la paz de Jesús, el precepto del ↗ amor a los enemigos hace que no sea suficiente el lexema «paz». En la bienaventuranza para los creadores de paz y en Mc 9,50 (y también en Rom 12,18s.) se expresa la alta estima por la convivencia pacífica. Por mandato de Jesús, los discípulos anuncian la paz universal (Lc 10,5s.par.). La difícil sentencia de Mt 10,34 par. (cuya atribución a Jesús es discutida) no contradice este alto aprecio. Entre los evangelistas, el concepto sólo es frecuente en Lc. En Jn se le da un sentido más bien interiorizado.

En los escritos paulinos la paz es tarea del hombre, pero es sobre todo don de Dios o de Cristo. Cristo ha eliminado la hostilidad reinante entre Dios y los hombres y ha creado una situación de paz y de reconciliación a la que tenemos acceso por medio de la fe (Rom 5,1.10s.). En las fórmulas de salutación anuncia Pablo esta paz de Dios y de Cristo. La paz es una señal tan característica de Dios que Pablo habla en repetidas ocasiones del «Dios de la paz» (Rom 15,13; 16,20; 1 Cor 14,33; 2 Cor 13,11; Flp 4,9; 1 Tes 5,23; cf. también Jue 6,24). En Ef 2,14ss. Cristo es «nuestra paz»; él «funda la paz», porque ha derribado el muro de la separación entre los dos pueblos, los ha reconciliado con Dios en un solo cuerpo y «da muerte a la enemistad». Esta paz fundamenta (eclesiológicamente) la comunión de los cristianos entre sí y les obliga a ser testigos de la paz en el mundo. Según Pablo, los sufrimientos que pueden experimentar no les eximen del cumplimiento de esta tarea.

◆ Bibliografía: N. LOHFINK, «Der gewalttätige Gott des AT und die Suche nach einer gewaltfreien Geschichte», JBHT 2 (1987), págs. 106-136;

A. Bea, *L'idea della pace nel VT,* R 1952; J. C. Swain, *War, peace and the Bible,* NY 1982.

Ingo Broer

Pecado

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) El concepto de lo que en teología, y simplificadamente, se entiende por pecado ofrece en el Antiguo Testamento un gran abanico semántico. Apenas hay un ámbito en el que no puedan descubrirse acciones o actitudes defectuosas o deficientes que pueden ser presentadas o entendidas como pecado. De acuerdo con ello, el Antiguo Testamento dispone de un gran número de expresiones para describir la magnitud teológica del pecado. Con todo, ninguna es utilizada como término técnico con una significación exclusivamente religiosa o teológica; cada una de ellas encierra –a diferencia del «pecado», de escasas notas características y ajeno a la realidad cotidiana– una experiencia concreta y una intuición viviente. Algunas expresiones testifican un predominio numérico, por ejemplo חטא *[ḥṭ']* y פשע *[pš']*, עון *['wn]*, רשע *[rš']*. Pero este predominio no responde a ninguna concentración o abstracción conceptual (a diferencia de los LXX, que traducen diversas expresiones hebreas con ἁμαρτ-).

b) Muchas de las acciones y de las actitudes que para el Antiguo Testamento son erróneas o malas lo son también para otros pueblos, en virtud de una común comprensión humana. De acuerdo con ello, se registran también numerosas instrucciones en la época paleotestamentaria para el recto comportamiento en la tradición sapiencial tanto en los escritos bíblicos como extrabíblicos que coinciden con las prescripciones jurídicas de otros pueblos. No puede hablarse, pues, en lo que concierne al contenido, de diferencias entre pecados contra las normas meramente éticas y las reveladas.

c) Con todo, en el Antiguo Testamento el pecado está entendido en un sentido estrictamente teológico y referido, por tanto, a Dios. Esto es evidente en los casos de expresiones que presentan a Dios como el destinatario directo de erróneas acciones o actitudes defectuosas: olvidarse de Dios o de sus hechos salvíficos (שכח *[škh]*), abandonarle (עזב *['zb]*), faltar contra él (חטא *[ḥṭ']*), menospreciarle a él o a su nombre (בזה *[bzh]*, נאץ *[n'ṣ]*), fatigarle (יגה *[jgh]*), alejarse (הלך *[hlk]*) de su seguimiento (אַחֲרֵי *[ᵃharē]*) o prostituirse (זנה *[znh]*), rescindir, como mal vasallo, la relación de protección o de servicio y rebelarse contra él (מרד *[mrd]*, פשע *[pš']*), murmurar contra él (לון *[lūn]*), y otras. Pero hay también conductas y actitudes erróneas que, aunque no se dirigen expresamente contra Dios, son malas (רעע *[r'']*) a sus ojos, no conservan (שמר *[šmr]*) *su* alianza, no escuchan (לא שמע *[lo šm']*) *su* voz, y otras. De todo pecado puede, pues,

decirse: «Contra ti, contra ti solo he pecado» (Sal 51,6). En concordancia con la caracterización teológica del pecado, todas las instrucciones para el recto comportamiento se derivan de la autoridad de Dios, que es quien fundamenta, en cuanto creador, el orden de todas las cosas y ha revelado su voluntad.

d) El relato del ↗ pecado original (Gn 3) no pretende describir un acontecimiento del lejano pasado sino exponer la situación inicial y radical de hombres pecadores expuestos a la tentación que cometen pecados. La disposición del Dios creador brota de su bondad y de su providencia y señala al hombre el camino hacia una existencia acorde con la creación y, por tanto, dichosa «en el jardín» («puedes comer el fruto de todos los árboles...», pero no el del centro, porque acarrea la «muerte»: Gn 2,16s.). La tentación (3,4s.) y el pecado (3,6) impugnan esta felicidad y pretenden implantar una autonomía absoluta del hombre independiente del creador («ser como Dios», «conocer el bien y el mal» (3,5s.]), pero conducen de hecho al conocimiento de la indigencia desamparada («desnudos» [3,7.10s.21]) y le alejan de Dios («ocultarse» [3,9]) y de la creación («expulsión» del «jardín» [3,17ss.]).

e) Fue sobre todo la catástrofe del exilio la que llevó al conocimiento de que todas las generaciones, «nosotros y nuestros padres» están insertas en una sola y misma historia (Jr; Ez; Zac 1,1-6; Mal 3,6s.; las oraciones penitenciales de Esd 9; Neh 9; Dn 9 y otros). Aquí el pecado es una herencia a un mismo tiempo previamente llegada y activamente asumida, es fatalidad y destino que le sobreviene a cada individuo y en el que se entra con personal responsabilidad. El pecado tiene, por consiguiente, una radical dimensión «eclesial» e historicosalvífica: el pecado de cada individuo y de cada generación afecta a la totalidad del pueblo de Dios y de su camino en la historia. También aquí se muestra el pecado no sólo como fallo de la conciencia interna y personal sino como poder objetivo que lastra el curso de las cosas.

f) En el Antiguo Testamento se da por supuesto que existen pecados de diversa gravedad, tal como se desprende de la magnitud de las consecuencias. Por otro lado, contenidos que en la óptica moderna son claramente diferentes, aparecen expresados con una terminología y una concepción comunes o son presentados como iguales. Así por ejemplo, עָוֹן *['awōn]*, חטא *[ḥṭ']*, significan la comisión de pecado, la culpa del pecado y la consecuencia del pecado o el sacrificio expiatorio, entre otras cosas. Se distingue ciertamente entre el fallo premeditado y el impremeditado, pero también el segundo es entendido como acción y culpa pecaminosa, igual que el primero (p. ej., Gn 20,1-18; 26,7-11 y otros).

g) Se ha intentado fijar de diversas maneras una denominación común de las distintas concepciones del pe-

cado. Existe acuerdo en dejar de lado el pecado «inadvertido» (שגג [šgg]) como reliquia de una intelección arcaica del mundo y ciertas tentativas de definición de la «esencia» del pecado en el Antiguo Testamento difuminan aspectos parciales de la teología paleotestamentaria sobre el pecado, por ejemplo el pecado como infracción del derecho sacro de la alianza, como conducta contraria a las normas, como soberbia, como desobediencia, como arbitrariedad, etcétera. No con frecuencia, pero sí a veces –en parte como algo en sí mismo evidente y en parte como fruto de reflexión teológica– se caracteriza al pecado como necedad y al recto comportamiento, por consiguiente, como ↗ sabiduría. El Israel pecador es «una paloma incauta y sin seso» (Os 7,11), un pueblo necio y sin sabiduría (Dt 32,6). A causa de su pecado (חטא [ḥṭ']), han mostrado Aarón y Miriam que son necios (Nm 12,11), y lo mismo David (2 Sam 24,10 y otros). Por consiguiente, el principio de la sabiduría es el ↗ temor de Dios (Prov. 1,7; Sal 111,10; Si 1,11-20; Job 28,28 y otros). La revelación de la voluntad de Dios es la sabiduría de Israel, que también los demás pueblos pueden reconocer como tal sabiduría (Dt 4,6); el orden y las normas insertos en la creación y revelados son sabiduría (Si 24). La sabiduría de Dios hace sabios (Sal 19,6; 119,73.98s. y otros). Y así, el pecado puede ser entendido, de manera global, como falta de sabiduría, como fallo frente a la realidad del cosmos, del hombre y de Dios dada en la creación y en la revelación.

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1890ss.: BL, págs. 1664-1672; DBS 7, págs. 407-471 (E. Beaucamp); ThWNT 1, págs. 267-288, 288ss.; ThWAT y THAT (artículos sobre los correspondientes términos hebreos). • R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im AT,* Gt 1965; P. Schoonenberg, «L'homme dans le péché», MySal 8 (1970), págs. 9-34 (trad. castellana, Ma 1969ss.); A. Wénin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain: Lecture de Genèse 1,1-24,4,* P 2007.

Rudolf Mosis

2. Nuevo Testamento

a) Bajo la influencia de los LXX, se registra en el Nuevo Testamento una concentración de la terminología: ἁμαρτία (174 veces, casi siempre en plural, para referirse a acciones pecaminosas concretas, especialmente en expresiones estereotípicas como confesar o perdonar los pecados; en singular en Pablo y Juan sobre todo como cualificación del pecado) predomina ampliamente sobre los restantes términos (como ἁμάρτημα y παράπτωμα, fallo; παράβασις, transgresión de la ley; ἀνομία, anarquía, indisciplina). Aquí, el discurso sobre el pecado recibe una fuerte impregnación metafórica (Klauck), que lo preserva de una evaporación que abstrae de la experiencia.

b) Jesús no hizo nunca declaraciones fundamentales sobre el pecado (una aparente excepción sería la

sentencia acerca del pecado contra el Espíritu Santo de Lc 12,10 par. Mt 12,31 [de diferente manera en Mc 3,28s.] pero que tal vez es postpascual: Hoffmann, págs. 150ss.). Uno de los rasgos característicos de Jesús fue su consuelo personal al perdonar los pecados, que aunque escasamente testificado (Mc 2,5; Lc 7,47s.), pone ante la mirada una peculiaridad fundamental de sus actuaciones: la proximidad del reino de Dios por él anunciado incluía la aceptación incondicional de los «pecadores» al compartir la mesa con ellos (Mc 2,15ss.; Lc 7,34), cf. también la escena en que Jesús está viendo caer a Satanás, «el acusador de los hombres», «como un rayo desde el cielo» (Lc 10,18). Tal como indican los exorcismos de posesos, la aceptación de los marginados y la curación de enfermos, Jesús asumió la realidad de la enajenación humana –en la que veía irrumpir a Dios curando y salvando– con una radicalidad que hacía aparecer la visión de los pecados de los individuos concretos a la luz de una situación de perdición generalizada. Rechazó la conexión causal difundida en el judaísmo temprano entre pecado y sufrimiento (cf. Lc 13,1-5; Jn 9,1ss.34; de otra manera 5,14). Aunque según Mc 2,17, la meta de su misión era llamar a los pecadores, no a los justos, no por eso puede discutirse que todos son, ante Dios, deudores (Lc 17,7-10; 18,9-14), malos (Lc 11,13; Jn 8,7) en contraposición a un Dios bueno (Mc 10,18) y necesitados de perdón (Mt 6,12; Lc 10,4). A todos se dirige la llamada a la ↗ conversión (Mc 1,15; Lc 13,3.5 y otros). Aquí Jesús es heredero de Juan Bautista, que veía a todos en Israel bajo la amenaza de la ↗ ira de Dios a causa de sus pecados (Mc 1,4s.), un castigo que sólo podría ser evitado mediante el bautismo de conversión «para el perdón de los pecados».

c) La Iglesia primitiva. El discurso sobre el pecado como realidad hostil a Dios superada en Cristo desempeñó una función en diferentes niveles: es aquí fundamental el enunciado confesional de la muerte de Cristo «por nuestros pecados» (Rom 4,25; 5,8; Gál 1,4; 1 Jn 2,2; Ap 1,5) en el que halló su expresión soteriológica normativa la fe en el acontecimiento salvífico de la muerte y resurrección de Jesús. Marcaron con su impronta esta idea algunos pasajes veterotestamentarios, en especial el canto del Siervo de Yahveh (Is 53,11s. LXX).

La proclamación de la misión y la catequesis se concentraron en la conversión y el ↗ bautismo «para el perdón de los pecados» (Hch 2,38; 10,43; 13,38 y otros), en cuanto que la renovación del hombre que aquí acontece es signo anticipado de la totalidad de la existencia cristiana.

El conocimiento de que, como consecuencia de su acuñación por el Espíritu, la comunidad es santa, llevó a una estricta separación frente a toda realidad pecadora del mundo (1 Tes 4,3ss.; 1 Cor 5,9-13): no pecar se convertía en la prueba de que se

estaba en posesión de la filiación divina (1 Jn 3,6-9; 5,18). Con todo, la convicción de la ausencia de pecado en los bautizados o los justificados (↗ justificación) nunca desembocó en el supuesto de la impecancia radical o de la incapacidad de pecar (1 Jn 3,9; cf. 1,8ss.). Más bien, tal como señalan las múltiples parénesis del Nuevo Testamento, el cristiano se mantiene a lo largo de su vida en la situación de lucha contra el pecado (Ef 6,10ss.; 1 Pe 5,8s.), si bien en el Espíritu se le ha dado la capacidad de superarlo (Rom 8,13).

No pocas veces se establece una conexión entre la naturaleza del pecado, hostil a Dios, y la actuación de ↗ Satanás y de otros poderes maléficos (Mc 4,15; Mt 13,38s.; Hch 26,18; Ef 2,1; 1 Jn 3,8), a los que se considera, de todos modos, vencidos por Cristo.

Aparece ya en fechas tempranas (sobre todo en los escritos tardíos del Nuevo Testamento) la pregunta de hasta qué punto los cristianos que cometen nuevos pecados pueden alcanzar el perdón y de la conducta que la comunidad ha de adoptar con ellos. Junto al rechazo riguroso de una segunda penitencia para el pecador o el apóstata que se mantiene obstinado en su actitud en Heb (6,4ss.; 10,26s.), aparece la distinción entre un «pecado para la muerte» y el que «no es para la muerte» (1 Jn 5,16s.) y se recomiendan asimismo la confesión mutua y la oración de intercesión como medios para el perdón de los pecados (Sant 5,15s.). En algunos casos aislados se perfilan tendencias a la formación de reglas de la comunidad (Mt 18,15-18) cuyo carácter obligatorio se fundamenta en el poder de atar y desatar otorgado por Cristo a la Iglesia (Mt 18,18; cf. Jn 20,22s.). Pero por encima de todos estos aspectos predomina, según la sentencia de Jesús, la preocupación por la conversión del pecador, que incumbe a toda la comunidad (Mt 18,12ss.21s.).

d) Ahondamiento teológico. Ha sido básicamente Pablo el que con mayor profundidad ha analizado el tema del pecado, sobre todo en Rom, que contiene una especie de hamartología (Merklein). A partir del acontecimiento Cristo como la acción salvífica determinante de Dios, señala el apóstol que, fuera de él, todos los hombres, judíos y gentiles, están entregados inermes al dominio tiránico del pecado (Rom 3,9), que se ha abatido, a través del pecado de Adán, sobre la totalidad del género humano (↗ pecado original hereditario), se manifiesta desde entonces en el destino mortal como síntoma de la muerte eterna (Rom 5,12ss.) y repercute en los fallos de cada individuo concreto, sin eliminar por ello su responsabilidad personal (Rom 1,20). El hombre no sólo comete pecados que serían extrínsecos a él como persona, sino que es «pecador», tal como se expresa a través de la metáfora «vendido como esclavo al pecado» (Rom 7,14). Con anterioridad a toda cualificación moral, el pecado es, en razón de su esen-

cia, rechazo de Dios en el sentido de un «negarse-a-mostrarle gratitud» (Rom 1,21; cf. 1 Cor 4,7), de ceder a los malos deseos (Rom 6,12; 7,7) o de jactancia en presencia de Dios (1 Cor 4,7). Aunque sólo en Cristo se ha revelado en toda su amplitud la desmesura de la caída humana en el pecado, existen también, con todo, otras instancias independientes que declaran, ya desde sí mismas, culpable al hombre: la ↗ ley, que acusa a sus transgresores (Rom 3,19; 5,13) y la conciencia (Rom 2,15) o la razón (Rom 1,20; cf. 7,23), por medio de la cual se ven los paganos enfrentados a la reclamación del creador. Ninguna de estas dos instancias es capaz de liberar al hombre de su condición de caído, bien al contrario: la ley no hace sino acentuarla aún más (Rom 5,20; 7,7-13) en cuanto que, en contra de su intención originaria (Rom 7,10.12), degrada al hombre, a causa de su constitución «carnal», al estado de cómplice del poder del pecado. La alienación del hombre respecto de sí mismo de aquí derivada es, según Pablo, hasta tal punto radical que su supresión sólo puede ser adecuadamente comprendida bajo el símbolo de la muerte del hombre viejo (Rom 6,6) y de una «nueva vida» en Cristo.

Según el cuarto evangelio, es en el rechazo incrédulo del Revelador donde se advierte bien lo que significa el pecado (Jn 15,22; 16,9). El pecado es ceguera (Jn 9) frente a Dios, que se ha revelado en Jesucristo, el Hijo del hombre que ha descendido del cielo y a él retornará y sólo a través del cual se abre el acceso a la vida. Del mismo modo que la revelación de Cristo destruye la ilusión humana de ser capaz de ver por sí mismo (Jn 9,41), así también promueve con toda su crudeza el ↗ dualismo entre la tiniebla del pecado que domina el cosmos (Jn 1,29; 8,12 y otros) y la luz de Dios. Aunque el pecado se manifiesta éticamente en las «malas obras» (3,19s.), es, sobre todo, ceguera frente a Dios, poder esclavizador (Jn 8,34) del que nos libera el Hijo sin pecado (Jn 7,18; 8,46; 1 Jn 3,5; cf. Jn 8,24.36). Jn entiende que la negativa de los judíos –representantes del cosmos– a reconocer al Hijo de Dios, una negativa que les lleva incluso hasta condenarle a muerte, es obra del diablo, el asesino, el mentiroso y pecador desde el principio (Jn 8,44; cf. 1 Jn 3,8.10). Según 1 Jn, el pecado alcanza su culminación en el odio asesino contra el hermano (3,12.15), al que se opone la fuerza victoriosa del amor de Dios y de Cristo.

◆ Bibliografía: EWNT 1, págs. 157-165 (P. Fiedler); ThWNT 1, págs. 288s. (G. Bertram); págs. 295-299 (W. Stählin); págs. 305-320 (W. Grundmann); AncBD 6, págs. 40-47 (E. P. Sanders); BThW[4], págs. 521-528 (S. Heine). • A. Strobel, *Erkenntnis und Bekenntnis der Sünde in ntl. Zeit,* St 1968; P. Fiedler, *Jesus und die Sünder,* F 1976; S. Sabugal, *Pecado y reconciliación en el mensaje de Jesús,* Palermo 1985; M. Hasitschka, *Befreiung*

von Sünde nach dem Johannes-Evangelium, I 1989; H. LOHR, *Umkehr und Sünde im Hebr* (BZNW 73), B 1994; H. FRANKEMÖLLE (dir.), *Sünde und Erlösung im NT* (QD 161), Fr 1996; H. UMBACH, *Die Gemeinde als sündenfreier Raum bei Paulus* (FRLANT 181), Go 1999.

Michael Theobald

PECADO ORIGINAL HEREDITARIO

a) El testimonio central de la Escritura en lo concerniente a la doctrina clásica del pecado original es Rom 5,12, en un versículo al que se vincula la esperanza de descubrir de forma auténtica el alcance veterotestamentario básico de Gn 2s. Ahora bien, por un lado, este pasaje de Rom 5,12 no conecta directamente con Gn 2s., sino que debe ser leído a la luz de la historia de las repercusiones de los textos del Génesis en el judaísmo temprano y, por otro lado, no puede ignorarse la distancia existente entre ambos textos acerca de la doctrina del pecado original (con sus elementos parciales de estado original, pecado original, propagación biológica del pecado hereditario).

b) El mito de un pecado original hereditario. La narración yahvista del Paraíso de Gn 2,4b-3,24 es una saga etiológica para explicar el universo del hombre, que se encuentra ya de antemano marcado por el sufrimiento y la muerte, las disensiones y la lucha por la supervivencia (O. H. Steck). No puede interpretarse erróneamente su alusión al pecado de los antepasados primigenios como fundamento de esta miserable situación en el sentido de una causalidad protohistórico objetivadora, sino que se la debe entender como explicación teológica de una experiencia humana, perceptible en todos los tiempos y en todos los lugares. En la literatura sapiencial se contempla el pecado original de Gn 3 como el inicio –cargado de profundas consecuencias (Si 25,4a) – de todos los pecados restantes y como la causa de la muerte de todos los hombres (Si 25,4b) y respectivamente de la muerte eterna del pecador (Sab 2,24). El escaso eco de la narración en el Antiguo Testamento (todavía en Ez 28 se encuentra su sustrato mítico) contrasta con su enorme importancia para la apocalíptica del judaísmo temprano y para su imagen del hombre. Bajo la impresión de «poderes y potestades» transubjetivos que dominan la historia, la apocalíptica la introduce en nuevas coordenadas: ahora, el «pecado original hereditario» no es tan sólo la causa de todo mal (cf. por ejemplo la Vida de Adán, 34; Henet 30,17), sino que es la «caída en el pecado» en el sentido de que la irrupción del pecado en el universo humano adquiere el carácter de una funesta fatalidad que todo lo aplasta (p. ej., ApMo 32; Barsi 48,42s.; 4 Esd 7,118). No obstante, la ley, con su apelación a la responsabilidad del

hombre, excluye todo determinismo (cf. especialmente Barsi; 4 Esd). La doctrina rabínica del impulso malo (Bill 4/1, 466-483) congénito al hombre, lo mismo que el impulso bueno, significa una tendencia individual al pecado, no una constitución pecaminosa causada por ↗ Adán. Así pues, en cierto sentido la doctrina desplaza el conflicto entre el bien y el mal hasta Dios mismo, sin disminuir por ello la responsabilidad del hombre respecto de sus obras.

En Rom, Pablo alude al mito de Adán no sólo en 5,12ss. sino también en 7,7-12 y 8,20 (cf. también 1,23 y 3,23 con ApMo 20; ApPe 6,7; Bargr 4,16): Adán es para el apóstol el símbolo global de la existencia humana fallida ante Dios. Sobre la base de la acusación de Rom 1,18-3,20, la responsabilidad del hombre por su ser pecador es, también en 5,12, (cf. v. 3,23) un supuesto evidente en sí mismo. La muerte alcanzó a todos los hombres «*porque* (o: *como consecuencia de que*) = (ἐφ᾽ ᾧ) *todos pecaron*» (12b), aludiendo así a sus acciones pecaminosas personales. Es insostenible la traducción de la Vulgata del ἐφ᾽ ᾧ por *in quo*, es decir, en *el* hombre (= Adán), o «en el pecado» (de Adán) «en el que» todos pecaron», que fue la propugnada a partir del Ambrosiaster, en defensa de la doctrina del pecado hereditario. La dialéctica, implícita en 5,12ss., entre el pecado como poder determinador de la historia y la acción que cae bajo la responsabilidad humana no puede resolverse en favor de una u otra de las dos partes. En el pensamiento de Pablo ambos aspectos están unidos: el hecho de que el hombre está determinado por un espacio existencial que se halla bajo la maldición del pecado y de la muerte y del que no puede escapar, *y* la ratificación de esta situación previamente dada mediante hechos pecaminosos personales en los que el poder del pecado se manifiesta como el primer poder.

c) Otras sentencias bíblicas. Para la fundamentación bíblica de la doctrina clásica del pecado original hereditario se aducen también, de ordinario, otros pasajes (p. ej., Sal 51,7; Ef 2,3). Aunque estos y otros textos parecidos tienen escaso valor como prueba dogmática (cf. para Ef 2,3 R. Schnackenburg: EKK 10, pág. 93, nota 223), pueden ser útiles, en concreto, y teniendo siempre presente su contexto, para reflexionar sobre la profundidad antropológica (p. ej., Gn 4,6s.; 6,5; 8,21; Sal 51,7) y sobre el poder histórico del pecado (p. ej., Mc 10,42ss.; Jn 1,29). La doctrina clásica acerca del pecado hereditario, tendente a la abstracción, puede acercarse más a la realidad mediante una teología bíblica del pecado.

◆ Bibliografía: E. BRANDENBURGER, *Adam und Christus* (WMANT 7), Nk 1962; H. SCHLIER, *Der Römerbrief* (HTHK 6), Fr 1977, págs. 179-189; H. RENCKENS, *Creación, paraíso y pecado original*, Ma 1969; K. KOCH «'Adam, was hast du getan?' Erkenntnis und Fall in der

zwischentestament. Literatur», en T. Rentorff (dir.), *Glaube und Toleranz,* Gt 1982, págs. 211-242; N. Lohfink, «Das vorpersonale Bose. Das AT und der Begriff der Erbsünde», en ídem, *Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimensionen,* Fr 1987, págs. 167-199; G. L. Müller, *Dogmática,* Herder, Ba 2009, págs. 131-142.

Michael Theobald

Pedro apóstol

1. El nombre. 2. Información en el Nuevo Testamento. 3. Biografía. 4. La imagen de Pedro en los escritos neotestamentarios.

1. El nombre

Pedro (griego Πέτρος, arameo כֵּיפָא *[kēfā']*, grecizado Κηφᾶς) no es originariamente un nombre, sino un epíteto o sobrenombre que Jesús asigna a Simón (Mc 3,16 par. Lc 6,14; Jn 1,42; Mt 16,18; en Mt 16,16; Lc 5,8; Jn 1,40; 6,8.68 y otros pasajes aparece la expresión «Simón Pedro»). No pueden ya aclararse la ocasión, la razón y la intención de esta denominación, porque la interpretación que la relaciona con «roca» (πέτρα) de la Iglesia en Mt 16,18, en virtud de un juego de palabras que sólo tiene sentido en griego y de donde le adviene a este pasaje su interés eclesiológico, es postpascual (la expresión «mi Iglesia» presupone la existencia de una comunidad específica y diferenciada junto a la de Israel, cf. Luz, pág. 456). Πέτρος y *kēfā'* significan en primer término «piedra», no «roca» (Lamp). Es posible que Jesús haya dado este sobrenombre a Simón por haber sido el primer llamado, es decir, como «la piedra preciosa» de su círculo de discípulos (así Pesch, Simon-Petrus). «Simón» es propiamente un nombre griego que en la época helenista fue considerado en el judaísmo como el equivalente del nombre del patriarca judío Simeón (Συμεὼν, cf. Hch 15,14; 2 Pe 1,1 en el texto griego).

2. Información en el Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento proporciona más información sobre Pedro que sobre ninguna otra persona a excepción de Pablo. Desempeña una destacada función en los evangelios y en los Hechos de los apóstoles. El mismo Pablo menciona con relativa frecuencia a Pedro/Kefas, aunque sólo en 1 Cor y Gál. Las dos cartas de Pedro reclaman para sí –mediante pseudoepigrafía– la autoría y la autoridad del apóstol (1 Pe 1,1; 2 Pe 1,1).

3. Biografía

Simón era originario de ↗ Betsaida (Jn 1,44), ciudad muy marcada por el sello helenista. Se trasluce esta influencia helenista en su casa paterna, indudablemente judía, en el nombre griego de su hermano Andrés. El sobrenombre «Barjona», que aparece una sola vez (Mt 16,17) no tiene una clara significación (tal vez «hijo de Juan/Jonás» [Jn 1,42; 21,15ss.]). Al

contraer matrimonio, se trasladó a ↗ Cafarnaún (Mc 1,29s.; 2,1). Era pescador de profesión (Mc 1,16ss.; Jn 21,3). Pertenecía al círculo de los primeros discípulos llamados por Jesús y fue más tarde incluido en el grupo de los ↗ Doce (Mc 3,16). La negación de Pedro en la ↗ pasión, presente en todos los evangelios, puede tal vez conservar un recuerdo histórico. La muerte en cruz de Jesús significó para él, al igual que para todos los discípulos, una gravísima decepción. Regresó a Galilea y reanudó sus actividades de pescador (Mc 16,7; Mt 28,10.16; Jn 21,1-14). Después de la resurrección, fue el primer discípulo a quien se apareció Jesús (1 Cor 15,5; Lc 24,34; cf. también Mc 16,7). Fue iniciativa suya la pronta reagrupación del círculo de los discípulos y fue él quien proclamó ante el pueblo el mensaje de la resurrección. Regresó a Jerusalén (Gál 1,18; 2,1-10; Hch 1-12; 15,6-29). Debido a su actitud abierta respecto de la misión a los gentiles, se trasladó en fechas tempranas a Antioquía (Gál 2,11). Se discute si la existencia de un partido de Pedro en Corinto (1 Cor 1,12; cf. 3,22) presupone una estancia del apóstol en esta ciudad. De 1 Pe de desprende que el apóstol residió durante algún tiempo en Roma (5,13; Babilonia = Roma). Así lo testifica, entre otras cosas, la veneración, desde fechas muy tempranas, de la tumba de Pedro, sobre la que no existe ninguna otra tradición en competencia. En Jn 21,18s. parece haber una alusión a su muerte en cruz, en «seguimiento» de Jesús (cf. también Jn 13,36). Actuó como mediador y moderador entre las diferentes orientaciones del cristianismo primitivo. En el llamado ↗ Concilio de los apóstoles rechazó la posición radical judeocristiana que exigía también a los gentiles la observancia de la ley y la circuncisión (Gál 2,1-10; Hch 15,1-33). Reconoció la misión de Pablo a los gentiles. En el «conflicto antioqueno» (Gál 2,11-14) adoptaba muy probablemente, para garantizar la unidad y la unión de la comunidad, una actitud de compromiso que pedía a los paganocristianos la observancia de determinados preceptos sobre la pureza, basada en las llamadas «cláusulas de Santiago» (Hch 15,20.29; 21,25).

4. La imagen de Pedro en los escritos neotestamentarios

Además de los datos puramente históricos, los escritos del Nuevo Testamento transmiten una imagen concreta de Pedro que permite extraer conclusiones sobre su significación para las primeras comunidades cristianas.

Los testimonios más antiguos sobre el apóstol se encuentran en 1 Cor y Gál. Pablo toma en varias ocasiones a Pedro como criterio y norma para defender su propio apostolado y su concepción del evangelio. En 1 Cor 15,3-8 se sitúa al final de una serie de testigos de la resurrección que se inicia con Pedro, para acentuar la identidad de su evangelio, fundamentado en la lla-

mada del Resucitado (1 Cor 15,11). Incluso cuando Pablo desarrolla su propia concepción del apostolado y se hacen patentes sus diferencias con Pedro, reconoce su autoridad (1 Cor 9,5s.; Gál 2,7s.). Para Pablo era importante su comunión solidaria con Pedro y con las demás autoridades de Jerusalén (Gál 2,9s.; cf. también Gál 1,18). Es cierto que mantuvo una discusión con él cuando estaba en juego la «verdad del evangelio» (conflicto antioqueno: Gál 2,11-14). Es evidente que en la cuestión de la obligatoriedad de la ley Pedro estaba más dispuesto que Pablo a buscar soluciones de compromiso (cf. *supra*). En conjunto, las cartas de Pablo confirman la posición dirigente de Pedro y su autoridad en las primeras comunidades cristianas, fundamentada en última instancia en que había sido llamado por Jesús y había sido testigo de las apariciones del Resucitado.

Los evangelios y los Hechos de los apóstoles testifican la función destacada de Pedro: forma parte del núcleo de los primeros llamados (Mc 1,16ss. par.; Lc 5,1-11; Jn 1,35-42); formula la confesión fundamental de Cristo como Mesías (Mc 8,29 par.; cf. Jn 6,68s.), encabeza la lista del círculo de los Doce llamados por Jesús (Mc 3,16-19 par.); Jesús le distingue con la promesa y la entrega de autoridad (Mt 16,17ss.; Jn 21,15ss.). A su papel como portavoz de los discípulos se contrapone su negación (Mc 14,66-72 par.). No obstante, tras su «conversión» se le confía la tarea de «confirmar a los hermanos» (Lc 22,31s.).

De acuerdo con ello, en Hch 1-2 Pedro asume la iniciativa del nuevo comienzo: propone la elección de ↗ Matías (Hch 1,15-26), pronuncia, después del acontecimiento de Pentecostés, el discurso que explica la significación de aquel suceso (Hch 2,14-36), denuncia los engaños y las actitudes erróneas (Hch 5,1-11; 8,18-24), confirma, junto con ↗ Juan, la misión samaritana de ↗ Felipe (Hch 8,14-17) y abre la Iglesia a los gentiles (Hch 10,46ss.; cf. también 11,1-18; 15,6-11).

La imagen neotestamentaria de Pedro adquiere un perfil especial en los evangelios de Mateo y Juan. En Mt se le caracteriza, por un lado, como el discípulo «típico» de Jesús y se señala, por otro lado, su función singular y fundamental. Es el prototipo del discípulo en un sentido ambivalente: en términos positivos, en cuanto que sigue al instante a Jesús (Mt 4,18ss.) y le confiesa (Mt 16,16); en términos negativos, como el hombre de poca fe (Mt 14,28-31), que le niega (Mt 26,69-75; cf. también Mt 16,21ss.). El lector de Mt debe descubrir en Pedro su modelo, pero reconocer también su posibilidad de fallo. Pedro es, además, el discípulo singular que se sitúa en el inicio de la Iglesia, a la que permanece vinculado para siempre.

Es de central importancia, en este contexto, el muy discutido pasaje de Mt 16,17ss. A Pedro se le declara bienaventurado (v. 17) no porque

haya llevado a cabo algún trabajo singularmente meritorio, sino porque ha sido agraciado con una revelación divina. Esta revelación no debe ser reducida a la precedente confesión (v. 16; en el texto griego falta un objeto de la revelación), sino que abarca la totalidad de la tradición jesuana (conservada en Mt) y, de manera especial, las instrucciones de Jesús (sobre todo Mt 5-7). El v. 18 interpreta el nombre de Pedro (Πέτρος) como roca (πέτρα). Se declara así que Pedro (no sólo su fe) es el fundamento de la Iglesia (de la Iglesia universal), es decir, el garante de la tradición de Jesús. A esta Iglesia fundamentada en Pedro se le promete duración y permanencia frente a los poderes del mal (del Hades). Las imágenes de las llaves del reino de los cielos y del poder de ↗ atar y desatar (v. 19) destacan la autoridad tanto doctrinal como disciplinaria de Pedro, que él ejerce en la tierra al retransmitir e interpretar de forma vinculante las enseñanzas de Jesús que abren las puertas de acceso al reino de Dios (cf. la diferencia frente a los fariseos en Mt 23,13). La función de roca de Pedro es históricamente singular y única. Mt no conoce una sucesión de Pedro comparable al ministerio del Papa, encarnado en una persona concreta con autoridad sobre la Iglesia total. Según Mt 18,18, el poder de atar y desatar es ejercido por toda la comunidad; según Mt 18,19, todos los discípulos reciben del Resucitado el encargo de enseñar a todos los pueblos lo que Jesús ha mandado. Hay, además, en la comunidad mateana, una escuela de cristianos especializados en las Escrituras (escribas: Mt 13,52; 23,34), que conserva y preserva la tradición de la fe y la actualiza para cada tiempo. El servicio de Pedro es ejercido, pues, en las etapas siguientes, por la comunidad.

El elemento característico de la imagen joanea de Pedro es la competencia que se entabla con el discípulo amado (Jn 13,21-26; 18,15s.; 20,3-9; 21,7). Este discípulo amado (sólo secundariamente identificado con Juan, hijo del Zebedeo), es un importante maestro en la historia de las comunidades joaneas que en el evangelio se convierte en una figura simbólica para la función singular de la tradición joanea de acusado cuño carismático, mientras que Pedro simboliza a la Gran Iglesia y al ↗ ministerio que se va configurando en ella (Klauck, pág. 217s.). Jn 21,15ss. (institución de Pedro como pastor, cf. Jn 10,11) muestra claramente que para Jn está fuera de toda duda la autoridad de Pedro en la Iglesia universal. Pero, a pesar de ello, este evangelio quiere conservar su propia tradición dentro de la Iglesia: y éste es el sentido de la sentencia de Jesús de que el discípulo amado «permanece hasta que yo vuelva» (Jn 21,22). Se rechaza expresamente la interpretación de la «permanencia» en el sentido de que «no morirá» (Jn 21,23).

También las dos cartas pseudoepigráficas de Pedro testifican, cada

una a su propia manera, la destacada significación del apóstol. Mientras que 1 Pe le presenta, aludiendo a su muerte violenta, como «testigo de los padecimientos de Cristo» (1 Pe 5,1), que da ánimos y transmite esperanza a una comunidad amenazada desde el exterior, 2 Pe combate, bajo el nombre de Pedro, a los enemigos en el seno de la comunidad.

En conjunto, Pedro aparece en el Nuevo Testamento como garante de la tradición jesuana, como testigo de la verdad del evangelio y como mantenedor de la unidad de la Iglesia. El servicio especial de Pedro, que tiene su fundamento histórico en el hecho de haber sido el primer llamado por Jesús y el primer testigo de la resurrección del Señor, se presenta en el Nuevo Testamento, por un lado, como servicio apostólico históricamente singular y, por otro lado, también como permanentemente necesario, en todo tiempo, para la Iglesia. El Nuevo Testamento pone criterios para el desempeño de este servicio, pero deja abierta su configuración concreta.

◆ Bibliografía: O. Cullmann, *Petrus,* Z 1952, ³1985; R. E. Brown y otros (dirs.), *Der Petrus der Bibel,* St 1976; R. Pesch, *Simon-Petrus,* St 1980; R. Pesch, «Lugar y significación de Pedro en la Iglesia del Nuevo Testamento», Conc 64 (1971), págs. 19-30; J. Blank, «Tipología y ministerio de Pedro en el Nuevo Testamento», Conc 83 (1973), págs. 348-361; H.-J. Klauck, «Gemeinde ohne Amt?», en ídem, *Gemeinde-Amt-Sakrament,* Wu 1989, págs. 195-222; J. Gnilka (HThK 1/2) Fr ²1992, págs. 46-80; U. Luz (EKK 1/2), Nk 1990, págs. 450-483; P. Dschulnigg, *Petrus im NT,* St 1996 (bibliografía); Y. Matthieu, *La figure de Pierre dans l'oeuvre de Luc, évangile et Acts des Apôtres: Une approche synchronique,* P 2004; M. Hengel, *Der unterschätze Petrus: Zwei Studien,* Tu 2006.

Lothar Wehr

Pedro, Cartas de

1. Primera carta de Pedro. 2. Segunda carta de Pedro.

En el grupo de las Cartas católicas hay dos de Pedro. Pero son tan distintas en su lenguaje, su trasfondo histórico y su teología que no pueden tener un mismo autor ni haber sido redactadas en la misma época.

1. Primera carta de Pedro

1 Pe se sitúa entre los más importantes testigos de la teología neotestamentaria. Ha merecido especial atención por el hecho de que –bajo el nombre del apóstol ↗ Pedro– establece una conexión entre una soteriología de la gracia emparentada con la de ↗ Pablo y una piedad más centrada en Cristo y en sus padecimientos. Y de aquí se deriva su singular peso teológico.

a) Los destinatarios son las comunidades de Asia Menor (1,1), que habían experimentado una rápida expansión gracias a las actividades misioneras

de Pablo. Compuestas mayoritariamente por cristianos procedentes del paganismo (1,14.18; 2,10; 3,6; 4,3s.), vivían como acusada minoría en la diáspora (1,1) y estaban expuestas, como «cristianos» (4,16), a numerosas represiones económicas y sociales, a veces de carácter agresivo, por parte de su entorno pagano (2,21-25; 3,18; 4,1.12.15), aunque no se podía hablar de una persecución general desencadenada por las autoridades estatales. Ofrecen, bajo este aspecto, un carácter paradigmático para otras comunidades (5,9b). El lugar de la composición es Roma, como se deduce de la cifra «Babilonia» (5,13). La investigación histórica crítica pone mayoritariamente en duda la autoría de Pedro: la ↗ koiné literaria, la ausencia de recuerdos personales de Jesús, la temprana fecha de la denominación del ministerio como συμπρεσβύτερος (5,1) y la situación en que se da por descontado que se encuentra la Iglesia hablan a favor de la ↗ pseudoepigrafía. El Silvano mencionado como secretario (5,12) podría tal vez identificarse con el compañero de Pablo ↗ Silas (Hch 15,22-32). Sólo de manera muy vaga puede señalarse una fecha de composición. La situación que se presupone (mayor número de comunidades cristianas, conciencia de Iglesia universal, ausencia de persecuciones estatales, ningún problema relacionado con el culto imperial) sugieren un espacio temporal en torno al 80 (con una amplia horquilla de fluctuación).

b) Es innegable la *unidad literaria* de la carta, antes con frecuencia discutida. El pre-escrito (1,1s.), el proemio (1,3-12) y el post-escrito (5,12ss.) concuerdan con el género epistolar convencional y parecen reflejar influencias paulinas. La secuencia de las ideas del *corpus* es floja, pero coherente. Se invoca, en primer término, el recuerdo del don de la gracia del bautismo y la pertenencia al pueblo sacerdotal de Dios (1,13-2,10). A continuación los temas se centran en la vida de los cristianos en el marco del Estado (2,11-17) como esclavos (2,18-25) y en el matrimonio (3,1-7) y se menciona, en fin, la constancia bajo la presión de las tribulaciones en la historia (3,8-5,11). Es característica la estrecha conexión de las secciones «indicativas» y las «imperativas».

c) La *teología* de la carta tiene orientación parenética. Su columna vertebral, fundamentada en la tradición, está constituida por la cristología de la preexistencia, de la muerte expiatoria vicaria y de la resurrección y la exaltación. Son rasgos específicos no sólo el alto nivel sino también la novedad del lenguaje que, orientado hacia la aplicación práctica, permite descubrir la importancia de la acción salvífica de Dios tanto para los padecimientos como para la esperanza de los destinatarios y destaca, por consiguiente, con fuerza, y a la inversa, la dimensión antropológica y eclesiológica del acontecimiento Cristo (1,17-25; 2,21-25). Es presupuesto para ello la recepción intensi-

va, de matiz cristológico, de los LXX (1,10ss.). La finalidad es descubrir de nuevo a los cristianos, que viven sus tribulaciones como tentación, que se encuentran bajo la gracia de Dios (5,12). Y esto debe llevarlos a un ser-cristiano en el que, sobre la base de una confesión ilustrada y de una vida comunitaria marcada por la «fraternidad» (1,22; 2,17; 3,8; 4,8-11), pueda desarrollarse la necesaria capacidad de resistencia y aprovechar la oportunidad de una determinada calidad cristiana en la diáspora caracterizada por un amor a los enemigos fidedigno y atractivo (3,8-12), pero también por el realismo (2,11-25).

d) 1 Pe no se inserta en la escuela de Pablo, pero está influida por la teología paulina y por su entorno judeocristiano helenista. Existen conexiones sobre todo con Rom. En el supuesto de la pseudoepigrafía, 1 Pe es un importante puente teológico y político-eclesial tendido entre la tradición petrina y la paulina y, al mismo tiempo, un documento que acredita la conciencia de universalidad de la Iglesia y un paradigma de cristología pastoral.

2. Segunda carta de Pedro

2 Pe es un escrito polémico bajo la forma de «testamento» del apóstol (1,1.13ss.), fundamentado en la autoridad que le confiere el hecho de haber sido testigo de la transfiguración (1,18).

a) Para la investigación contemporánea la pseudoepigrafía es incuestionable. El sorprendente griego (vocabulario helenista, *hapaxlegómena* neotestamentarios), el conocimiento de 1 Pe (3,1) y de una colección de cartas paulinas (3,15s.), la utilización de Jds y la constelación de los adversarios, todo ello remite a una fecha de composición en los inicios del s. II. Se desconoce el lugar de la composición; dada la pseudoepigrafía de Pedro, habría que pensar más en Roma que en Egipto. 2 Pe es una polémica contra «herejes» («hombres sarcásticos» (3,3s.) que, en la senda de un escepticismo de tinte helenista y bajo la impresión del retraso de la parusía, pretenden renunciar a la soteriología del sacrificio expiatorio de cuño judeocristiano (2,1,) y, sobre todo, a la expectativa de la consumación futura (1,16).

b) La Carta evidencia una cuidadosa composición. El formulario es de nuevo paulino (1,1s.: pre-escrito; 1,3-11: proemio; 3,14-18: post-escrito con exhortación y bendición), la argumentación evidencia dominio de la retórica: 1,12-21 señala la posición apostólica asumida por el autor mediante el recurso de la pseudoepigrafía; 2,1-22 ataca la moralidad de los adversarios con argumentos de la polémica de Jds contra los herejes; 3,1-13 intenta reactivar la esperanza de la parusía interpretando el diluvio como alusión al fuego del día del juicio y el retraso como alusión a la venida, absolutamente segura, porque la demora se debe únicamente a la paciencia de Dios, que quiere conceder tiempo para la conversión.

c) En la polémica frente a las herejías se aprecian bien los límites teológicos de 2 Pe. Su importancia teológica radica, por un lado, en una teología de la inspiración muy matizada (1,20s.) y, por otro lado, en su defensa de la soteriología judeocristiana y de la escatología del tiempo apostólico.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* K. H. Schelkle (HThK 3/2), Fr-Bs-V 1961; W. Schrage (NTD 10), Go 1973, [13]1985; N. Brox (EKK 21), Nk [2]1986; L. Goppelt, (KEK 2/1), Go 1977; A. Vögtle (EKK 22), Nk 1992 (2 Petr). ◆ *Estudios:* J. J. von Allmen, «L'apocalyptique juive et le retard de la parousie en II Pierre 3:1-13», RThPh 99 (1966), págs. 255-274; E. Schweizer, *Zur Christologie des 1 Petr: Anfänge der Christologie. FS F.Hahn,* Go 1991, págs. 369-381; Th. J. Krauss, *Sprache, Stil und historischer Ort des Zweiten Petrusbriefes,* WUNT 21/136, Tu 2001; S. J. Kraftchick, *Jude, 2 Peter,* Nashville 2002; K. H. Jobes, *1 Peter,* GR 2005; P. H. Davids, *The Letters of 2 Peter and Jude,* GR 2006; J. B. Green, *1 Peter,* GR 2007; R. A. Reese, *2 Peter and Jude,* GR 2007.

Thomas Söding

Pelícano

Ave migratoria que pasa los inviernos en Palestina (sobre todo en los lagos y ríos de abundante pesca de Galilea). El término no figura en el texto hebreo del Antiguo Testamento sino sólo en las traducciones: los LXX interpretan קָאַת *[qāʾāt],* dentro del contexto etimológico de קיא, como «vomitar», por lo que en Lv 11,18 y Sal 102,7 (LXX = Sal 101) lo han vertido por πελεκάν debido a que los pelícanos alimentan a sus crías con el regurgiteo de su buche. No se sabe con certeza por qué han traducido también con este mismo término el חֲסִידָה *[ḥᵃsīdā],* «cigüeña» en Dt 14,18. Según Is 34,11; Sof 2,4 y Sal 102 7, el קָאַת habita en las ruinas desérticas, de modo que en este caso no se alude a un ave acuática, sino a alguna especie de ave de rapiña.

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1411s.; PEQ 87 (1955), 16 (G. R. Driver); U. Paz, *The birds of Israel,* Lo 1987, págs. 20s.; G. S. Cansdale, *Animals of Bible lands,* Exeter 1970; A. Schouten Van der Velden, *Tierwelt der Bibel,* St 1992, págs. 118s.

Christian Frevel

Pella

Ciudad de la margen oriental de la fosa del Jordán, hoy Tubaqat Fahl, en Jordania. Habitada desde la Edad del Hierro, mencionada en textos egipcios desde el s. xix como Pihilum/Pehel, pero no citada en el Antiguo Testamento. Helenizada bajo o después de Alejandro Magno como Pella (πέλλα) (en asonancia

con la ciudad macedonia natal de Alejandro). Desde el 63 a.C. (reorganización del Este por Pompeyo) perteneciente a la ↗ Decápolis. En la guerra judía (66 d.C.) fue lugar de refugio de cristianos que huían de Jerusalén.

◆ Bibliografía: Abel, vol. 2, págs. 405s.; M. Avi-Yonah, *The Holy Land,* Jr 1966, págs. 40, 69ss., 175.

Eckhart Olshausen

Penitencia

1. Terminología. 2. Antiguo Testamento. 3. Nuevo Testamento.

1. Terminología

El Antiguo Testamento no conoce ningún término específico para el concepto de «penitencia» o respectivamente ↗ conversión. Con todo, se utiliza el verbo שׁוּב (*[šūb],* dar la vuelta, apartarse de lo anterior, como punto de arranque para emprender la dirección contraria), sobre todo en los textos proféticos, en el sentido de «hacer penitencia», de apartarse de lo precedente para retornar a la antigua relación con Dios. El sustantivo תְּשׁוּבָה *[tᵉšubāh]* sólo se encuentra en los escritos rabínicos y no antes del s. I d.C. Los LXX traducen שׁוּב con ἀπο-/ἐπιστρέφειν(–εσθαι), en las traducciones griegas posteriores y en la literatura helenista, μετανοεῖν. El empleo neotestamentario de μετανοεῖν/μετάνοια se sitúa en esta línea evolutiva y su contexto debe aclararse, por consiguiente, desde el hebreo שׁוּב.

2. Antiguo Testamento

a) En el culto, la idea de la penitencia aparece asociada a la praxis, ya preexílica, de los días de llanto y lamento (Is 22,12ss.; Jl 1,14; Jon 3; Neh 9; 2 Cró 20), cuyo curso estaba marcado por señales penitenciales externas (saco y ceniza; ayuno, autolesiones: 1 Re 8,33-40; Jr 36,6.9; Is 58,5; Zac 7,3.9; 8,19; Neh 9,1), lamentaciones, súplicas, confesiones y promesas (cf. Neh 9; 2 Cró 20; también Sal 60ss.; 79; 74). Los días de penitencia, entendidos al principio sólo como una especial orientación a Yahveh (Jr 36,7; Jl 2,12; Jon 3,8) y puestos en práctica en el caso de amenazas concretas (catástrofes naturales, peligro de guerra, epidemias: Jue 20,26; 1 Sam 7,6; Jr 14,1-15,4; Bar 1,5; Jl 1,13s.) evolucionaron más tarde hasta convertirse en una praxis firmemente establecida y regulada.

b) Los *profetas* desarrollaron –en parte en clara crítica a una praxis penitencial cúltica meramente externa (Is 58,1-8; Jl 2,12s.; Zac 7,5-10)– la idea de la conversión en su profundidad existencial. Am, Os e Is llaman a una nueva *orientación a Yahveh* que abarca al hombre en su totalidad y que es determinante para la salvación o el ↗ juicio de condenación de Dios: (Os 2,5.16s.; 8,13; 9,3.6; 11,5; 12,10) y describen la conversión como un retorno a la relación con Dios de los días del desierto. Am 4,6-12 anuncia al pueblo el castigo divino a causa de su falta de orientación a Yahveh; Dios sólo se mostrará misericordioso con un «resto» (5,15). Ideas parecidas

se encuentran también en Is 6,10; 7,9; 9,12. Jr y Ez acentúan con mayor énfasis la concepción del *abandono del comportamiento pecaminoso* (Jr 3,21s.; 16,3.13; 31,18s.; Ez 2,19; 13,22; 14,6 y otros). Jeremías describe con términos acuciantes la vuelta como camino de salvación (3,33; 4,1; 7,3.5; 15,19s.; 25,5; 26,13; 29,13s.). También para Ez la vuelta como alejamiento de lo anterior está unida a la promesa de lo nuevo (15,5-9; 33,11; 36,26s.).

c) La Obra histórica deuteronomista está concebida, en su conjunto, como un llamamiento a la conversión y, a la vista del exilio de Israel, incita a un nuevo comienzo interior (Dt 30,1-10; 1 Re 8,33.35; 2 Re 17,13; 1 Sam 7,3).

3. Nuevo Testamento

a) La predicación penitencial de Juan Bautista, tal como se desprende sobre todo de la tradición Q (Lc 3,7-9,16s. par. Mt), incita a Israel, ante la inminente amenaza del juicio (Lc 3,9.17 par. Mt) a la *metánoia,* que debe ponerse en práctica sin pérdida de tiempo y es entendida como una reorientación existencial total del hombre que debe encontrar su confirmación externa en el «bautismo de la *metánoia*» y en la confesión de los pecados. La invocación de la elección anterior ha perdido todo su significado ante la inminencia del juicio (Lc 3,8 par. Mt). Aquí la *metánoia* no está vinculada a una promesa directa de salvación, sino que se presenta ante Israel como la única posibilidad de escapar de la ↗ ira de Dios a punto de llegar (Lc 3,7s. par. Mt).

b) También Jesús ve a Israel tan amenazado por el juicio que sólo una *metánoia* inmediata y total puede salvarle (Lc 13,1-5; también 13,6-9). Pero, a diferencia del Bautista, no anuncia en primer lugar el juicio y el castigo sino que proclama la *basileia* (↗ reino de Dios) como nueva acción de elección de Dios. En este contexto, la *metánoia* indica sin duda el apartamiento total de lo anterior, pero lo que busca, en último término, es la orientación al reino de Dios ofrecido en las palabras y las obras de Jesús (Lc 10,9 par. Mt; Lc 11, 11,31s. par. Mt; Lc 15,4-7 par. Mt; Lc 15,11-32, también Mc 1,15). Sólo allí donde se rechaza este don de la salvación queda como única consecuencia el juicio de condenación (Lc 10,13ss. par. Mt; Lc 11,31s. par. Mt; Lc 13,1-5.6-9).

c) La misión de la Iglesia primitiva prolonga, aunque con diferente acuñación, la llamada de Jesús a la penitencia: en la tradición Q se la presenta como la última *exhortación a Israel* a abrirse al mensaje y a la misión de Jesús (cf. Lc 10,2-11 par. Mt; Lc 12,58ss. par. Mt; Lc 13,24-30 par. Mt); en la campaña para ganarse a los judíos helenistas como llamada a confesar a Jesús como el Juez por venir exaltado por Dios (cf. Hch 2,14-39; 3,19; 5,31); en la predicación misional a los paganos como exhortación a orientarse al único Dios y a la salvación por el

Kyrios resucitado, Cristo Jesús (cf. 1 Tes 1,9; Heb 6,1s.; cf. Hch 14,15ss.; 17,22-31).

d) En los *escritos* del Nuevo Testamento se habla de la *metánoia* con diversa intensidad y con diversos acentos. En Pablo y Juan el término retrocede pero el contenido se mantiene en la descripción del proceso de la fe (p. ej., 1 Cor 6,9ss.; Jn 3,36; 5,24). En Hch se menciona con frecuencia la *metánoia* (2,28; 3,19; 5,31 y otros). Es un don de Dios, tanto para los judíos como para los gentiles (2,38; 3,19; 17,30; 20,21; 26,20) y significa abandono de la anterior «ignorancia» (3,17.19; 14,15; 17,23.30) y orientación a Dios y al Señor Jesucristo (20,21; 26,18.20) o también, y ya como término técnico, abandono del camino equivocado para avanzar por el verdadero (3,19). Hay una acentuación del concepto de la penitencia en Heb, donde la apostasía de la fe excluye una nueva *metánoia* (6ss.; 10,26-31; 12,1s.). Estas afirmaciones deben entenderse, por supuesto, dentro de la concepción global paraclética de la Carta, que se propone subrayar parenéticamente la llamada a la fidelidad a la fe, no describir dogmáticamente el estatus de los apóstatas. En el Apocalipsis aparece la *metánoia* como el único camino por el que una comnidad de fe débil puede renovarse ante el próximo fin (Ap 2,5.14ss.20ss.).

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 972-1004 (J. Behm, W. Würthwein) • H. W. Wolff, «Das Thema 'Umkehr' in der alt. Prophetie», ZThK 48 (1951), págs. 129-148; W. L. Holladay, *The root subh in the OT,* Le 1958; HThG 2, págs. 719-724 (P. Hoffmann); R. Schulte, «Die Umkehr (Metanoia) als Anfang und Form chr. Lebens», MySal 5, págs. 117-135 (trad. castellana: Ma 1969ss.); E. Haag, *Umkehr und Versöhnung im Zeugnis der Propheten: Dienst der Versöhnung* (TThSt 31), Tréveris 1974, págs. 9-24; TRE 7, págs. 433-451 (bibliografía) (P. Welten, L. Jacobs, J. Becker); EWNT 2, págs. 1022-1031 (H. Merklein).

Klaus-Peter März

Penitencia, Sacramento de la

En el Nuevo Testamento no aparece testificado ningún concepto que exprese todos los aspectos acumulados más tarde en la idea eclesial del sacramento de la penitencia. Pero, al igual que ocurre, en términos generales, con todos los restantes sacramentos, también en lo concerniente a las raíces bíblicas de este sacramento debe distinguirse el problema de los posibles *testimonios lexicográficos* y la *consignación de las referencias de contenido* entre las tradiciones bíblicas y la posterior evolución del sacramento. En este punto, es preciso comenzar por remitirse a los servicios penitenciales comunitarios ya testificados en los *escritos veterotestamentarios* (Jl 1-2; Esd 9s.; Neh 9) y a las prácticas pe-

nitenciales individuales (Neh 9,1; Jl 1,13s.; Sal 51,9). La crítica presente en la tradición profética del Antiguo Testamento (Am 5,21-24; Os 6,6; Is 58,5-7) a los ritos penitenciales meramente extrínsecos que no tenían ninguna correspondencia en los sentimientos personales ha entrado también en la *proclamación de Jesús* (Mt 9,13; 12,7), que establece una conexión entre su llamada a la ↗ conversión *(metánoia)* y la promesa del reino de Dios a punto de irrumpir (Mc 1,15) y pone así acentos propios frente al movimiento penitencial en torno a Juan Bautista. En el Nuevo Testamento está bien testificada la participación de Jesús en comidas con pecadores y pecadoras que suscitaba escándalo. En este contexto, es una característica de Jesús la conexión, ya familiar en la mentalidad judía, entre el ↗ perdón de los pecados y la curación de enfermedades (p. ej., Mc 2,1-12). En su disposición al perdón, Jesucristo es el icono del Padre (2 Cor 4,4; Col 1,15), la imagen y semejanza de su ser misericordioso (cf. especialmente Lc 15).

Los *escritos neotestamentarios* reflejan una conducta matizada de la comunidad frente a los pecadores. Aquí los testimonios permiten descubrir una evolución ya en la misma etapa bíblica, aunque el conjunto de estos escritos no presenta una sistematización general de los diversos procedimientos penitenciales. Desde el punto de vista teológico tiene una importancia fundamental la conexión expresada en Jn 20,19-23 entre la recepción del espíritu y la autorización para perdonar o para retener los pecados, porque en ella –como en 2 Cor 5,20s. respecto del bautismo– se ha puesto el fundamento cristológico-pneumático del ministerio de ↗ reconciliación de la Iglesia. A partir del encargo expreso confiado a Pedro (Mt 16,19) y a los discípulos (Mt 18,18) de atar y desatar, se consideran estos textos, junto con Jn 20,23, como el acto fundacional del sacramento de la penitencia de la Iglesia. En la regla de la comunidad de Mt 18,15-20 puede descubrirse un procedimiento escalonado en el trato con los bautizados pecadores: primero corrección personal a solas, sin testigos (↗ corrección fraterna; cf. también Gál 6,1s.; Rom 15,14); si esto no obtiene resultado, proceso público y, en caso de necesidad, expulsión de la comunidad (cf. 1 Cor 5). Como en la tradición veterotestamentaria (Lv 16,21; 2 Sam 2,13; Esd 9,6-10; Sal 51,5s.), también en el Nuevo Testamento (Sant 5,16; 1 Jn 1,9) la confesión de los pecados es un elemento estructural de la penitencia. La dimensión eclesial del ministerio de la reconciliación aparece también, según 1 Jn 5,16, en las súplicas de la comunidad por los pecadores, que tiene su fundamento último en el reconocimiento de que nadie está sin pecado (cf. el relato del comportamiento de Jesús con la adúltera de Jn 8, en el que se refleja el enfrentamiento de las primeras comunidades con el problema de la

absolución de un pecado grave). La gratitud por la experiencia del perdón de Dios debe desembocar en el comportamiento compasivo frente a los demás (Mt 18,23-25). La disposición personal a perdonar es incluso, de acuerdo con el mandamiento del Señor, la medida del perdón que cada cual puede obtener de Dios (Mt 6,12; 18,35). Es asimismo importante la conexión –testificada en los textos neotestamentarios– del perdón de los pecados con otras celebraciones, más adelante también calificadas de acciones sacramentales (↗ bautismo, ↗ eucaristía, ↗ unción de los enfermos).

◆ Bibliografía: E. Roche, «Pénitence et conversion dans l' Évangile et la vie chrétienne», NRT 79 (1957), págs. 113-134; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung,* Go 1970; H. Leroy, *Zur Vergebung der Sünde. Die Botschaft der Evangelien,* St 1974; K. Kertelge, *Sündenvergebung an Stelle Gottes: Dienst der Versöhnung,* Tréveris 1974, págs. 27-44.

Dorothea Sattler

Pentateuco

1. Concepto y significado. 2. Formación canónica. 3. Estado de la cuestión. 4. Investigación histórica y exégesis moderna. 5. La hipótesis del crecimiento. 6. Significación fundamental.

1. Concepto y significado

En la tradición de la Iglesia antigua (Alejandría) se designa con este nombre (griego ἡ πεντάτευχος [βίβλος], «el [libro] en cinco rollos») la primera colección del Antiguo Testamento, que consta de cinco libros, a la que en la tradición veterotestamentaria judía le corresponde el concepto de *«Torá* de Moisés» (Mal 3,22; Esd 7,6) o «libro de la *Torá* de Moisés» (Neh 8,1) y, en el Nuevo Testamento, «la Ley (y los Profetas)» (Mt 5,17). Mientras que el concepto de ↗ *Torá* (de Moisés) alude esencialmente a la totalidad interna y al carácter teológico vinculante de la obra de los «cinco libros de Moisés», el término «Pentateuco» señala sobre todo la cohesión y la continuidad literaria de los «cinco libros». La tradición rabínica habla, en este sentido, de «las cinco quintas partes».

En la tradición judía, a cada uno de los cinco libros se le asigna un título tomado de las palabras iniciales de cada uno de ellos («Al principio», «Nombres», «Y dijo», «En el desierto», «Palabras»), mientras que en la tradición cristiana este título presenta una sucinta alusión al contenido (↗ Génesis/↗ creación, ↗ Éxodo/salida, ↗ Levítico/ley levítica, ↗ Números/enumeraciones, ↗ Deuteronomio/segunda ley).

El Pentateuco narra una historia seguida, desde la creación y la protohistoria, pasando por relatos sobre los patriarcas, el éxodo de Egipto, la teofanía del Sinaí/Horeb con la promulgación de las leyes y la marcha por el desierto hasta la muerte de ↗ Moisés.

Las divisiones de los libros responden a cesuras en el curso de esta

historia, pero apenas tienen relación con los inicios y las conclusiones de cada uno de ellos. Constituye una excepción el llamado «epitafio de Moisés» (Dt 34,10ss.).

El Pentateuco configura el mayor volumen de textos cohesionados entre sí de toda la Biblia de ambos Testamentos. Desde el Génesis hasta la teofanía del Sinaí del libro del Éxodo predomina el relato, ocasionalmente interrumpido por algunas secciones legislativas (Gn 9,4-7: conducta a seguir trato con el resto de los seres vivientes; Gn 17: circuncisión; Éx 12: ordenamiento de la *passah;* Éx 13: prescripciones sobre los primogénitos y los *mazzot*). Pero a partir de la teofanía del Sinaí de Éx 19 la relación se invierte: hay una serie seguida de textos legislativos interrumpida con algunos relatos. En conjunto, leyes y relatos se entremezclan. La narración discurre en paralelo con secciones legislativas, a las que proporciona un lugar en el espacio y en el tiempo. Las leyes son una respuesta a las acciones de Dios para preservar la inclinación amorosa divina. A través de las leyes, la narración histórica, desde la creación hasta la muerte de Moisés, se convierte en historia de la fundación y en el fundamento de la vida de Israel en Canaán y de su relación con los pueblos.

Puede también definirse el Pentateuco como la historia del origen de Israel en el horizonte de la creación y de los pueblos y como la descripción de la marcha de los israelitas desde Egipto hasta la ↗ Tierra prometida. Hay así un hilo conductor desde la promesa de la tierra de Gn 12 hasta Dt 34,4, que establece una conexión entre el Pentateuco y la conquista de Canaán del libro de Josué (Hexateuco), o bien prolonga las líneas de la historia de Israel hasta el descanso en paz del pueblo en la tierra de su heredad bajo ↗ Salomón, cf. por ejemplo Dt 12,9s.; 25,19 con 1 Re 5,5.18; 8,56 (Eneateuco, Gn-Re). Comenzando la lectura del Pentateuco por su final en Dt 34, adquiere el perfil de biografía del dirigente del pueblo y legislador Moisés, que se remonta hasta su nacimiento (Éx 2) y, más allá, hasta la prehistoria genealógica de la época patriarcal (Éx 6,14-30).

2. Formación canónica

El Pentateuco es la sección más antigua del ↗ canon de la Biblia. Éx 32,15s. expresa de una manera paradigmática la idea del canon. En el Dt (cf. 4s.; 9s.; 31) se acumulan los fenómenos de la conclusión y la promulgación definitiva, la consignación por escrito y la consiguiente acentuación de las leyes. La fijación última del texto del Pentateuco puede situarse hacia finales de la época persa, en los inicios del s. IV a.C. Hay razones externas al Pentateuco que sugieren esta datación: la ausencia de huellas de enfrentamientos con el helenismo; el Pentateuco como único escrito admitido como sagrado por los samaritanos; la traducción griega (LXX) a mediados del s. III a.C. En fechas recientes se ha relacionado la

misión del comisionado del Imperio persa, Esdras (Esd 7,25s.) con la formación del Pentateuo y se ha explicado esta formación como «autorización imperial». En la actualidad la discusión de este tema retrocede hasta la aceptación de un complejo proceso de las redacciones que pusieron el punto final al escrito, cada una de ellas con sus propios objetivos editoriales y unificativos, y la simultánea tolerancia frente a las divergencias y las contradicciones. En este sentido, el Pentateuco parece haber surgido y crecido más como una «totalidad sinfónica» en varias redacciones no muy estrechamente cohesionadas entre sí que como «documento de compromiso» con una redacción final atenta a compaginarlo todo.

3. Estado de la cuestión

El Pentateuco tiene dos inicios absolutos (Gn 1,1 y 2,4b), pero sin sus correspondientes finales. Se discute el peso de los inicios relativos de Gn 12,1-9; Éx 1,1-7; Dt 1ss. En ninguna de las obras literarias aceptadas hay un final claramente establecido. La conclusión del Pentateuco está marcada por la tensión entre la continuación de la marcha de Israel hacia Canaán (Dt 34,4.9) y la cesura de la muerte de Moisés (Dt 34,5ss.10ss.). Un indicio significativo para la clasificación literaria crítica es el cambio del ↗ nombre propio de YHWH por la denominación genérica Dios o Elohim (con o sin artículo) y los numerosos títulos divinos («el Altísimo», Gn 14,18; «el Omnipotente», Gn 17,1; «el Eterno», Gn 21,33, etcétera). A esto se añaden las diferentes formas de las epifanías de Dios, como el «ángel de Yahveh», los «tres hombres» en Gn 18s. o la «gloria de Yahveh». Está ganando terreno en la actualidad la interpretación judía que valora las diferencias de las denominaciones no desde la óptica de la crítica literaria sino en perspectiva semántica (el nombre propio como señal de la inmanencia de Dios y los nombres genéricos como expresión de su trascendencia). Son importantes los duplicados y las tensiones en las narraciones seguidas y paralelas, como los dos relatos de la creación de Gn 1,1-2,4a y Gn 2,4b-3,24; los tres sobre antepasados de Gn 12; 20; 26; la historia de la promesa de Isaac de Gn 17 y 18; la doble aparición de Dios ante Jacob de Gn 28 y 35 y la doble llamada de Moisés de Éx 3 y 6. Dos relatos sobre una misma materia pueden confluir en una especie de cierre de cremallera, como en las narraciones del ↗ diluvio de Gn 6-9, de la vocación de Moisés de Éx 3, del paso del mar de Éx 14s. y de los exploradores de Nm 13s.

Se registra a menudo un cambio de lenguaje (narrativa plástica frente a lenguaje teológico especializado, como en los relatos de la creación), de concepciones (cf. las diferentes cosmologías de la protohistoria y su diversa antropología y teología) y de esquemas mentales (p. ej., en las teologías de la alianza). Las múltiples interferencias y tensiones entre los cuerpos legislativos da fuerza a la hi-

pótesis de un crecimiento diacrónico (cf. los dos ↗ decálogos, cada uno de ellos en su contexto propio, uno en la teofanía del Sinaí [Éx 19-34] y otro en la del Horeb [Dt 5; 9s.]; la competencia entre las prescripciones cúlticas del ↗ libro de la alianza de Éx 23 y el derecho del privilegio de Éx 34; las diferencias en cláusulas concretas similares de los grandes cuerpos jurídicos, como el libro de la alianza de Éx 20-23, la ley deuteronómica de Dt 5-28 y la ↗ ley o Código de santidad de Lv 17-26. Ante estos datos, la explicación de toda una serie de textos clave del Pentateuco, como por ejemplo Gn 1ss.; 12,1-9; 22; Éx 3ss.; 34; Nm 13s. y Dt 1ss.; 34, son una especie de banco de pruebas del método y del modelo del Pentateuco de los exégetas.

4. Investigación histórica y exégesis moderna

El Pentateuco estuvo y sigue estando en el foco de la investigación histórica y de la exégesis moderna. Para la Antigüedad y la Edad Media era ante todo palabra de Dios y obra escrita por Moisés. Bajo el impulso de la Reforma (autoridad de la Escritura, insistencia en el sentido literal) se dieron en el s. XVII los primeros pasos de la crítica del Pentateuco a propósito de la autoría de Moisés (B. Spinoza, R. Simon). En los siglos XVIII y XIX se forjaron las hipótesis clásicas (Henning Bernhard Witter, J. Astruc, J. G. Eichhorn, Carl David Ilgen, Wilhelm Martin Leberecht de Wette, J. Wellhausen). En el s. XX se ampliaron los métodos exegéticos (crítica de las formas y de los géneros [H. Gunkel], crítica de la tradición y de la redacción [G. von Rad, M. Noth]) y se exploraron las etapas orales anteriores a las obras escritas (relatos y rosarios o círculos de narraciones). Hasta ahora se han desarrollado tres modelos de análisis básicos: el modelo de un escrito fundamental con sucesivos complementos, es decir, reescrituras actualizadoras (Heinrich Georg August Ewald 1831 – hoy hasta cierto punto también John Van Seters); el modelo de las fuentes o de los documentos, que trabaja con la hipótesis de cuatro fuentes (↗ yahvista [J], de mediados del s. X a.C.; ↗ elohísta [E], de principios del s. VIII a.C.; deuteronomista [D], en el s. VII; Escrito sacerdotal [P: *Priesterkodex*], del s. VI a.C.) y admite la colaboración entre ellas a través de las sucesivas redacciones (redacción yehovista [JE], tras el hundimiento del reino del Norte, redacción deuteronomista del exilio y redacción P en la época postexílica) (Astruc 1753 – hoy W. H. Schmidt, Seebass); finalmente, la hipótesis de los fragmentos o el modelo de los círculos o rosarios narrativos, que sólo admite, para el momento inicial, bloques narrativos en torno a determinadas figuras o temas que, tras enriquecimientos individuales, fueron agrupados, pero no antes del exilio, en grandes composiciones (Alexander Geddes 1792, hoy Rolf Rendtorff y Blum). El estado actual de la investigación del Pentateuco asume cuatro rasgos característicos:

a) Los tres modelos básicos pueden hoy día competir y coligarse entre sí, porque el modelo de los documentos o respectivamente de las fuentes, el más seguido hasta los años 70 del s. XX, ha perdido su predominio. – *b)* Se ha desplazado hasta el primer plano un análisis sincrónico del Pentateuco, con una más acentuada atención a las conexiones intertextuales, a menudo en detrimento de la coordinación diacrónica de los textos. – *c)* Puede percibirse una tendencia hacia dataciones más tardías de los textos, composiciones y redacciones bajo la influencia de la exégesis de los textos finales. – *d)* En los modelos acerca de la génesis inicial se buscan con más ahínco las analogías con la producción literaria extrabíblica del Oriente antiguo y las posibilidades de establecer comparaciones con el surgimiento de la literatura intraveterotestamentaria, ya sea en las obras históricas deuteronomistas y cronísticas o en el nacimiento y crecimiento de los libros de los profetas.

La pluralidad de los enfoques y de las posiciones metodológicas suscita la impresión de una crisis que agudiza la conciencia del carácter hipotético de las explicaciones de este complejo ámbito de textos. Son factores de esta crisis: *a)* la modificación de la imagen de la historia del antiguo Israel en virtud de la inclusión de los datos proporcionados por la arqueología de Palestina. En opinión de algunos exégetas, hasta el s. IX/VIII a.C. no llegó a formarse una instancia estatal central con la correspondiente producción literaria. Y, en este mismo sentido, la cultura de la escritura y la lectura se desarrolló más tarde de lo que hasta ahora se había admitido. – *b)* El modelo tradicional de las cuatro fuentes se apoya fundamentalmente en los datos obtenidos a partir de Gn y Éx 1-18. Pero debe prestarse más atención a los cuerpos legislativos a partir de Éx 20 y a su integración en el contexto narrativo. La ley deuteronómica (Dt 5-28), con las subsiguientes redacciones deuteronomistas, desempeñó una función de la mayor importancia como «palanca de Arquímedes» de la evolución del derecho y de la reelaboración de los libros del Éxodo y los Números. – *c)* No existe seguridad acerca de los criterios de coherencia sobre todo en los casos de las fuentes o de los círculos narrativos más antiguos. – Hay también, de todas formas, zonas de consenso: en el análisis, debe partirse del texto final hoy existente (prioridad de la sincronía) para pasar, desde aquí, a la diacronía y volver de nuevo, desde ésta, al texto final. Se mantiene relativamente estable, desde hace 150 años, la delimitación de los textos sacerdotales en el conjunto del Pentateuco, pero no su estratificación interna.

5. La hipótesis del crecimiento

La siguiente hipótesis de crecimiento es una consecuencia provisional a partir de los datos anteriores. En lo que respecta a la amplitud de los ámbitos textuales analizados, empalma con el modelo tradicional

de las cuatro fuentes: un Yahvista/J reducido soporta la doble carga de los inicios de la conversión en literatura escrita y de delimitación mediante un proceso de sustracción. Establece, como escritura programática monolátrica, una conexión entre la protohistoria, la historia de los patriarcas y la del pueblo y legitima la unidad y la continuidad entre Yahveh, el pueblo y la tierra. Este documento debe ser fechado después de mediados del s. x a.C. El siempre controvertido Elohísta/E es una obra fragmentaria con centros de gravedad en Gn 20ss., en la teofanía del Sinaí de Éx 19s. y tal vez en la perícopa sobre Balaán de Nm 20ss. Se sitúa claramente en el s. VIII. El Yehovista/JE o la Obra histórica jerosolimitana es una respuesta al hundimiento del reino del Norte el año 722 y a la salvación de Jerusalén el año 701 a.C. Reelabora J y E y algunas otras tradiciones aisladas, por ejemplo Gn 2,9-15; la novela corta de José de Gn 37; 39-50; los ritos familiares de la circuncisión de Éx 4,24ss. y de la *passah* de Éx 12,21ss.; las danzas en torno al becerro de oro de Éx 32. La columna vertebral de su concepción son las tres conclusiones de alianzas con Abrahán de Gn 15, con Moisés o respectivamente con Israel de Éx 34 y con Josué de Jos 24. Se descubre claramente su carácter protodeuteronomista en la teofanía del Sinaí, con el triple paso de teofanía y sacrificio en Éx 19-24*, pecado del pueblo en Éx 32 y conclusión de la alianza sobre la base del derecho del privilegio de Éx 34,12-36*.

Para el Dt parece preferible la hipótesis de un proto-Dt josiano con Dt 6,4-26,16*, reelaborado en sentido deuteronomista según el modelo de capas transversales. Fue entendido desde el principio como un discurso de Moisés y estuvo influido por el libro de la alianza, el derecho del privilegio y la teofanía yehovista del Sinaí. El decálogo y la teología explícita de la alianza fueron incorporados a comienzos del s. VI bajo la presión de los acontecimientos de 2 Re 22s. El Escrito sacerdotal/P de la etapa exílica y primeros años de la postexílica conserva su carácter de fuente independiente y narra la historia de la fundación de la humanidad y de Israel desde Gn 1 hasta Dt 34,1.5-6*. Alcanza su punto culminante en la construcción del santuario ambulante en el Sinaí y su objetivo es la visión de la Tierra prometida y la muerte del profeta «inigualable», Moisés (Dt 34,10s.). El llamado Escrito sacerdotal fundamental (P^g) ha sido considerablemente completado y reescrito, en el ámbito desde Éx 24 hasta Nm, mediante leyes cultuales y civiles.

6. Significación fundamental

Dentro del conjunto de la Biblia, el Pentateuco tiene una doble significación fundamental. Narra, desde sus inicios, la historia ininterrumpida de Dios con los hombres, y en especial con Israel. Y recuerda al mismo tiempo la relación nuclear e

irrenunciable de Dios con su creación y con su pueblo elegido. Su lectura básica como *«torá* (de Moisés)» ha sido determinante en la tradición judía. La lectura cristiana lo ha aceptado como el inicio de la historia de la salvación. La atención se centraba aquí preferentemente en la protohistoria, las «narraciones patriarcales» y la historia de la salida de Egipto. De entre la multitud de las leyes se tuvo en cuenta fundamentalmente el decálogo y algunos otros preceptos concretos puntuales.

◆ Bibliografía: TRE 26, págs. 185-209 (bibliografía) (H. Seebass); NBL 3, págs. 106-110, 110ss. (P. Weimar). • *Síntesis de la investigación:* A. de Pury, *Le Pentateuque en question,* G 1989; R. Haudebert (dir.), *Le Pentateuque* (LD 151), P 1992; O. Kaiser, *Grundriss der Einleitung in die kanonischen und deuterokanonischen Schriften des AT,* vol. 1, Gt 1992; B. Seidel, «Entwicklungslinien der neueren Pentateuch-Forschung im 20.Jh.», ZAW 106 (1994), págs. 476-485; E. Otto, «Neuere Einleitungen in den Pentateuch», ThR 61 (1996), págs. 332-341. • *Estudios:* TRE 28, págs. 197-209 (E. Otto); J. Vermeylen, «La formation du Pentateuque à la lumière de l'exégèse historico-critique», RTLouv 12 (1981), págs. 324-346; E. Zenger, *Israel am Sinai,* Altenberge [2]1985; E. Blum, *Studien zum Komposition des Pentateuch* (BZAW 222), B 1994; J. J. McDermott, *Reading the Pentateuch: A Historical Introduction,* NY-Mahwah 2001; F. García López, *El Pentateuco: Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia,* Estella 2003; M. McEntire, *Struggling with God: An Introduction to the Pentateuch,* Macon 2008.

Frank-Lothard Hossfeld

Pentateuco de los samaritanos

Este Pentateuco presenta cerca de 6.000 variantes respecto del texto masorético. La mayoría de ellas son ortográficas, aunque a veces afectan también al contenido, debido a ampliaciones del texto (p. ej., los vs. 11 y 27 del Dt a continuación de Éx 20,14) o por otras razones. Algunas diferencias concretas eran ya conocidas por las Héxaplas de Orígenes (en Nm 13,1) o por el Talmud (jSota 7,3 [21 c]). De algunos fragmentos procedentes de Qumrán se desprende que en los s. ii/i a.C., antes de la fijación definitiva del texto, se utilizaban en Palestina varias redacciones del Pentateuco, una de la cuales sirvió de documento base para los LXX. El Pentateuco samaritano se remonta a otra de ellas en la que, desde la época de los macabeos, se habían introducido algunos pocos elementos genuinamente samaritanos (p. ej., la mención de ↗ Garizín en el ↗ decálogo en Éx 20,14).

◆ Bibliografía: F. Dexinger, *Das Garizimgebot im Dekalog der Samaritaner: Studien zum Pentateuch. FS W. Kornfeld,* V 1977, págs. 111-133;

E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible,* Mn 1992; A. Tal (dir.), *The Samaritan Pentateuch,* Tel Aviv 1994.

Ferdinand Dexinger

Pentecostés

a) Antiguo Testamento. La fiesta de las Semanas, (חַג שָׁבֻעֹת *[ḥag šābu'ot]*), al comienzo de la siega del trigo, mencionada en Éx 34,22 es traducida en los LXX por πεντηκοστή [ἡμέρα] – pentecostés, debido a su datación («contaréis cincuenta días», cf. Lv 23,16; 2 Mac 12,32). Dt 16, 9-12 la menciona como la segunda de las tres peregrinaciones anuales, siete semanas después del inicio de la cosecha (de la cebada). Sólo Lv 23,15-22 aporta algunas indicaciones algo más detalladas y la fecha con mayor precisión, aunque no señala inequívocamente a partir de qué momento deben contarse los 50 días (שַׁבָּת *[šabbāt]* puede significar «sábado», pero también «fiesta»). Fuera de la lista de las fiestas no se la menciona en ningún otro lugar. Falta en el calendario festivo de Ez 45s. (↗ Fiestas).

b) Nuevo Testamento. Tienen importancia teológica y son significativas para la concepción cristiana de Pentecostés las afirmaciones de Hch 2: fue «al llegar el día de la fiesta», es decir, el día «quincuagésimo» (πεντηκοστή) o la «fiesta de las Semanas» judía, cuando acontecieron en Jerusalén, en medio de fenómenos cosmológicos, la venida del ↗ Espíritu Santo y, como consecuencia de ella, el milagro de la ↗ glosolalia y la primera proclamación pública del primitivo cristianismo bajo la forma de discurso de Pedro, seguido del bautismo de muchos judíos.

Sólo Lucas describe con pinceladas plásticas la realidad, muchas veces testificada en el Nuevo Testamento, de que los que creyeron en el Resucitado fueron agraciados con el Espíritu Santo. Presenta el acontecimiento a modo de teofanía acústica y visiblemente perceptible (Hch 2,2s.: «lenguas como de fuego», «estruendo como de viento que irrumpe impetuoso»), del que se da una interpretación teológica: «Todos ellos se sintieron llenos del Espíritu Santo» (v. 4). La peculiaridad literario-teológica permite deducir que el texto no debe ser entendido como un relato sino como una expresión teológica configurada con los recursos contemporáneos, parcialmente figurativo-apocalípticos. Los investigadores discuten qué acontecimientos históricos subyacen en el fondo y qué relación existe entre la tradición y la redacción. Se admite, en general, que los vs. 5-13 (el milagro de las lenguas) han sido más acusadamente remodelados por Lucas que los vs. 1-4 (experiencia del Espíritu). Puede admitirse como bien fundamentado que el relato tiene como base ciertos acontecimientos –entre ellos la glosolalia– en los que los primitivos cristianos reconocían, como

creyentes, la presencia y la capacidad de acción del Espíritu Santo.

Con independencia del contenido histórico de los sucesos subyacentes, la narración de Lucas tiene en cuenta el hecho, aportado por la historia misional, de que la proclamación protocristiana posibilitada por el Espíritu Santo tenía como destinatarios a los hombres de «todos los pueblos», aunque en primer lugar a los «judíos que vivían en Jerusalén» (v. 5). Hasta desembocar en la «misión de los gentiles» fueron necesarios varios procesos de clarificación (Hch 10s.; 15).

Lucas interpreta la venida del Espíritu Santo no sólo en clave cristiana sino también, ya desde sus inicios, trinitaria: «A este Jesús, Dios lo resucitó... Elevado a la diestra de Dios... y habiendo recibido del Padre la promesa del Espíritu Santo, lo ha derramado» (Hch 2,32s.).

Destaca también Lucas la importancia eclesiológica del envío del Espíritu cuando lo menciona con ocasión del bautismo de una gran muchedumbre (2, 38-41) y atribuye a este mismo Espíritu las actividades básicas de la vida cristiana comunitaria: «atenerse con constancia a la enseñanza de los apóstoles y a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones» (v. 42).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 6, págs. 44-53 (E. Lohse); DBS 7, págs. 858-879 (M. Delcor); TRE 26, págs. 379-382 (A. Weiser). • J. Van Goudoever, *Fêtes et calendriers bibliques,* P 1967; R. F. Zehnle, *Peter's Pentcost Discourse,* NY 1971; I. Broer, «Der Geist der Gemeinde», BiLe 13 (1972), págs. 261-283; J. Kremer, *Pfingsten-Bericht und Pfingsten-Gesehen,* St 1973; D. Mínguez, *Pentecostés,* R 1976; M. A. Chevalier, «'Pentecôtes' lucaniennes et 'Pentecôtes' johanniques», RSR 69 (1981), págs. 301-313; E. Haulotte, «Études du récit de l'événement de Pentecôte», *Foi et vie* 80 (1981), págs. 47-67; J. A. Fitzmyer, «The Ascension of Christ and Pentecost», TS 45 (1984), págs. 409-440; J. Rius-Camps, «Pentecostés versus Babel», *Filología Neotestamentaria* 1 (1988), págs. 35-61; A. J. M. Wedderburn, «Traditions and Redaction in Acts 2,1-13» JSNT 53 (1994), págs. 27-54; S. Park, *Pentecost and Sinai: The Festival of Weeks as Celebration of the Sinai Event,* Lo-NY 2008.

Alfons Weiser

Penuel

(Hebreo פְּנוּאֵל *[penū'ēl]*, «faz de Dios»; LXX Φανουηλ), lugar en el vado del Yaboc, donde ↗ Jacob luchó con Dios (Gn 32,23-33; el v. 31 es una etiología local) y donde se le cambió el nombre por el de *Israel.* Fortificado por Jeroboán I (1 Re 12,35), fue conquistado por Sesonc el año 924. Esta destrucción, o tal vez otra, tiene su reflejo en Jue 8,8s.17, según el cual ↗ Gedeón derribó la torre de Penuel porque sus habitantes le habían negado su apoyo. En general se le identifica con Tulūl ed-Dahab.

Hay yacimientos de la primera Edad del Bronce, de la Edad del Hierro y de la época persa.

◆ Bibliografía: TRE 26, págs. 209ss. (R. LIWAK). • W. THIEL, *Pnuel im AT: Prophetie und geschichtliche Wahrheit im alten Israel. FS S. Herrmann,* St 1991, págs. 398-414; W. ZWICKEL, «Pnuel», BN 85 (1996), págs. 38-43.

Robert Wenning

PERDÓN DE LOS PECADOS

a) El uso lingüístico. El término técnico para «perdonar» en el Antiguo Testamento es סָלַח *[sālaḥ]* y en el Nuevo Testamento ἀφίημι, sustantivados como סְלִיחָה *[selîḥā]* y ἄφεσις. Existen además, para este concepto, aparte la idea de «limpiar» o «purificar» (Nm 19,19; Sal 51,9), muchas expresiones metafóricas, con verbos del ámbito financiero (no tener en cuenta, Hch 7,60; donar o condonar, Col 2,13; 3,13), forense (declarar libre de castigo, Sal 19,13; agraciar, indultar, Sal 51,3), medicinal (sanar, Sal 41,5), social (redimir, Sal 131,7; Mc 10,45; liberar, Sal 51,16), personal (no recordar, Sal 25,7; Jr 31,34; apartar la vista, Sal 51,11; reconciliar, 2 Cor 5,18), así como del lenguaje cotidiano, en parte tomado del culto (quitar, Éx 32,32; Jn 1,29; arrojar lejos, Is 38,17; Miq 7,19; alejar, Sal 103,12; quitar Zac 3,4; pasar por alto Miq 7,18; destruir Miq 7,19; lavar, Sal 51,4.9; Hch 22,16; borrar, extinguir, Sal 51,3.11; Is 43,25; purificar, Sal 51,4.9; 1 Jn 1,7.9; cubrir o encubrir Sal 32,1; 85,3).

b) La acción misma de perdonar puede ser interhumana (Gn 50,17; Mt 6,12), pero acontece sobre todo entre el hombre y Dios.

α) *Antiguo Testamento.* La posibilidad de perdonar presupone la predisposición de Yahveh al perdón (Sal 86,5), entendida como atributo divino: «Se complace en la misericordia» (Miq 7,18; cf. Éx 34,6s.; Neh 9,17; Sal 103; 130,4). El perdón tiene su fundamento en el honor de su nombre (Ez 36,22-25) y su ↗ amor (Is 54,6s.; Jr 31,3.20). Los profetas *prometen* el perdón (Is 57,18; Jr 31,34; 33,8; 50,20; Zac 13,1). El pueblo (1 Re 8,30) y los individuos concretos (Sal 86,5s.; 130,1-4) *suplican* el perdón y, a una con ello, la salvación (Sal 25,17s.). Son *presupuestos* para este perdón la ↗ conversión y la ↗ confesión (Os 5,15; 2 Sam 12,13; Sal 32,5; 51,5ss.). Y entonces no retrasa Dios su *promesa* inmediata de perdón general (Is 43,25) y personal (2 Sam 12,13), esto último también en el contexto de acciones simbólicas (Is 6,7; Zac 3,4). A menudo el perdón se produce por intermediación, especialmente mediante el culto de ↗ expiación establecido por Dios mismo y sacerdotalmente testificado en la época exílica y postexílica a través del sacrificio por el pecado en favor de los individuos (Lv 4-5), mediante el ritual del día de la expiación por el pueblo (Lv 16) y también por medio de mensajeros (1 Sam 15,25), como respuesta a intercesiones (Nm 14,20;

cf. Lc 23,34), por amor a los justos (Gn 18,26) y, de manera singular, en virtud de los padecimientos vicarios del Siervo de Yahveh por los muchos (Is 53,5.11.s.). Son pocas las veces que se *niega* el perdón (Jr 5,7).

β) En el *Nuevo Testamento* el dato precedente a todo discurso acerca del perdón de los pecados es (con la única excepción de Mc 1,4 par.), la acción salvífica definitiva de Dios en Cristo (Rom 3,25s.) En él se hace realidad la *posibilidad* general del perdón de los pecados de la antecedente situación de los hombres (Rom 5,10). Se han cumplido las *promesas* (2 Cor 1,19s.). Pasa a un segundo plano la *súplica* del perdón (Mt 6,12). El *presupuesto,* la conversión, se convierte ahora en la consecuencia del perdón, aunque esperada por Dios (Mt 18,33); la condición sigue siendo que el hombre perdone a su vez (Mt 6,12.14s.) y, más tarde, también de nuevo la conversión (Lc 24,47; 1 Jn 1,9). Son casi siempre los individuos concretos quienes experimentan la *promesa* del perdón, así ya en el encuentro con Jesús (Mc 2,1-12; Lc 7,36-50) y luego mediada en la Iglesia por medio del bautismo (Hch 2,38; 1 Cor 6,11; Ef 1,7; Col 1,14), en la Cena del Señor (Mt 26,28), en la unción de los enfermos (Sant 5,15), en la praxis de la penitencia de la comunidad dotada de autoridad (Jn 20,21ss.; cf. Mt 18,18), en la fe en el mensaje de Cristo y en la justificación (Jn 3,18; Rom 3,26; 4,5). *Se niega* el perdón en Mc 3,29 par.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 506-509 (R. Bultmann); EWNT 1, págs. 436-441 (H. Leroy); THAT 2, págs. 150-160 (J. J. Stamm); ThWAT 5, págs. 630-642 (D. N. Freedman, B. E. Willoughby); págs. 859-867 (J. Hausmann). • W. Eichrodt, *Theologie des AT,* vol. 2 y 3, St-Go 51964, págs. 308-336; R. Gradwohl, «Pecado y perdón en el judaísmo», Conc 98 (1974), págs. 20-25; R. Mannucci, «Peccato, perdono e riconciliazione nell'Antico Testamento», BbbOr 25 (1983), págs. 87-96; H. Thyen, *Studien z. Sündenvergebung im NT und seinen alt. und jüdischen Voraussetzungen,* Go 1970; F. Zeilinger, «Sünden-Vergebung nach dem NT», ThPQ 120 (1972), págs. 289-299; H. Leroy, *Zur Vergebung der Sünden. Die Botschaft der Evangelien,* St 1974; Ch.-H. Sung, *Vergebung der Sünden,* Tu 1993; H.-J. Klauck, «Heil ohne Heilung? Zu Metaphorik und Hermeneutik der Rede von Sünde und Vergebung im NT», en H. Frankemölle (dir.), *Sünde und Erlösung im NT* (QD 161), Fr 1996, págs. 18-52; A. Puig i Tàrrec (dir.), *Perdó i reconciliació en la tradició jueva,* Montserrat 2002; T. Costin, *Il perdono di Dio nel vangelo di Matteo: Uno studio esegetico-teologico,* R 2006.

Walter Radl

Perea

(Griego Περαία [en Josefo, bell. Iud. III, 44], [país] más allá del Jordán),

nombre de una región de Transjordania. En la época persa estuvo gobernada por los tobidades de ↗ Tiro (*'Irāk el-Emīr*). En el s. III a.C. fue hiparquía ptolemaica que se extendía por el norte hasta el Yaboc, por el este hasta cerca de ↗ Gerasa y ↗ Filadelfia, por el sur hasta el vértice septentrional del mar ↗ Muerto. Alejandro Janeo (103-76 a.C.) conquistó las fortalezas de Amathus (*tell Mgannī*) y de ↗ Gadara (*es Salt*) y amplió el territorio por el norte hasta ↗ Pella y por el sur hasta ↗ Maqueronte. El 57 a.C., Gabinio convirtió Amathus en sede de uno de los cinco *synhedria*. En la primera rebelión judía del 66 d.C. tomó partido contra Roma. Gadara fue conquistada por Vespasiano el año 68 y Maqueronte destruido el año 72. Hasta el año 100 estuvo gobernada por Agripa II y a continuación se integró en la provincia romana de Siria.

◆ Bibliografía: AncBD 5, págs. 224s. (D. I. Treacy-Cole); S. Mittmann, «Amathous, Essa, Ragaba. Drei hellenistische Festungen im östlichen Randebereich des mittleres Jordangrabes», ZDPV 103 (1987), págs. 49-66.

Robert Wenning

Peregrinación

Las peregrinaciones a lugares sacros formaron parte, desde fechas muy tempranas, de la vida religiosa de Israel (Jue 9,27; 1 Sam 1,3). Existían tres fiestas agrícolas anuales en las que se prescribían peregrinaciones (Éx 23,14-17; 34,18.22ss.). En la época davídico-salomónica, el templo de Jerusalén se convirtió en el lugar central de las peregrinaciones. Tras la división del reino, el año 926 a.C., Jeroboán I edificó altares en ↗ Betel y ↗ Dan como lugares de peregrinación alternativos a Jerusalén (1 Re 12,26-30), convertido, tras la reforma deuteronómica, en santuario único y meta de los peregrinos, para quienes la visita a Jerusalén era una de las cimas de su existencia (Sal 120-134; por ejemplo 122). También en la época del segundo templo se celebraban peregrinaciones en las tres grandes fiestas, de ↗ *passah,* de las Semanas (↗ Pentecostés) y de las ↗ Tiendas, de acuerdo con las prescripciones legales (Dt 16,16 y otros). 1 Sam 1,3 y Lc 2,41 sugieren que bastaba con una peregrinación una vez al año. Tras la destrucción del segundo templo, el año 70 d.C., cambió el carácter de las peregrinaciones judías: la fiesta gozosa pasó a ser ocasión de tristeza, las fiestas comunitarias se convirtieron en viajes de peregrinación individuales. La visión escatológica de la peregrinación de los pueblos a ↗ Sión (Is 2,2-5 y otros) –señal del dominio universal de Dios– es asumida en el Nuevo Testamento (Hch 2,1-13).

Según los escritos neotestamentarios, Jesús peregrinó a Jerusalén con ocasión de las fiestas, pero asignó a estas peregrinaciones un nuevo objetivo. Ahora es él mismo el lugar

del encuentro con Dios (Jn 2,19ss.; cf. Jn 4,19ss.). Según Heb, el sumo sacerdote peregrino Jesús, que ha entrado en el santísimo (resurrección, exaltación), guía a los peregrinos que se unen a él en la fe a la meta de su peregrinación terrena: al monte Sión, a la ciudad del Dios vivo, a la Jerusalén celeste (12,22ss.; cf. Ap 21, especialmente 22ss.).

◆ Bibliografía: DBS 7, págs. 567-584, 584-589 (J. Henninger, H. Cazelles, M. J. Lambert). • S. Safrai, *Die Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels,* Nk 1981; S. Freyne, «Jesus, der Pilger», Conc (D) 32 (1996), págs. 315-321.

Franz Sedlmeier

Pérgamo

(Hoy Bergama), ciudad del noroeste de Asia Menor, a unos 25 km de la costa. Ocupa una posición impresionante, en una cima rocosa de 333 m de altura. Conoció su época de máximo esplendor en los s. III/II a.C., bajo los atalidas, especialmente durante el gobierno de Eumenes II (197-159): construcción de una ciudad residencial de estilo helenista, centro de las ciencias y de las artes, con una magnífica biblioteca (200.000 códices, escritos en pieles de animales, en lugar de los tradicionales rollos de papiro, de donde se deriva el término *pergamino*) y escuela de escultura. También bajo la dominación romana conservó, junto con Éfeso, capital de la provincia de Asia, una posición destacada a causa, no en último término, del Asklepieon, meta de numerosas visitas (fue la ciudad natal de Galeno, que ejerció aquí sus actividades durante algún tiempo).

La tercera de las siete cartas del Apocalipsis está dirigida a Pérgamo (1,11; 2,11-17). El «trono de Satanás» (2,13) designa, de manera global, a Pérgamo como sede del poder romano y no se refiere especialmente al célebre altar de Zeus (hoy en el museo de Pérgamo de Berlín), ni tampoco al templo de Augusto y de Roma (culto imperial en la ciudad desde el 29 a.C.). La muerte violenta de Antipas (Ap 2,13) insinúa ya los primeros problemas para los cristianos bajo el emperador Domiciano.

◆ Bibliografía: KP 4, págs. 626-632 (E. Meyer). • R. Martin, *L'urbanisme dans la Grèce antique,* P 1974; E. Rohde, *Pergamon,* B 1982; C. Hemer, «The Letter of the Seven Churches of Asia», JSNT 11 (1986), págs. 78-105.

Winfried Elliger

Persia

1. En la historia de las religiones. 2. Etapas históricas. 3. Persia y el judaísmo.

1. En la historia de las religiones

La religión mejor documentada del espacio persa gira en torno a las doctrinas y los ritos proclamados por Zaratustra en las regiones iraníes orientales, hacia finales del

II milenio a.C. En su centro se sitúa un ↗ dualismo radical, al que Zaratustra añadió un componente ético. A través de Media (↗ medos), esta religión, conocida como zoroastrismo, llegó hacia el s. VIII a.C. al Irán occidental y fue, desde la época aqueménida hasta la conquista islámica, la religión dominante, pero en los s. VIII/X d.C. se convirtió en minoritaria frente al Islam. La denominación de las etapas más antiguas de la religión de Zaratustra (o la de sus seguidores en la Persia islámica) como parsismo es poco acertada.

No fue el zoroastrismo la única religión de Persia. Hubo, sobre todo en el suroeste, desde mediados del III milenio hasta mediados del I, en ↗ Elam, concepciones religiosas y ritos propios que, en la perspectiva de la fenomenología, se hallan cerca del universo religioso de Mesopotamia (meridional). En la cima del panteón figura con frecuencia el dios de la ciudad (p. ej., Inshushinak, «el señor de Susa»). También desempeñó una importante función la adoración de divinidades femeninas, que presidían determinados ámbitos de la fertilidad. En el culto sacrificial hay vestigios de sacrificios de animales. En lo que concierne a las relaciones entre el zoroastrismo y el Imperio aqueménida debe mencionarse el hecho de que hasta bien entrado el s. V a.C. fueron adorados dioses elamitas junto a los zoroástricos. No puede definirse con claridad hasta qué punto existieron en el noroeste, es decir, en Media, concepciones religiosas autónomas al lado del zoroastrismo. Es posible que se adorara al dios Mitra con características de un dios solar o de un dios creador. En estas mismas regiones noroccidentales aparecen algunos rasgos arcaicos de la religión de los kurdos yezidas que, en opinión de sus seguidores, es más antigua que la religión de Zaratustra.

◆ Bibliografía: H. Koch, «Götter und ihre Verehrung im achämenid. Persien», ZA 77 (1987), págs. 239-278; Ph. Kreyenbroek, *Yezidism,* Lewiston 1995; M. Hutter, *Religionen in der Umwelt des AT,* vol. 1, St 1996, págs. 186-246; L. Fried, *The Priest and the Great King: Temple-Palace Relations in the Persian Empire,* Winona Lake 2004.

2. Etapas históricas

A los elamitas, pueblo étnicamente autónomo que habitaba desde el III milenio a.C. en el suroeste de Persia, vinieron a sumarse tribus iranias que desde aproximadamente el 1100 a.C., emigraron desde Asia central a la altiplanicie de Irán. La primera federación política se produjo en el s. VIII, bajo los ↗ medos que, unidos a los ↗ caldeos, derrotaron el año 612 a.C. a los asirios (↗ Asiria).
a) Aqueménidas. A mediados del s. VI a.C. el aqueménida ↗ Ciro II puso fin al dominio de los medos y el año 539 conquistó Babilonia, lo que posibilitó el retorno a Jerusalén de algunos grupos de judíos desterrados. Bajo sus sucesores, Cambises, Darío y Jerjes, alcanzó el Imperio

persa su máxima expansión. En la segunda mitad del s. v a.C. se inició un periodo de decadencia –como consecuencia, y no en último lugar, de las derrotas en las guerras contra los griegos– que alcanzó su punto más profundo bajo Artajerjes II (404-357). Justamente durante esta etapa se registraron renovaciones religiosas en el zoroastrismo. La victoria de Alejandro Magno sobre Darío III (331) puso el punto final al dominio de los aqueménidas.

b) Los partos. Poco antes de mediados del s. III a.C. Arsaces se proclamó independiente en la región de la provincia de Partia, razón por la cual este periodo recibe la denominación de época parta (h. 250 a.C.-224 d.C.). El hundimiento del dominio de los ↗ seléucidas (190 a.C.) convirtió a Partia en un gran imperio a partir de Mitrídatres I. Desde el año 70 a.C. se agudizaron los conflictos con Roma, que se prolongaron hasta la época de los sasánidas.

c) Los sasánidas. El año 224, un señor local llamado Ardashiz derrotó al rey parto Artabán V. Sapor II (241-273), hijo de Ardashiz, favoreció el ↗ maniqueísmo, porque estimaba que el universalismo de esta religión podía ser utilizado como vínculo de cohesión de un imperio compuesto por muchos pueblos y muchas etnias diferentes. Pero sus sucesores acentuaron el zoroastrismo. Los largos reinados de los reyes sasánidas Sapor II y Cosroes I llevaron al imperio a su máxima expansión territorial y a su mayor florecimiento económico, aunque también se registraron turbulencias sociales (mazdeísmo).

◆ Bibliografía: P. Briant, «La Persie avant l'Empire. Un état de la question», IrAnt 19 (1984), págs. 71-118. K. Schippmann, *Grundzüge der parth. Geschichte,* Da 1980; E. Yarshater (dir.), *The Cambridge History of Iran,* vol. 3,C 1983; R. N. Frye, *The History of Ancien Iran,* M 1984; I. Gershevitch, *The Cambridge History of Iran,* vol. 2,C 1985; J. Wiesehöfer, *Das antike Persien von 550 vC. bis 650 nC.* Z 1994.

Manfred Hutter

3. Persia y el judaísmo

Con la conquista de ↗ Babilonia por ↗ Ciro el año 539 a.C, los judíos que vivían en Mesopotamia y Palestina se convertían en parte del Imperio persa. El año 525 a.C. la diáspora llegó hasta ↗ Elefantina. La lengua de comunicación internacional era el ↗ arameo imperial. Los contactos se mantuvieron también bajo los arsacidas y los sasánidas. Alusiones veterotestamentarias: Is 44,28; 45,1; Ez 27,10; 38,5; Ag; Zac 1-8; 2 Cró 36; Esd-Neh y 3 Esd; Est; Dn; 2 Mac 1,10-2,18. Se atribuye a disposiciones persas la construcción del templo y de las murallas de Jerusalén, la ley y el reino de Dios y se establece una sintonía con la ideología imperial aqueménida. El monoteísmo judío tiene cierta afinidad con la absolutización de Ahura Mazda en las inscripciones del Imperio aqueménida y con

la imagen de Dios zoroástrica, pero no ha sido influido por ellas. Las analogías que, en perspectiva histórico-religiosa, aparecen en relación con el zoroastrismo, el dualismo, la doctrina sobre las edades y los imperios del mundo, la angelología, el juicio universal y otros muchos ámbitos, transmitidas a través de intermediarios babilonios y helenistas, sólo entran en los escritos de la época helenista-romana (↗ apocalíptica, ↗ Qumrán).

◆ Bibliografía: TRE 26, págs. 211-217 (bibliografía) (R. G. Kratz). • ANRW II, 9/1, págs. 512-590 (A. Hultgård); *The Cambridge History of Judaism. I: Introduction. The Persian period,* C 1984; P. Frei y K. Koch, *Reichsidee und Reichorganization in Perserreich* (OBO 55), Fri [2]1996; R. Albertz y B. Becking (dirs.), *Yahwism after the Exile: Perspectives on Israelite Religion in the Persian Era,* Assen 2003; L. L. Grabbe, *A History of the Jews and Judaism in Second Temple Period,* vol. 1, *Yehud; A History of the Persian Province of Judah,* Lo-NY 2004; M. J. Boda, «'Terrifying the Horns': Persia and Babylon in Zecariah 1,7-6,15», CBQ 67 (2005), págs. 22-41; O. Lipschits y M. Oeming (dirs.), *Judah and the Judeans in the Persian Period,* Winona Lake 2006; O. Lipschits, G. N. Knoppers y R. Albertz (dirs.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B. C. E.,* Winona Lake 2007.

Reinhard Gregor Kratz

Peshitta

↗ Biblia, 8. Traducciones.

Piedad

a) El concepto abstracto *piedad* y el adjetivo «piadoso» son polisémicos. A partir del pietismo y del romanticismo, designa sobre todo un sentimiento religioso de entrega íntima a lo divino y numinoso, marcado por la veneración y la ↗ humildad. En la óptica bíblica, la piedad es la actitud interna básica del hombre frente a Yahveh (en el Antiguo Testamento) y frente al Padre de Jesucristo (en el Nuevo Testamento) y más en concreto la respuesta del hombre a la palabra y los hechos de Dios. Esta respuesta se articula en palabras (oraciones, salmos, relatos, sentencias sapienciales) y obras (↗ amor al prójimo, hospitalidad, ↗ misericordia, solidaridad). Se trata siempre de la totalidad de la conducta del creyente ante Yahveh como el Dios único, de modo que se da aquí una coincidencia entre la piedad judía y la cristiana en la definición de la actitud fundamental creyente del hombre ante Dios.

La esencia de la piedad judía no puede ser deducida ni de la crítica profética en el Antiguo Testamento ni de los pasajes polémicos del Nuevo Testamento (p. ej., Mt 6,1-18). Con su crítica del culto, los teólogos neotestamentarios se sitúan, al igual que Jesús (Mt 9,13; 12,7; 23,23; 1 Cor 11,17-34; Sant 1,26s.) ente-

ramente en la línea de la tradición profética de la crítica a las formas de piedad meramente externa (p. ej., Am 5,21ss.; Is 1,10ss.; Jr 6,19ss.; 31,31-34; Sal 40,7ss.; 50,7-15). En virtud del cambio histórico, aparece ahora una gran diversidad de conceptos y formas del cumplimiento práctico (cf. Storr).

b) El contenido de la piedad judía bíblica aparece descrito con varios conceptos, según el aspecto de la actitud fundamental ante Dios (teocéntrica, comunitaria, litúrgica, crítica frente al mundo y la religión) que se pretende expresar, quién habla, cuándo y a quién se dirige (mensaje profético, sacerdotal, sapiencial) y en qué horizonte (piedad legal, piedad cultual, piedad frente a la creación). Este «pluralismo religioso interno» obedece también a factores sociológicos (Albertz): existe la piedad específica de grupos más o menos grandes o pequeños, la piedad personal, la de la familia y la de la religión oficial en las instituciones religiosas del pueblo (Sión, el templo, las sinagogas); existe la piedad de Jesús y del grupo itinerante de discípulos y la de las comunidades sedentarias judeocristianas, paganocristianas o mixtas.

En los LXX y el Nuevo Testamento figuran diversas palabras con el significado de piedad. Así, el término θρησκεία designa el servicio litúrgico, la veneración cúltica de los ángeles, la adoración de los ídolos (Sab 14,18.27; Hch 26,5; Col 2,18; Sant 1,26s.), εὐσέβεια la reverencia, la religión; ὅσιος lo santo, lo puro, lo agradable a Dios. Con este adjetivo traducen los LXX el concepto hebreo חָסִיד *[ḥāsīd]*, «fiel», «leal», «piadoso» (THAT 1, págs. 618ss.). En 1 Mac 2,42; 7,13; 2 Mac 14,6 aparecen los asideos (Ἀσιδαῖοι, ↗ Asidismo), una orientación de personas piadosas de sensibilidad nacionalista. (Se discute si se les puede considerar antecesores de los fariseos.) Otros conceptos bíblicos que describen la actitud fundamental de la piedad marcada por la fe en Yahveh y en el Padre de Jesucristo son «fiel», «recto», «justo» que, al igual que el adjetivo «piadoso», expresan ideas referidas a Dios y al orden de la sociedad y del mundo puesto por él. La piedad implica aspectos teocéntricos y, en el Nuevo Testamento, cristológicos: de la comunidad, del culto, de la ética, en parte con estructuras de esperanza (escatológica o también apocalíptica; ↗ *Maranatha*).

c) En cuanto actitud fundamental creyente ante Dios, la piedad neotestamentaria coincide con la bíblica judía (Mussner, págs. 88-211; lo mismo puede decirse semánticamente respecto del modo de dirigirse a Dios como *Abbá*: Schelbert y NBL, 1, pág. 708). Pero comparado con el Antiguo Testamento, en el Nuevo Testamento pasan a un segundo plano las referencias cósmicas mundanas de la piedad (cf. Lohfink) – en el contexto de una reflexión cada vez más profunda sobre la cristología. En esta cristología se fundamenta la piedad neotestamentaria, aunque es

concebida como elemento de la fe en «un solo Dios» (Mc 10,18; 12,29; Hch 14,15; 17,23s.; 1 Tes 1,9s.; 1 Cor 8,4ss.; Rom 3,30; Sant 2,19; 4,12). Sin esta estructura teocéntrica básica, es inimaginable la mística de Cristo paulina.

La fe neotestamentaria en la apertura del Dios de Israel, el Único, en el Jesús histórico de Nazaret genera obviamente una disensión permanente entre la fe cristiana y la judía y su objeto es, por tanto, sólo la piedad cristiana. El mejor modo de describir la coordinación de teocentrismo y cristocentrismo es entenderla, según Pablo, de acuerdo con la expresión *per Christum in Deum* (para 1 Cor 3,23; 8,6; 2 Cor 5,19 y otros, es aquí fundamental Thüsing). Todo el Nuevo Testamento defiende, por consiguiente, la autoexposición de Dios en Jesucristo, es decir, que para los cristianos Jesucristo es parte absolutamente esencial de la piedad como actitud fundamental ante Dios, sin que esto modifique la estructura básica de la piedad.

d) La piedad como actitud creyente fundamental del hombre ante Dios necesita ser articulada en palabras (p. ej., en salmos de alabanza, de acción de gracias, de lamentación, en himnos, fórmulas del credo, narraciones, etcétera) y en acciones simbólicas (frente a los demás hombres y frente a la creación). Lo dicho es aplicable tanto a la piedad individual de personas concretas (que a veces puede elevarse –como en los profetas, Jesús y Pablo– hasta la visión y el éxtasis) como a la comunidad en su conjunto (liturgia). Las limosnas, la oración, el ayuno pueden ser signos de auténtica piedad, del mismo modo que las obras de caridad y de misericordia, o incluso las filacterias y los flecos de los mantos (cf. los excursos en Bill 4,1), aunque existe siempre el riesgo de ponerlo en práctica sólo en presencia de los hombres, costumbre que también los fariseos criticaban. En esta misma crítica se expresa la piedad auténtica (cf. por ejemplo Is 56,10; Os 4,1-10; Am 4,1-5,15). En Mt 22,36-39 se resume certeramente, con citas de Dt 6,5 y Lv 19, 18 (cf. también Miq 6,8) en qué consiste la verdadera piedad, aunque las máximas son poco concretas.

No es Pablo el primero que exige que la circuncisión de la carne de los judíos piadosos debe corresponderse con la circuncisión del corazón (Rom 2,29; cf. Dt 10,16; 30,6; Jr 4,4). De donde para los cristianos se sigue la consecuencia de que «en Cristo Jesús nada valen la circuncisión ni la no circuncisión» (Gál 5,6; 6,15; 1 Cor 7,19). De lo contrario, se verían obligados a observar toda la ley (Gál 5,3), lo que reduciría a escombros la «libertad frente a la ley» transmitida por Cristo.

La focalización cristológica de Pablo tiene su correspondencia en el mensaje básico de Jesús del acontecimiento dinámico de la *basileia* de Dios en sus actividades orales y no orales (cf. Merklein) y en su persona, todo ello confirmado en su resurrec-

ción. Estos componentes cristológicos son constitutivos permanentes de la piedad cristiana, punto en el que no son menos importantes los aspectos éticos orientados a la acción que los personales.

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 155-159; 5, págs. 488-492; 7, págs. 175-184; THAT 1, págs. 600-621; ThWAT 3, págs. 83-88; TRE 11, págs. 671-688; NBL 1, pág. 708. ▪ R. Albertz, *Persönliche Frömmigkeit und offizielle Religion. Religionsinterner Pluralismus in Israel und Babylon,* St 1978; A. J. Heschel, *Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und Symbolik,* Nk 1982; N. Lohfink, *Das Jüdische am Christentum. Die velorene Dimension,* Fr 1978; G. Schelbert, «Abba, Vater! Stand der Frage», FZPhTh 40 (1993), págs. 259-281.

Hubert Frankemölle

Piedras preciosas

Las piedras preciosas y semipreciosas desempeñaron en la antigüedad funciones cúlticas y mágicas a causa de las propiedades sobrenaturales que se les atribuían. En el Antiguo Testamento son mencionadas con frecuencia por ejemplo como ornato de los reyes (2 Sam 12,30; Ez 28,13) y de los sacerdotes (Éx 28 y 39, donde se habla de las 12 piedras preciosas del pectoral del sumo sacerdote), en el culto a Yahveh (Éx 31,2ss.; 1 Cró 29,2ss.; Zac 3,9) y a los ídolos. Las visiones de Dios (Ez 1,16ss.; 10,1ss.) recurren a las piedras preciosas para sus descripciones en imágenes. En general, las piedras preciosas son mencionadas con sentido positivo como equivalencia de lo valioso, lo puro, lo bello, de la piedad y la virtud. En el Nuevo Testamento se habla de ellas sobre todo en el Apocalipsis, aquí especialmente para la descripción de la Jerusalén celeste (Ap 21,18-21), pues son, en virtud de su brillo y su belleza, representación del mundo divino.

◆ Bibliografía: RDK 4, págs. 714-742 (H. Bethe); RAC 4, págs. 505-552 (A. Hermann); TRE 9, págs. 266-277 (O. Böcher, C. Meier); DEB, págs. 1122-23; RGA[2] 6, págs. 427-441 (H. Seemann y otros).

Rudolf Suntrup

Pilato

Poncio Pilato fue, en los años 26-36 (27-37) d.C., el quinto prefecto de la provincia romana de Judea. Los testimonios epigráficos, numismáticos y literarios transmiten información sobre su biografía, pero no sobre su personalidad. Procedente del linaje sámnico-romano de los Poncio, ostentó, en su condición de gobernador de la provincia imperial de Judea, el título de *praefectus* (ἔπαρχος), documentado en la llamada inscripción de Pilato, descubierta el año 1961 en ↗ Cesarea Marítima. Perteneció con seguridad al orden ecuestre (Dio Cassio, *Historia romana* 53, 15,3; cf. Suetonio Claudio, *De vita Caesarum,*

26; Estrabón, *Geographica* IV, 6,4; Plinio, *Naturalis historia* X, 134). Inició su carrera profesional en la nobleza ecuestre (*equestris nobilitas;* cf. Tácito, *Agricola* 4), como miembro del universo de los negocios de Roma o como liberto imperial (posible connotación del *cognomen* Pilato: persona distinguida con el *pileus,* especie de sombrero que llevaban los esclavos manumitidos). Si su cargo de prefecto fue, de acuerdo con la costumbre, resultado de una carrera militar y muestra de la benevolencia imperial, adquiere verosimilitud el título de «amigo del César» (Jn 19,12). Insinúan una estrecha vinculación con las instancias imperiales los diez años de permanencia en su cargo, ciertamente no inusual bajo Tiberio, pero sí notable, teniendo en cuenta que dependía del poder discrecional del emperador. El *Tiberieum* mencionado en la citada inscripción de Pilato, cuyo lugar y función deben situarse en el contexto de la entonces normal veneración imperial, y las acuñaciones de monedas de los años 29-31 con la copa de la libación y el cayado augural propagaban símbolos típicamente romanos. Provisto, en su condición de prefecto, de competencias en la administración de la provincia y en la defensa de los intereses imperiales, recaían sobre Pilato tareas en el ámbito de las infraestructuras, de las finanzas, de la jurisdicción y de la seguridad y el orden público. La habitual costumbre romana de confiar las provincias cuya seguridad estaba amenazada a un prefecto del orden ecuestre prohíbe, ya simplemente en virtud del título y de la situación, imaginarse a Pilato como un militar arrojado e insensible. Sus instrucciones en situaciones concretas –retirada de la insignia imperial con la imagen del emperador de Jerusalén (Josefo, bell. Iud. II, 169-174; cf. ant. XVIII, 55-59); las placas áureas en el palacio de Herodes en Jerusalén para venerar a Tiberio (Filón, Gai 299-306), el recurso al tesoro del templo para asegurar la provisión de agua de la capital (Josefo, bell. Iud. II, 175ss.; cf. ant. XVIII, 60ss.), el mantenimiento del orden público frente a los galileos (Lc 13,1) (¿?) o los samaritanos armados (Josefo, ant. XVIII, 85ss.), o contra Jesús de Nazaret como prendiente mesiánico político (Mc 15,26s. par.)– todo esto señala a Poncio Pilato, más allá de toda polémica o apologética, y teniendo en cuenta las presiones derivadas de la situación política, como un funcionario vigilante y como hombre capaz de tomar decisiones. El eco romano definitivamente positivo dice: *Sub Tiberio quies* (Tácito, *Annales* V, 9). Los testimonios cristianos y judíos ofrecen diferentes valoraciones sobre la persona y el gobierno de Pilato, desde los relatos de la pasión de los evangelistas, que le presentan bajo una luz más bien favorable, hasta la caracterización negativa de Flavio Josefo, que alcanza su culminación en Filón, para quien Pilato fue la encarnación de una desmesura caprichosa, corrupta, malévola y cruel.

◆ Bibliografía: J. P. Lémonon, *Pilate et le gouvernement de la Judée,* P 1981; K. S. Krieger, «Die Problematik chronolog. Rekonstruktion zur Amtzeit des Pilatus», BN 61 (1992), págs. 27-32; ídem, «Pontius Pilatus – ein Judenfeind? Zur Problematik einer P.-Biographie», BN 78 (1995), págs. 63-83; J. P. Lémonon, *Ponce Pilate,* Ivry-sur-Seine 2007.

Alois Stimpfle

Pinjás

(Hebreo פִּינְחָס *[pīnḥās],* nombre de origen egipcio *[p³-nḫśj],* «negro», «de piel oscura»).

a) Hijo de Eleazar y de una «hija de Putiel», nieto de ↗ Aarón (Éx 6,25; 1 Cró 5,30). A tenor de una tradición sacerdotal reciente, dio palpables muestras de celo ardiente por Yahveh, razón por la cual se le concedió un rango distinguido en el sacerdocio (Nm 25,7-13; 31,6; Jos 22,13ss.30ss.). Entre los regresados del exilio se menciona en puestos destacados a sus descendientes (Esd 8,2).

b) Hijo de Elí y hermano de Jofní (1 Sam 1,3), sacerdote en la tienda de ↗ Siló, que por su perversa conducta (1 Sam 2,12-17) fue castigado con la muerte (2 Sam 4,4-11).

c) Padre del sacerdote Eleazar (Esd 8,33).

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1473ss.; AncBD 5, págs. 346s. ◆ W. R. Farmer, «The Patriarch Phineas», AThR 34 (1952), págs. 26-30.

Peter Weimar

Pitom y Ramsés

En Éx 1,11 se presenta la opresión sufrida por los antepasados de Israel en Egipto a través de un relato que describe sus trabajos forzados en la construcción de las «ciudades granero» de Pitom y Ramsés que el contexto (Gn 46s.50; Éx 1-14; Nm 33,3.5) localiza en el delta oriental del Nilo. Las denominaciones bíblicas para señalar la zona donde se establecieron los israelitas («tierra de Gosen», Gn 47,6: Éx 9,26 y otros) y «región de Ramsés» (Gn 47,11) no están testificadas en documentos egipcios. El lugar de la residencia de las dinastías XIX y XX en el delta (hoy *Qantīr, Sama'ha, Chata'na*), creado por Setis I mediante la inclusión del terreno de la antigua capital de los hicsos, Avaris (hoy *tell el-Daba'a*), y magníficamente ampliado por Ramsés II (1279-1213 a.C.), que cambió su nombre por el de «Casa de Ramsés, amado de Amón» (egipcio: *Pr-R'ms-sw mrj-Jmn*), no fue bien conocido en épocas posteriores porque, tras el enarenamiento del brazo oriental del Nilo (Pelusium) y del puerto, las estatuas y numerosos bloques de piedra fueron transportados a Tanis (hoy San el-Hagar, cf. Sal 78,12.43) y Bubastis (hoy *tell* Basta), capitales de las Dinastías XXI y XXII (hacia 1075-945 y 945-715) y otros lugares. Pitom (egipcio *Pr-Jtm,* «Casa del dios Atum») se hallaba en el lugar del actual *tell el Masḫūṭa,* en *wadi Ṭimilāt.* Los restos de las construcciones más antiguas en este *tell*

se remontan al s. VII a.C. Es posible que la ciudad fuera construida y fortificada, como punto de almacenamiento, en el curso de los trabajos del canal entre el Nilo y el mar Rojo, bajo Necó. Según los geógrafos helenistas, allí se hallaba precisamente la capital del octavo distrito del Bajo Egipto, Πάτουμος o Ἡρώων πόλις. La antigua tradición de «sacar de la casa de la esclavitud» ha sido, por tanto, explicada en términos geográficos en Éx 1,11 recurriendo a topónimos conocidos en las épocas del exilio y posteriores. Los LXX llevan más adelante la localización del texto hebreo señalando que Pitom y Ramsés eran ciudades «fortificadas» y añadiendo la precisión «y On, es decir, Heliópolis».

◆ Bibliografía: LÄ 4, págs. 1054-1058 (D. B. Redford); 5, págs. 128-146 (M. Bietak). W. Helck, «Tkw' und die Ramsesstadt», VT 15 (1965), págs. 35-48; E. P. Uphill, «Pithom and Ramses. Their location and significace», JNES 27 (1969), págs. 291-316; 28 (1969), págs. 15-39; M. Bietak, «Die Hauptstadt der Hyksos und die Ramsesstadt», *Antike Welt* 6 (1975), págs. 28-43; H. Engel, *Die Vorfahren Israels in Ägypten* (FTS 27), F 1979.

Helmut Engel

Plagas de Egipto

Las plagas, o más exactamente las «señales y prodigios» (Éx 7,3) de Egipto (conversión del agua del Nilo en sangre, ranas, moscas, mosquitos, peste del ganado, úlceras, granizo, langostas, tinieblas, muerte de los primogénitos) se presentan, dentro de la composición del libro del Éxodo, como un complejo narrativo cerrado y coherente (Éx 6,28-11,10), caracterizado por una esmerada estructuración. Dentro del ensamblado de la composición de las narraciones del Éxodo, la afirmación de que, a través de las plagas, se llegó al reconocimiento de la acción poderosa e incomparable de Yahveh, que se prolonga en la ulterior retransmisión de sus prodigios (Éx 9,16 y 10,2; cf. también Sal 78,43ss. y 105,27ss.) tiene un acento condicionado por el tema. A pesar del carácter cerrado de la composición, el ciclo de las plagas es una magnitud que ha ido evolucionando en el curso de la tradición histórica, en la que, a partir de ciertas peculiaridades formales y conceptuales, pueden distinguirse básicamente dos versiones narrativas independientes entre sí: (P [7,8-13.19-22*; 8,1-3.11-15*; 9,8-12?] y J). Se discute, entre otros puntos, la unidad del hilo narrativo de J, la participación de una tercera versión (E) y el alcance de las reelaboraciones redaccionales (JE; Dt; R^P). Aunque no es necesario admitir una originaria conexión con la ↗ *passah*, en el caso de las plagas de Egipto se trata de un elemento interpretativo que acentúa la atmósfera sobrenatural de la totalidad del evento del éxodo y ha tenido posterior resonancia en la revelación.

◆ **Bibliografía:** J. L. SKA, «Les plaies d'Égypte dans le récit sacerdotal», BIB 60 (1979), págs. 23-35; S. Ö STEINGRIMSON, *Vom Zeichen zur Geschichte* (CB 14), Lund 1979; F. KOHATA, *Jahwist und Priesterschrift in Ex 3-14,* (BZAW 166), B 1986, págs. 93-259; L. SCHMIDT, *Beobachtungen zu der Plagen-Erzählung in Ex VII 14-XI 10* (Studia Biblica 4), Le 1990; W. A. FORD, *God, Pharaoh, and Moses: Explaining the Lord's Actions in the Exodus Plagues Narrative,* Milton Keynes 2006.

Peter Weimar

PLÉROMA

a) El campo semántico del sustantivo πλήρωμα abarca desde un uso lingüístico normal: plenitud, abundancia, cumplimiento, pasando por su utilización como término técnico teológico y cristológico en Col y Ef, hasta una nebulosa idea básica gnóstico-mítica.

b) En Mc 2,21 par. señala el remiendo de un paño, en Mc 6,43 par. (cf. 8,20) las canastas llenas a rebosar, en Rom 11,12.25 el gran número de gentiles, en Gál 4,4 (cf. Ef 1,10) la plenitud de los tiempos, en Rom 15,29 la bendición plena y en Rom 13,10 –con referencia al amor– el cumplimiento pleno de la ley y la plenitud (cf. Jn 1,16) de Dios.

c) La exégesis moderna ha relativizado las imágenes religioso-histórico-míticas con tendencias cósmico-soteriológicas de las cartas deuteropaulinas. No puede afirmarse con seguridad una derivación a partir de la gnosis valentiniana y/o de la literatura hermética. La fuente teológica más plausible parece manar de las especulaciones paulinas sobre la creación y la redención (cf. 1 Cor 8,6). Los acentos terminológicos específicos de Col y Ef dan a conocer un avance de la cristología. Col 1,19 no es inequívoco, debido a su imprecisión. El concepto *guía de pléroma* puede referirse a la esencia de Dios, a la plenitud de la gracia y a la plenitud absoluta del ser. Lo más adecuado es asignar al término un sentido complexivo. Col 2,9 parece ampliar la concepción cristológica predominante del *pléroma* mediante el adjetivo σωματικῶς (corpóreo), abriéndolo así a las experiencias de la Iglesia. Ef da al concepto, en 1,23, un sentido eclesiológico. Ef 3,19 ha establecido una conexión entre la idea de la plenitud de Dios y las reflexiones acerca del amor de Cristo. Ef 4,13 describe, en el contexto del hombre perfecto, a través de la imagen de la edad madura de la plenitud de Cristo, el crecimiento interno y externo de la comunidad hacia Cristo exaltado. Col y Ef se sirven, en versión cristológica, de un concepto impreciso del lenguaje cotidiano y lo valoran en sentido cósmico-eclesiológico, pero sin encubrir por ello las estructuras personales de la redención.

◆ **Bibliografía:** THWNT 6, págs. 207-304 (G. DELLING); DBS 8, págs. 18-40 (A. FEUILLET); EWNT 3, págs. 262ss. (H. HÜBNER); P. BE-

NOIT, *Leib, Haupt und Pleroma in den Gefangenschaftsbriefen: Exegese und Theologie,* D 1965, págs. 246-279; J. ERNST, *Pleroma und Pleroma Christi,* Rb 1970; I. DE LA POTTERIE, «Le Christ, Plérôme de l'Église (Eph 1,22-23)», BIB 58 (1977), págs. 500-524.

Josef Ernst

POBRES, AYUDA A LOS

La ayuda a los pobres consiste en un donativo en casos concretos. Para la literatura sapiencial la situación de pobreza es responsabilidad personal de quien la padece (Prov 10,4 y otros; versión diferente en 19,1.22; 28,6), pero aun así se alaba la compasión para con los necesitados (19,17). La crítica social profética flagela la conducta de los ricos frente a los pobres (Am 2,6ss. y otros). Se presenta a Dios como su amparador (Sal 22; 146,7ss. y otros). La *torá* prohíbe el cobro de intereses (Lv 25,35ss.), pone limitaciones a la toma de prendas (Éx 22,24ss. y otros) y estipula la condonación de las deudas en el ↗ año sabático (Éx 23,10s. y otros), la devolución de las propiedades en el «año jubilar» (Lv 25,10), el destino, cada tres años, del ↗ diezmo para los pobres (Dt 14,28s.), la renuncia cada siete años a reclamaciones (Dt 15,1-6) y la concesión de ayuda bajo la forma de créditos (15,7-11). Tuvo importancia, en este punto, la piedad de los pobres en el judaísmo temprano (Sal 37,14-20), con los que enlazan Jesús y los primeros cristianos. El mensaje de Jesús libera de las ataduras de la riqueza (Mt 6,24-33; Mc 10,28-31; Lc 9,3 y otros), para entregarse a obras de caridad. La ↗ misericordia se convierte en la vara de medir en el juicio (Mt 25,31-46). La comunidad primitiva conoce un servicio diario de comidas para los pobres (Hch 6,1-4) y la comunidad voluntaria de bienes (Hch 2,44s.; 4,32-37). Pablo organiza ↗ colectas para los pobres de Jerusalén (Gál 2,10; Rom 15,26; 2 Cor 8,9: cf. Rom 12,8.13). En las deuteropaulinas aparece ya institucionalizada la asistencia a las viudas (1 Tim 5,16). Las «obras» a que alude Sant 2,15-26 (cf. 1,27) consisten en ayudas a los pobres.

◆ **Bibliografía:** TRE 4, págs. 10-21; NBLEX 1, pág. 170.

Heinz Giesen

POBREZA

a) En sentido estricto, la pobreza es el fenómeno social de una situación en la que se cuenta con reducidas posibilidades existenciales como consecuencia de la falta de recursos materiales. Por consiguiente, la pobreza no es en sí misma un tema específicamente religioso. Pero como quiera que en Israel la pobreza implicaba menoscabo de la libertad y de los derechos, así como aislamiento (Prov 19,7), pronto adquirió significación religiosa y teológica. Dadas las múltiples formas bajo las que se

presenta la pobreza, también es muy variada y matizada la terminología: אֶבְיוֹן *['æbjōn]* es el deudor oprimido (sobre todo en los salmos); דַּל *[dal]* el pequeño campesino demacrado (Sab y Am); חָסֵר *[ḥāser]* el que padece necesidad (Sab y literatura deuteronómica); עָנָו/עָנִי *['ānaw/'ānī]* el pobre, el miserable agobiado bajo el peso de las deudas (el derecho y los profetas); רָשׁ *[rāš]* el pequeño, el insignificante (sobre todo en Prov.). Junto a la amplia sinonimia y la común cercanía al campo lingüístico de la opresión, los términos muestran su valencia propia, una insinuación de los múltiples matices de la pobreza en Israel.

La estructura familiar del Israel de la primera hora no conocía, de ordinario, los pobres individuales. Sólo los cambios en el sistema social (destrucción de la familia extensa a consecuencia del proceso de formación del Estado, crecimiento constante de la población urbana, aceptación del régimen feudal cananeo, latifundismo, transición del sistema de trueque a la economía monetaria) debilitaron los lazos familiares y generaron desigualdades individuales, es decir, la pobreza, que luego ya no se pudo compensar con medidas equilibradoras intrafamiliares o en el marco de los clanes. Con diferentes condicionamientos (derecho económico y derecho familiar) aparecieron los pequeños campesinos, los jornaleros, los esclavos, las viudas y los huérfanos, los extranjeros y las personas carentes de derechos, como grupos marginados de la población que, en determinadas circunstancias, podían forjar vínculos de mutua solidaridad (Jue 9,4; 1 Sam 22,2; 25,10). Ya que por razones fundadas en la teología de la creación (una misma participación de todos en todos los bienes creados) nunca podría entenderse la pobreza como un ideal, la evaluación de la pobreza y la protección de los pobres fue, a lo largo de todos los tiempos, uno de los temas recurrentes de la literatura jurídica, sapiencial y política del Antiguo Testamento.

Ya en épocas relativamente tempranas se arbitraron mecanismos de compensación. La tentativa más antigua fue la introducción de los barbechos sociales (Éx 23,11). Aquí tiene su punto de arranque el antiguo derecho israelita de los pobres, que alcanza un amplio desarrollo en Dt 15 (con el bosquejo de un mundo sin pobreza: Dt 4,11, Lohfink), en el código sacerdotal y en el ideal postexílico de la restitución de la parte de la herencia de la tierra el año jubilar (Lv 25; participación en la heredad de la tierra como señal de pertenencia al pueblo de Dios). Son también elementos básicos del derecho de los pobres la defensa jurídica en los juicios (Éx 23,1-8), la protección frente a la explotación (Lv 19,11-18), la prohibición del cobro de intereses (Éx 22,24), las limitaciones al derecho de embargo (Lv 25,35-38) y las normas sobre el ↗ año sabático (Éx 23,10s.) y el ↗ año jubilar (Dt 15,1-18; Lv 25,8-34.39-54).

Tras la formación del Estado, recaen sobre el rey los deberes de asistencia a los pobres (Sal 72; cf. 2 Sam 12). Se democratiza este deber con la alusión al pasado de los israelitas como esclavos en Egipto (Éx 22,20ss.; Dt 10,19; 14,29; 16,11.14; 24,17ss.). Los cuidados en favor de los pobres se valoran como la ↗ justicia por excelencia (Sal 112,5-9). Durante la monarquía se abrió paso una creciente polarización social de la población, hasta el punto de que, en el momento de la conquista de los babilonios, cerca del 90 % de los judíos vivían en niveles de pobreza (2 Re 24,14ss.; Jr 52,28ss.). En la teocracia postexílica, con su dramático aumento de la pobreza como consecuencia de la política fiscal persa, el cuidado de los pobres era esencialmente función de Yahveh (Sal 10,17; 14,6; 22,25ss.; 68,6; Dt 10,17ss.; Lam 5,1ss.; Job 5,15) y, al final, tarea del Mesías (Is 11,1-5). La catastrófica expansión universal de la pobreza en la época tardía (Neh 5; Job 24) desembocó posiblemente en una formación de clases sociales (Kippenberg), de suerte que la precedente tematización teológica de los grupos marginales pasó a ocupar el centro de la teología. Una confluencia de la tradición de ↗ Amós (Am 2,6), de la conciencia de elección y de las concretas e ineludibles experiencias de la pobreza de toda la comunidad, llevó, mediante la inversión del esquema tradicional acción-resultado, a una transmutación de los valores: los pobres –ahora entendidos como los humillados frente a los ricos altivos (Sal 37) – pasan a ser los justos y los poderosos (cf. Is 26,6; 49,13; Sal 18,28; 70,6; 86,1s.), su miserable situación es preparación para la salvación (Is 41,17; Sal 22,25), la comunidad pobre es el resto santo (Zac 8). Esta valoración ética alcanza una gran significación en la literatura apocalíptica (Henet 94-96) y es asumida también en el Nuevo Testamento.

La literatura sapiencial no ofrece una valoración unitaria de la pobreza. Pobreza y riqueza forman parte del orden de la creación (Prov 22,2; 29,13; Si 11,14; cf. Dt 15,11), de modo que de ordinario no se plantea el problema de sus raíces. Para los profetas, la pobreza es el resultado de transformaciones sociales y de acontecimientos injustos en la sociedad. Su crítica social en contra se produce a través del recurso al antiguo *ethos* tribal de solidaridad (Fleischer, pág. 321). La condensación de la terminología sobre la pobreza ha llevado, especialmente en los salmos, al cultivo de una «literatura de los pobres» que se remontaba a un «partido de los pobres» (↗ *anawim*; J. Olshausen, 1853). Se advierte claramente que la terminología de la pobreza implica, sobre todo en los salmos, una «reclamación jurídica ante Yahveh» (Kraus). La repercusión retardada de estos salmos en la comunidad de ↗ Qumrán y en la literatura rabínica sugiere una piedad de la pobreza de un grupo específico (Lohfink,

Michel, Maier: «Aplicación del tipo del pobre al colectivo elegido»).

b) La valoración de los pobres aceptada en la etapa paleotestamentaria tardía, especialmente bajo la influencia de la ↗ apocalíptica, como hombres piadosos necesitados de protección, determinó la concepción de la pobreza de la comunidad de Qumrán que remodeló ampliamente los predicados de humillación tomados de los salmos y se los aplicó a sí misma. Qumrán se entendía como «comunidad de los pobres» (4QpPs 37,2,10) que, en la renuncia a las riquezas y en la economía comunitaria (por razones de pureza), buscaba un ideal de pobreza orientado a una restitución de la posesión de la tierra al fin de los tiempos (Maier, T 2, págs. 83-87).

c) Las sentencias del Nuevo Testamento se apoyan en amplia medida en el Antiguo Testamento. Jesús dirige su mensaje a los pobres (πτωχοί; Lc 7,22; cf. Is 61,1s.). Los declara bienaventurados (Mt 5,3) y se proclama como su señor y su protector. Cuando en Lc 6,20 se aplica esta misma bienaventuranza a la comunidad de los discípulos, ésta se convierte en «colectivo de elección» (Maier) al que se le adjudica la «tipología del pobre» veterotestamentaria (cf. la autodenominación de la primitiva comunidad de Jerusalén: Rom 15,26; Gál 2,10). Los «pobres en espíritu» del Sermón del monte (Mt 5,3, cf. 1QH 14,3; 1QM 14,7; Is 61,1; 66,2) no implican una espiritualización de la terminología sobre la pobreza, sino que marcan distancias respecto de una pobreza entendida de una manera exclusivamente material y se remiten de este modo a aquellos pobres que ponen su esperanza sólo en Dios.

Las tentativas de algunos miembros concretos de las comunidades (comunidad de bienes en la ↗ comunidad primitiva de Jerusalén, Hch 4,32ss.) o de comunidades enteras (cf. las colectas de Pablo, Hch 11,27ss.) por equilibrar las carencias de los pobres no deben inducir a engaño sobre el hecho de que el Nuevo Testamento no esboza ningún tipo de remodelación del orden social. El cuidado por los pobres (↗ limosna) es sin duda uno de los elementos básicos de la actividad cristiana (Mt 25,35-40; 26,9; Mc 14,5; Jn 12,5), pero no puede ser entendido como un proyecto de alcance universal. De hecho, se habla pocas veces de la pobreza y ello casi siempre en conexión con una llamada de advertencia frente a los peligros de la ↗ riqueza (para una conducta correcta cf. Zaqueo en Lc 19,8). Por un lado, la riqueza es un obstáculo para el seguimiento de Cristo pero, por otro lado, la pobreza no es garantía de que el seguimiento se produzca. La exhortación a dar todas las posesiones a los pobres no tiene carácter de exclusividad, sino que es un paradigma para expresar la radicalidad del seguimiento de Cristo (Mc 10,21; Lc 18,22). La inversión –ya conocida por la apocalíptica– según la cual los verdaderamente ricos son los pobres se halla, con mucha probabilidad, al

fondo de Sant 2,2s.5 (cf. también la antítesis de 2 Cor 6,10; 8,9).

◆ Bibliografía: A. GELIN, *Los pobres de Yavé,* Ba 1970; M. SCHWANTES, *Das Recht der Armen,* Fr 1977; W. STEGEMANN, *Das Evangelium und die Armen,* M 1981; H. G. KIPPENBERG, *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa,* Go ²1982; W. THIEL, *Die soziale Entwicklung Israels in vorstaatl. Zeit,* Nk-Vluyn ²1985; J. M. LIANO, «Los pobres en el Antiguo Testamento», EstB (1966), págs. 117-167; H. M. NÚÑEZ «'Ani, ptöchos, pobre», EstB 25 (1966), págs. 193-205; N. LOHFINK, «Von der 'Anawim-Partei' zur 'Kirche der Armen'», BIB 67 (1986), págs. 153-175; ÍDEM, *Die Option for the Poor,* Berkeley 1987; ÍDEM, «Das dtn. Gesetz in der Endgestalt – Entwurf einer Gesellschaft ohne marginale Gruppen», BN 51 (1990), págs. 25-40; THWAT 1, págs. 28-43 (G.-J. BOTTERWECK), 2, págs. 222-244; 3, págs, 88s. (H.-J. FABRY); 6, págs. 247-270 (E. GERSTENSBERGER); THWNT 6, págs. 37-40 (F. HAUCK, E. BAMMEL); EWNT 3, págs. 466-472 (H. MERKLEIN); TRE 4, págs. 69-85 (H. WISSMANN y otros); NLEX 1, págs. 171-174 (W. y L. SCHOTTROFF); F. LAURENT, *Les biens pour rien en Qohélet 5,9-6,6 ou la traversée d'un contrastre,* BZAW 323, B-NY 2002; L. J. HOPPE, *There Shall Be No Poor among You: Poverty in the Bibel,* Nashville 2004; T. J. SANDOVAL, *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs,* Le-Boston 2006.

Heinz-Josef Fabry

POESÍA HEBREA

Este género literario estuvo básicamente al servicio de la liturgia y la edificación. Las manifestaciones líricas de autores individuales no aparecen hasta la Edad Media.

En el *judaísmo temprano* (hasta el 70 d.C.) las composiciones poéticas se atenían fundamentalmente a las técnicas y estructuras conocidas por la Biblia: *parallelismus membrorum* de unidades de sentido de aproximadamente la misma extensión, construcciones quiásticas, a veces acrósticos alfabéticos y división en estrofas. El material más abundante en lengua original es el conservado en los escritos de Qumrán (B. Nitzán), con toda la amplitud de los géneros, desde poesía sapiencial hasta secciones hímnicas, configurados de diversa manera según que fueran empleados para usos litúrgicos o para fines literarios (↗ Qumrán). El más conocido de todos ellos es el *Rollo de los himnos* (1QH), aunque también los fragmentos de 4Q señalan tradiciones mucho más amplias. Junto al material poético de los escritos deuterocanónicos y los llamados «pseudoepigráficos del Antiguo Testamento» (especialmente los Salmos de Salomón), existe una considerable cantidad de textos cuya finalidad apenas se puede fijar, debido sobre todo a que a menudo se trata de duplicidad de utilizaciones y de reelaboraciones. Así por ejemplo, el libro de ↗ Baruc contiene numerosos elementos de la liturgia de los días de ayuno con configuración literaria.

◆ Bibliografía: S. HOLM-NIELSEN, «Religiöse Poesie des Spätjudentums», ANRW II, 19/1, págs. 152-186; L. ALONSO-SCHÖKEL, *Estudios de poética hebrea,* Ba 1963; J. MAIER, *Geschichte der jüdischen Religion,* Fr 1992, págs. 108-125, 231-243, 509-512 (bibliografía); B. NITZAN, *Qumran Prayer and Religious Poetry,* Le 1994.

Johann Maier

POLIGAMIA

Entendida como forma del ↗ matrimonio en la que un hombre puede tener varias mujeres a la vez (poliginia) o una mujer varios hombres (poliandria), la poligamia no aparece testificada en la Biblia. Sólo se conocen dos situaciones de poligamia: *a)* la poligamia sucesiva en caso de divorcio (sólo en el Antiguo Testamento) o de muerte de uno de uno de los consortes y *b)* la poligamia simultánea que permite –sólo al varón– estar casado con varias mujeres (esposas legítimas). En la actualidad se discute si la poliginia era una forma de matrimonio accesible a todos los ciudadanos, al igual que la monogamia, o se trataba de casos excepcionales vinculados a unos determinados supuestos (esterilidad o enfermedad de la mujer). No existen textos jurídicos que informen sobre la poliginia. Tan sólo el derecho matrimonial de Dt 21,15ss. protege al primogénito de un hombre en matrimonios poligínicos. El matrimonio monógamo parece haber sido de facto la forma matrimonial habitual. No obstante, en numerosos textos veterotestamentarios parece darse por supuesta la posibilidad de la poliginia, sin hacer valoraciones éticas. En el Nuevo Testamento no aparece la poliginia como tema, a diferencia del divorcio. No se sabe con certeza si, en el caso de las concubinas, se trataba de matrimonios con validez jurídica, de modo que pueda hablarse de poliginia. Son igualmente imprecisas las valoraciones de las relaciones sexuales conyugales de un hombre libre con una esclava (p. ej., de Zilpá y Bilhá con ↗ Jacob, Gn 30,3ss.) o con la viuda del hermano fallecido, en cumplimiento de la ley del ↗ levirato (Dt 25,5ss.). Los datos de los textos narrativos muestran una limitación de la poliginia a Gn, que describe las relaciones de parentesco entre los pueblos a través de (varios) matrimonios y a hombres investidos de funciones dirigentes: viven en situación de poliginia ↗ Abrahán (con ↗ Sara y ↗ Agar según P, Gn 16,3), ↗ Jacob (con ↗ Lía y ↗ Raquel, Gn 29,27) y ↗ Esaú (con tres mujeres, Gn 26,34; 36,1ss.) También figura Lamec (Gn 4,19ss.). En sintonía con los relatos patriarcales, Elcaná vivía en matrimonio bígamo con Peniná y con ↗ Ana (1 Sam 1,2ss.). En las genealogías del Gn están documentados matrimonios bígamos con concubinas (22,20ss.; 36,11s.). Se habla de matrimonios con muchas esposas legítimas y concubinas, que se aproximan a la formación de un ha-

rén, en las dinastías reales judías de la casa de ↗ David (1 Sam 25,42ss.; 2 Sam 3,2ss.; 5,13; 16,21s.) y proverbialmente de ↗ Salomón (1 Re 11,1ss.; cf. Qo 2,8; Cant 6,8), de Roboán y sus hijos (2 Cró 11,8ss.), así como de ↗ Gedeón (Jue 8,30). En Est 2,12ss. se describe la conducta degradada del harén en el caso de una dinastía extranjera (Artajerjes tenía incontables mujeres, una distinta para cada noche). Cuando el Antiguo Testamento polemiza contra la poligamia, generalmente centra la mirada en la pluralidad de mujeres «extranjeras» (1 Re 11,1ss., Neh 13,26; Dt 17,17). Era también posible, por supuesto, introducir en los contratos matrimoniales una cláusula que prohibía al hombre contraer ulteriores matrimonios (cf. Gn 31,50). En lenguaje metafórico, se puede describir a Dios como viviendo un matrimonio bígamo con Israel y con Judá (Jr 3; Ez 23).

◆ Bibliografía: AncBD 4, pág. 565 (V. P. Hamilton); H. F. Richter, *Geschlechlichkeit, Ehe und Familie im AT und seiner Umwelt,* F 1978; A. Tosato, *Il matrimonio israelitico* (AnBib 100), R 1982; G. P. Hugenberger, *Marriage as Covenant* (VT. S 52), Le 1994.

Irmtraud Fischer

Políglotas

Este vocablo, de origen griego, se utiliza como término técnico para referirse a las ediciones de la Biblia que, además del texto original hebreo, ofrecen al menos tres traducciones, distribuidas en columnas sinópticas (↗ Biblia, Traducciones de la). Existen cuatro políglotas antiguas de gran formato.

a) La *Complutensis* (6 vols.), impresa en 1514-1517, a expensas del cardenal F. Jiménez de Cisneros, en Alcalá de Henares (la *Complutum romana*), vio la luz pública en 1520. Los vols. 1-4 contienen los prólogos, el Antiguo Testamento hebreo (sin acentos ni masora) de los manuscritos babilónicos españoles, los LXX (con traducción latina interlinear) el Tárgum Onkelos a la *torá* con versión latina y la Vulgata. El tomo 5 ofrece el texto griego del Nuevo Testamento y la Vulgata y el tomo 6 un léxico hebreo-arameo de A. de Zamora y una gramática hebrea. Su texto griego del Nuevo Testamento supera en calidad al de Erasmo.

b) La *Políglota de Amberes,* editada por encargo de Felipe II (y por eso llamada *Biblia regia*), bajo la dirección de Arias Montano, en la imprenta de Plantin (Biblia «plantiniana»), en 8 vols. Impresa en Amberes, en 1569-1572. Los vols. 1-4 (basados en la *Complutense*), contienen el Antiguo Testamento hebreo (con acentos y vocales, sin masora); los LXX; la Vulgata, el Tárgum de Jonatán y el de Onkelos (con traducción latina); el vol. 5, el Nuevo Testamento (griego, siriaco y Vulgata). Los vols. 6-7 presentan diccionarios sirio-arameos, la gramática

siria y la hebrea y un tratado arqueológico. En el vol. 8 se dan los textos originales del Antiguo y del Nuevo Testamento con traducción latina interlineal (y sin los escritos deuterocanónicos).

c) La *Biblia parisina* fue impresa en 1629-1645, en 9 tomos, por cuenta del abogado del Parlamento Guy-Michel Le Jay (Jajus), bajo la dirección de J. Morinus, con la colaboración de los eruditos Gabriel Sionita, Johannes Hersonita y Phillippe Aquinas. Los vols. 1-4 son reimpresión de la políglota de Amberes. Los vols. 5-6 contienen el Nuevo Testamento (griego, latín, siriaco y árabe). Los vols. 7-9 reproducen por vez primera la *torá* y el Tárgum samaritanos, todo el Antiguo Testamento siriaco *(peshitta)* y el Antiguo Testamento árabe con traducción latina.

d) La políglota más valiosa desde el punto de vista de la crítica textual es la *Londinense,* llevada a cabo por Bryan Walton y otros colaboradores, en 6 vols. (1653-1657). Los vols. 1-3 contienen el Antiguo Testamento (hebreo, *torá* samaritana, Tárgum samaritano, LXX según la Sixto-Clementina de 1628; la Vulgata en la *Editio Clementina* de 1592; la *peshitta,* versión árabe, tárgumes; los fragmentos de la *Vetus latina* recopilados por Flaminio Novilio; el Pentateuco persa de una políglota de Constantinopla del año 1546 y la versión etíope de Sal y Cant con traducción latina. En el vol. 4 se encuentran los escritos deuterocanónicos. El vol. 5 está dedicado al Nuevo Testamento (griego, Vulgata, sirio, etíope, árabe y persa [sólo los evangelios] con traducción latina). El vol. 6 contiene aparato textual crítico, *Variae lectiones* y un *Lexikon Heptaglotton* (hebreo, arameo, siríaco, samaritano, etíope, árabe y persa), realizado por el orientalista Edmund Castellus, que tuvo numerosas reimpresiones.

Estas cuatro Políglotas contienen numerosas primeras impresiones de antiguas tradiciones de la Biblia según manuscritos antiguos. Todas ellas han sido ampliamente superadas por las ediciones críticas modernas (↗ Biblia, ediciones de la).

◆ Bibliografía: TRE 27, págs. 22-25. • A. SÁENZ-BADILLOS, *La filología bíblica en los helenistas de Alcalá,* Estella 1990; A. SCHENKER, «Der alt. Text in den vier grossen Polyglottbibeln nach dem heutigen Stand des Forschung», THR 90 (1994), págs. 178-188 (con identificación de los mss. utilizados); E. TOV, *Der Text der hebr. Bibel, Handbuch der Textkritik,* St-B-Co 1997.

Andreas Angerstorfer

POLITEÍSMO

En la ciencia de las religiones se entiende por *politeísmo* la modalidad religiosa en la que se concibe y se admite la existencia de múltiples divinidades. En su diversidad histórica, las religiones politeístas aparecen a menudo bajo formas mixtas o de transición, con rasgos diversamente

marcados, en parte polidemonistas y en parte monistas, monoteístas o panteístas. No pocas veces es problemático marcar claras delimitaciones, por ejemplo en los casos de orientación o dedicación exclusiva a una sola divinidad, pero de la que no se sigue la negación de la existencia de otros dioses (↗ monolatría; ↗ henoteísmo).

Ya antes de la aparición de la moderna investigación sobre las religiones habían sido objeto de estudio las concepciones sobre la divinidad de la inabarcable multiplicidad de las religiones politeístas, sin que la elaboración de tipologías de divinidades y otras parecidas esquematizaciones hubieran conseguido penetrar hasta la realidad última y genuina de estos universos de creencias en sus tan sumamente diferentes interconexiones histórico-religiosas. Se considera rasgo más o menos característico del politeísmo la distribución de la eficacia divina entre algunas o muchas divinidades que, imaginadas como personas, veneradas en el culto e invocadas como dioses o diosas bajo múltiples nombres, mantienen una relación de intercambio con sus adoradores. Estas divinidades, benéficas o maléficas, personifican, junto a otros poderes cósmicos y otras fuerzas de la naturaleza, las situaciones y las realidades sociales y abstractas y, adornadas con cualidades y atributos específicos, se presentan preferentemente bajo formas antropomorfas o zoomorfas. Existen además, en numerosas tradiciones –a veces también a modo de especulaciones filosóficas y o teológicas–, concepciones que hablan de un dios creador situado en un lejano Más Allá cuyo carácter trascendental y cuyas relaciones con los múltiples dioses son difícilmente compatibles con los sistemas politeístas. Las representaciones de los dioses y las diosas concretos, sus relaciones mutuas y la articulación y clasificación de su totalidad, por ejemplo en un panteón ordenado y organizado según criterios jerárquicos genealógicos o numéricos, deben ser contempladas en correlación con las pertinentes situaciones o circunstancias económicas, socioculturales y políticas de una comunidad religiosa. Estas mismas o parecidas interconexiones deben tenerse también en cuenta en los cambios de dioses y diosas concretos o de grupos de divinidades introducidos en virtud de procesos de mezcla o de otras parecidas transformaciones, sobre todo en lo que atañe a las modificaciones de las situaciones políticas y culturales (↗ sincretismo).

Se considera que está relativamente poco explorada la peculiaridad específica del politeísmo como fenómeno global y que es de muy difícil definición. Los esquemas evolutivos y las teorías de decadencia, según los cuales el politeísmo debería ser conceptuado como un estadio intermedio en la secuencia histórica de fases o estadios de formas religiosas, como el protomonoteísmo, el fetichismo, el animismo y el mo-

noteísmo, no se consideran ya válidos, salvo algunas repercusiones en cuestiones concretas. Se entiende, por el contrario, que es un dato bien asegurado la estrecha conexión entre el politeísmo y las culturas complejas, por ejemplo en las altas culturas de la Antigüedad (Oriente Próximo, Grecia, Roma, Egipto, India, China, Mesoamérica) y en algunos concretos pueblos primitivos (África, Oceanía). Puede comprobarse la presencia del politeísmo en nuestros días en algunas religiones del Oriente Lejano, sobre todo en sus expresiones religiosas populares, pero también en las llamadas «nuevas religiones» y en algunas corrientes del neopaganismo.

La actual controversia politeísta, con su orientación a la peculiaridad del politeísmo como fenómeno religioso-científico, se lleva adelante manteniéndose a distancia de las premisas y de la historia de la denominación, polémicamente peyorativa, de «fe en muchos dioses» (πολυθεία, δόξα, πολύθεος), que tiene su origen en el rechazo de la antigua (o pagana) adoración de imágenes y de ídolos (idolatría). En el intento por hallar una nueva definición del fenómeno del politeísmo más allá de su oposición al monoteísmo figuran en el campo de visión, entre otras cosas, la interconexión entre la diversidad de la concepción politeísta del universo y la acusada pluralidad de las formas específicas de la experiencia y de la piedad, así como una cierta actitud fundamental (tolerancia). La exposición del problema en su totalidad sigue siendo un *desideratum*.

◆ Bibliografía: RGG[3] 4, págs. 1109-1113 (W. Holsten); EncRel(E) 11, págs. 435-439 (R. J. Zwi Werblowsky); HWP 7, págs. 1087-93 (R. Hülsewiesche, S. Lorenz, G. Lanczkowsky); EKL3 3, págs. 1265s. (C. Colpe); TRE 27, págs. 35-39 (bibliografía) (U. Berner); HRWG 3, págs. 32-49; 4, págs. 321-330 (B. Gladigow). • W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee,* 12 vols., Ms 1926-1955; A. Brelich, *Il politeismo,* R 1958; F. Schmidt (dir.), *The Inconceivable Polytheism,* Lo 1987; G. Ahn, *«Monotheismus», «Polytheismus» – Mesopotamica, Ugaritica – Biblica. FS K. Bergerhof,* Nk 1993, págs. 1-24; B. Gladigow, «Der Polytheismus», *Zs. für Religions-Wissenschaft* 5 (1997), págs. 59-77.

Edda Neubacher

Pontificia Comisión Bíblica

En virtud del *motu proprio* del papa Pablo VI *Sedula cura,* de 27 de junio de 1971, esta institución se convertía en el órgano asesor del Papa y de la Congregación para la doctrina en todas las cuestiones relacionadas con la «interpretación de la Biblia» en la Iglesia. Sus 20 miembros, de designación papal, elegidos por periodos de cinco años de todos los países del universo católico, celebran una reunión plenaria al menos una vez al

año, en Roma, bajo la presidencia del prefecto para la Doctrina de la Fe. Tienen competencia permanente para la redacción de dictámenes científicos y se ocupan de los problemas actuales de la metodología exegética (↗ exégesis, métodos de la) y de la ↗ hermenéutica.

◆ Bibliografía: A. Vanhoye, «Passé et présent de la Commission Biblique», Gr 74 (1993), págs. 261-275.

Hubert Ritt

Pontificio Instituto Bíblico

Fue fundado por Pío X (7 de mayo de 1909) con el propósito de proporcionar a la exégesis científica católica, enfrentada al reto de los avances de la exégesis evangélica, un impulso de carácter universal. Bajo la dirección de los jesuitas (L. Fonck), se creó una filial en Jerusalén (1 de julio de 1927) y en el año académico 1932/1933, a la Facultad bíblica se le añadió una Facultad de Orientalística. Merced a las orientaciones del Vaticano II (DV 1965), el número de alumnos, procedentes de todos los continentes, casi se duplicó (en 1959: 200; en 1969: 380). De acuerdo con la constitución apostólica *Sapientia christiana* (15 de abril de 1979), se cultiva especialmente la enseñanza de las lenguas bíblicas y de las ciencias auxiliares (historia bíblica, arqueología...). Ambas Facultades están autorizadas para otorgar todos los grados académicos. Hasta el año 1994 habían finalizado sus estudios en este centro universitario, directamente sujeto a la autoridad del Papa, cerca de 6.000 alumnos (bachillerato, licenciatura, doctorado). Ha ido en aumento la fama internacional de su profesorado (A. Bea [1881-1968], St Lyonnet [1902-1968], M. Zerwick [1901-1975], C. Martini [1927-, desde 1979 arzobispo de Milán], I. De la Potterie, A. Vanhoye, entre otros).

Es muy importante la actividad del Instituto como editor de las revistas *Biblica* (1920ss.); *Verbum Domini* (1921ss.), y *Orientalia* (1920-1930; Nueva Serie 1932ss.). Es de gran interés para la comunidad científica mundial el *Elenchus Bibliographicus Biblicus* (1920ss.; desde 1984 *Elenchus of Biblical Bibliography*), bajo la dirección de P. Nober (1912-1980) y R. Noth.

◆ Bibliografía: P. Caraman, *University of nations,* NY 1981; A. Bea, «Pontificii Instituti Biblici prima quinque lustra. Roma 1934; 75º Anniversario della fondazione del Pontificio Istituto Biblico», Bib 65 (1984), págs. 429-437; P. Caraman, *Elenco degli ex-alumni del Pontificio Istituto Biblico,* R [3]1984; DEB, págs. 1230-1231.

Hubert Ritt

Posesión (diabólica)

a) En la fenomenología religiosa. La idea de la «posesión» da por supuesta, en todas las épocas de la historia de la humanidad, la existencia de malos espíritus (↗ Demonio) que

acechan al hombre y –cuando éste no cuenta con las adecuadas defensas– pueden apoderarse de él. Esta toma de posesión era interpretada como la causa de las perturbaciones de la mente. Se atribuían asimismo a los demonios las variantes enfermizas corporales que no tenían una causa externa reconocible. La lucha contra los demonios se atenía a dos principios: rechazo mediante prácticas religiosas y mágicas, por ejemplo la oración y el uso de amuletos que deberían proporcionar protección, y la expulsión mediante ritos adecuados (↗ exorcismos) para alejar a los espíritus causantes de las enfermedades.

b) En los escritos bíblicos. Por posesión diabólica en los escritos bíblicos se entiende el ataque violento de un demonio o de un mal espíritu merced al cual se adueña y toma posesión de una persona y a continuación la somete a vejaciones y malos tratos destructores. La posesión se expresa a través de sus diversas consecuencias negativas: en enfermedades (1 Sam 16,15-23; Mc 9,14-29 par.), en abandono y desamparo (Mt 12,43ss. par.), en comportamientos funestos y perniciosos de los afectados frente a sí mismos y frente a las personas de su entorno (Mc 5,1-5 par.). Los fenómenos concomitantes provocan la proscripción social de los posesos. La acusación de estar poseído por el demonio es uno de los peores insultos que pueden lanzarse contra alguien (Mt 11, 18 par.; Lc 11,19; Jn 7,20; 8,48.52; 10,20). En los escritos bíblicos y judíos se atribuye la posesión diabólica a la acción de Satanás y al mundo de los espíritus a él subordinado (TestXII *passim;* Mc 3,22 par.; Lc 10, 17-20). Sólo de Dios se espera la victoria definitiva frente a los demonios (Jub 12,9-20; 11QPsaPlea 15-17). Son excepciones los relatos de Tob 6,16ss.; 8,2s., y la concepción de que el rey Salomón tenía poder también sobre los demonios (Sab 7,17-22; acerca de este punto Josefo, ant. VIII, 42-49). Los hombres pueden expulsar a los demonios sólo por algún tiempo (1 Sam 16,15-23) (en 2 Re 5,11 se considera incluso pagana la esperanza depositada en un exorcismo).

Apenas hay en los escritos del Antiguo Testamento y en el judaísmo intertestamentario tradiciones sobre exorcismos pero se acentúa, en cambio, la esperanza de una acción definitiva en este campo por parte del Mesías (Jub 23,9; 50,5; TestLev 18,1s.10ss.; 1 QM XIII,1-5). Sobre este telón de fondo deben contemplarse los exorcismos de Jesús: en virtud de su propio y personal poder (Mc 1,22.27) supera los diversos fenómenos de la posesión diabólica en los hombres y anuncia así la irrupción del reino de Dios (Mt 12,28 par.). Esta actuación provocaba implícitamente la pregunta de su identidad (cristológica, Mc 1,27). Y esto proporcionaba, a su vez, al autor neotestamentario la oportunidad para los correspondientes relatos.

◆ Bibliografía: J. Kremer, «Besessenheit und Exorzismus», BiLi 48 (1975), págs. 22-28; F. Annen, *Die Dämonenaustreibungen Jesu,* Theol. Ber. 5, Z 1976, págs. 107-146; H. Haag, *El diablo. Su existencia como problema,* Herder, Ba 1978; TRE 8, págs. 275-286 (bibliografía) (G. Wanke; G. Stemberger, O. Böcher); 10, págs. 747-750 (bibliografía) (O. Böcher); K. Kertelge, «Jesús, sus milagros y Satanás», Conc 103 (1975), págs. 359-369; E. Brandenburger, *Das Böse,* Z 1986; DBS 12, págs. 1-47 (bibliografía) (W. Kornfeld, W. Kirchsschläger).

Walter Kirschschläger

Potestad

En el término griego ἐξουσία («poder», «facultad», «potestad») confluyen muchos elementos cuyos sentidos se entrecruzan (legitimidad, autoridad, derecho, autorización, libertad, posibilidad, capacidad de dominio, poder político, soberanía). De acuerdo con ello, los LXX han traducido con este término griego ἐξουσία diversos vocablos hebreos y arameos, sobre todo los derivados de משׁל *[mšl]*, (מֶמְשָׁלָה *[mæmešālā]*) y שׁלת *[šlṭ]*. En sentido teológico, la potestad designa en primer término la soberanía de la acción de Dios (Éx 33,19; Is 45,5ss.; Est^{LXX} 4,17bc; Dn 3,100; Sab 16,13; Si 10,4; Rom 9,14-21; Lc 12,5; Hch 1,7; Jds 25) y, en segundo lugar, la capacidad otorgada por Dios a una persona o a un mediador salvífico para llevar a cumplimiento con eficacia la tarea o la misión que se le asigna. La potestad delegada es participación en la potestad plena propia de Dios. Está al servicio de la implantación del derecho de Dios, de su justicia y su soberanía (Sal 98,1s.; 99,4; Is 42,1-4). A través de esta concreción del sentido alcanza toda potestad ejercida por los hombres su medida y sus límites. En el fondo de la concepción bíblica de la potestad subyace como fundamento la idea de que el enviado representa a quien le envía (mBer 5,5: «El enviado es como el que le envía»). Son titulares especiales de esta potestad en el Antiguo Testamento los ancianos, los jueces y los reyes de Israel, los sacerdotes, los hombres de Dios y los profetas distinguidos por la llamada (y la unción) y los portadores de salvación del fin de los tiempos (↗ Siervo de Yahveh, Hijo del hombre [Dn 7,14], un profeta como Moisés [Dt 18,15-18]). Los escritos de Qumrán testifican, con el apoyo de Dt 18,15-18, una «autoridad sacerdotal de revelación y una competencia legislativa exclusiva» especialmente del «Maestro de la justicia» (Maier; cf. 1QpHab 7,1-8).

Según el testimonio del Nuevo Testamento, en las palabras y las obras de Jesús se manifiesta su singular autoridad de enviado (Gnilka), con la que actualiza y realiza simbólicamente la salvación escatológica de Dios (Mc 1,14s.; Lc 4,16-21; 7,18-23; 11,20; 17,21), expone de forma vincu-

lante para los hombres (Mc 2,1-3.6; 7,1-23; 10,2-12; 11,27-12,37) y anuncia (Mt 5-7 par.) la voluntad de Dios. La concepción que Jesús tenía de sí mismo cristaliza en las sentencias de revelación y de potestad de Lc 10,21-24 («*Todo me lo ha confiado* mi Padre...»). En la recusación de la acusación de blasfemia lanzada frente a la reclamación de potestad de Jesús (Mc 2,7; 14,55-64) se refleja su alcance real. En la ↗ pasión y ↗ muerte de Jesús se da a conocer la misión, revestida de autoridad, de Jesús como entrega proexistente de la vida «por los muchos» (Mc 10,45; 14,24). A través de su autoenajenación y de su exaltación por Dios recibe finalmente el puesto que le compete de Kyrios sobre todo (Flp 2,6-11; cf. 1 Cor 12,3; 15,24-28; Rom 10,9s.; Mt 28,18ss.).

La Iglesia, en cuanto comunidad en seguimiento de Jesús, vive en el ámbito de dominio de su Kyrios (Rom 5,21; 6,14), liberada de los ↗ principados y potestades esclavizantes. Participa, en su conjunto y en cada uno de sus miembros, dotada de potestad, en la ↗ misión de Jesús (Mt 16,18s.; 18,18; Mc 16,17s; Jn 1,12; 1 Pe 2,1-10). Los ↗ apóstoles, en su calidad de enviados, están investidos de la potestad de quien les envía (Lc 10,16). En los evangelios son, más en concreto, los ↗ Doce, quienes reciben plena potestad del Jesús terreno (Mc 3,13-19; 6,7-13 par.) o del Señor resucitado (Mt 28,18ss.; Jn 20,19-23) para anunciar «en su nombre» el evangelio, con palabras y obras (potestad sobre los demonios y las enfermedades: Mc 3,15; 6,7; Lc 10,19; para perdonar pecados: Jn 20,23; para otorgar el Espíritu: Hch 8,19). Para el desempeño de esta misión, emprendida por el poder del Espíritu, conoce el Nuevo Testamento seguidores instituidos en virtud de la ↗ imposición de las manos de los primeros testigos (Hch 14,23; 20,28; 1 Tim 1,18; 4,14; 2 Tim 1,6). Pablo entiende su potestad o autoridad apostólica, que le adviene en virtud de la llamada «por la gracia del Espíritu» (1 Cor 15,10; Gál 1,15s.), como «servicio al evangelio» (Gál 1,11s.15s.) y como «ministerio de reconciliación» (2 Cor 5,18ss.). Obtienen también una potestad temporalmente limitada y dependiente de Dios los titulares del poder político y las instancias judiciales (Rom 13,1-7; Jn 19,10s.).

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 557-572 (W. Foerster); LThK² 10, págs. 866ss. (J. Blinzer); EWNT 2, págs. 23-29 (I. Broer). • A. Weiser, «Autorität im AT und im NT», en *Autorität,* dir. por H. J. Türk, Mg 1973, págs. 60-76; R. J. Dillon, «'As one Having Authority' (Mark 1,22)», CBQ 57 (1995), págs. 92-113; J. Gnilka, *Die frühen Christen,* Fr 1999, págs. 135-138, 156-167.

Klaus Scholtissek

Pozo de Jacob

(Griego πηγὴ τοῦ Ἰακώβ). Mencionado por vez primera en Jn 4,6,

se corresponde con noticias de Gn 33,19 que hablan de una propiedad adquirida por Jacob. El pozo (φρέαρ) (Jn 4,11), todavía hoy visible, tiene cerca de 30 m de profundidad. En su fondo se ha encontrado cerámica helenista y de fechas posteriores. El lugar está testificado por relatos de peregrinos y construcción de iglesias. No es una ↗ cisterna.

◆ Bibliografía: L.-H. Vincent, «Puits de Jacob ou de la Samaritaine», RB 65 (1958), págs. 547-567; NBL 2, pág. 274 (M. Küchler); AncBD 3, págs. 608s. (Z. Stefanovic).

Benedikt Schwank

Predestinación

El concepto de predestinación, entendida en el sentido de una disposición definitiva de Dios sobre la salvación o la condenación de los hombres anterior al tiempo e independiente de las acciones humanas, no aparece con estos términos tan inequívocos en la literatura bíblica. *a)* En el *Antiguo Testamento* categorías tales como ↗ elección, llamada, ↗ creación, ↗ providencia y soberanía de Dios sólo son caminos en esta dirección. Marca un punto culminante en esta evolución Si 33,7-15, donde la diferencia entre justos y pecadores es atribuida a la voluntad originaria e inalterable de Dios (cf. Prov 16,4). Pero el propio Si acentúa también la responsabilidad personal de los hombres (Si 15,11-20).

b) En el *Nuevo Testamento* la idea de la predestinación aparece en Pablo, con la mirada puesta en Israel (Rom 9-11) y en la comunidad cristiana (1 Tes 5,9s.; Rom 8,28ss.; Flp 2,12s.). La incredulidad de Israel parece cuestionar la elección de Dios. En defensa de esta elección expone Pablo, en Rom 9, a propósito de la elección soberana de Dios, una doble predestinación, la de la vasija de la ira, destinada a la perdición definitiva, y la de la vasija de la misericordia, previamente dispuesta por Dios para la salvación definitiva (Rom 9,22ss.). Pablo se refiere aquí a magnitudes colectivas y completa su exposición mediante la alusión a la incredulidad culpable de Israel (Rom 9,30-20,21). En el cap. 11 se describe como provisional la elección por gracia de un ↗ resto de Israel y el ↗ endurecimiento de todos los demás. Al final, Dios llevará a cabo la conversión de los obstinados (Rom 11,23s.), de modo que triunfe su misericordia para con judíos y gentiles. En estos capítulos, la predestinación no es tema, sino argumento.

A la comunidad cristiana, la idea de la predestinación le sirve para acentuar la certeza de la salvación ante el ya inminente ↗ Día de Yaveh (1 Tes 5,9s.), para el afianzamiento en las tribulaciones de la vida cotidiana (Rom 8, 28ss.) y, en definitiva, para una más firme motivación en el ejercicio de la vida cristiana (Flp 2,12s.) Es, con todo, una predestinación permanentemente amenazada (Rom 8,28; Flp 2,12).

También el evangelio de Juan está marcado por el pensamiento predestinacionista. La división de los hombres en creyentes e incrédulos (Jn 9,39; 12,37-40) es atribuida a la voluntad divina; cf. formulaciones como «dado por el Padre» (Jn 6,37.39.65; 10,29; 17,2.6), «atraído por el Padre» (Jn 6,44), «ser de Dios» (Jn 8,47), «hijos de Dios» (Jn 11,52) y su versión negativa (Jn 6,65; 8,43s. [ser del demonio]; 8,47). Pero a la vez, y junto a todo esto, se encuentra siempre también claramente la exhortación constante a la acción responsable y la incitación a la fe (cf. Jn 6,29.40; 10,37s.; 12,36; 14,11 y otros). La argumentación «predestinacionista» hunde sus raíces en Jn en el rechazo, difícilmente comprensible, de los judíos. También en otros escritos del Nuevo Testamento aparecen ocasionalmente planteamientos orientados a una predestinación tanto positiva como negativa (cf. Ef 1,4ss.11; 2 Tim 1,9; Tit 1,2; 1 Pe 1,1s.; 2,7s.).

◆ **Bibliografía:** RGG³ 5, pág. 481ss. (E. Dinkler); TRE 27, págs. 102-105 (R. Bergmeier), págs. 105-110 (H. Hübner). R. Schnackenburg, *Das Johannes-Evangelium* (HThK 4/2), Fr 1971, págs. 328-346; B. Mayer, *Unter Gottes Heilsratschluss. Prädestination-Ausssagen bei Paulus* (FzB 15), Wu 1974; R. Bergmeier, *Glaube als Gabe nach Johannes. Religions- und theologiegesch. Studien zum prädestination. Dualismus im vierten Evangelium* (BWANT 112), St 1980; T. Eskola, *Theodicy and Predestination in Pauline Soteriologie* (WUNT II/100), Tu 1998.

Bernhard Mayer

Predicación

En sentido bíblico, la predicación es la transmisión o comunicación oral del mensaje revelado por Dios. Las fronteras con los conceptos de «proclamación» y «anuncio» son fluidas. Las diferencias más importantes consisten en que en la predicación se explican textos de la Escritura (p. ej., Neh 3,7-9; Lc 4,21) en el curso de los servicios del culto (aunque no siempre, cf. Jon 1,2 y otros) y en que lo que se predica no se refiere en primer término a Dios, para confesarle y alabarle (Sal 68,12), sino que las palabras tienen como destinatarios a los hombres.

a) En el *Antiguo Testamento,* la predicación alcanza una considerable importancia en las actuaciones de los ↗ profetas y en las asambleas litúrgicas. Las ocasiones, las formas y los contenidos son muy variados. Puede tratarse de exhortaciones para una conducta religiosa y social correcta (Is 1,10-17; 58 y otros), de incitación a la conversión bajo la amenaza de castigos (p. ej., Am; Jon 3; Mal 3s.), de palabras de consuelo y de promesa (Is 40; 52,7), o de recuerdo de los hechos salvíficos de Dios (Dt 1-3; 8), para que surja así una nueva disposición y una nueva alegría por la fe. La predicación profética se entiende a sí misma como «palabra del Señor» que

causa lo que dice. Entre sus puntos culminantes figura el mensaje salvífico de la pronta irrupción del ↗ reino de Dios (Is 40,9-11; 41,27; 52,7), en el que también los pobres y los desfavorecidos participan (Is 61), y en el que tendrán parte hombres de todo el mundo (Is 60).

b) En el *Nuevo Testamento* se mencionan las predicaciones del Bautista, de Jesús, de los apóstoles y de los primeros proclamadores cristianos. α) ↗ Juan Bautista «predicaba un bautismo de conversión» (Mc 1,4 par. Mt/Lc; Hch 10,37; 13,24), anunciaba al que «viene tras de mí» (Mc 1,7 par. Mt/Lc) e incluso, según Mt 3,2, también –como más tarde Jesús– la cercanía del reino de Dios. En Jn 1,6-8.15.19-36; 5,33-35 se presenta la actuación del Bautista como un testimonio en favor de Jesús como la luz, el Mesías, el que viene, el Cordero y el Hijo de Dios. – β) La predicación de Jesús es caracterizada en los evangelios sinópticos como proclamación de la irrupción actual del reino de Dios (Mc 1,15 par. Mt 4,17; Lc 4,43 y otros). El centro de su mensaje es Dios que, por medio de las palabras y de las obras de Jesús, quiere reagrupar a Israel y otorgar a todos los hombres la salvación plena y consumada. Jesús anuncia que ya ahora se cumplen las promesas veterotestamentarias (Mt 11,2-5 par. Lc; Mt 13,16s. par. Lc; Lc 4,21). Como respuesta, espera la conversión y la fe (Mc 1,15). El evangelio de Jn presenta la proclamación de Jesús sobre todo bajo la forma de discursos de revelación. Jesús se refiere a sí mismo como enviado del Padre, como el que es para los hombres luz (p. ej., 8,12), vida (3,15; 11,25; 14,6 y otros), fuente de vida (4,14; 7,37), pan (6,48 y otros), pastor (10,11), vid (15,1.5), camino y verdad (14,6). Llama a la decisión por la fe que lleva a la vida. – γ) Los Doce y otros discípulos fueron enviados por Jesús, ya en su vida terrena, a predicar en Israel. Como él mismo, también ellos debían proclamar la llegada del reino de Dios para la salvación de los hombres (Mc 3,14; 6,7.12; Mt 10,7; Lc 9,2.6.60; 10,9). Después de la muerte de Jesús, ellos y los que se les unieron se sabían llamados, en la fe en el Resucitado y Exaltado, a anunciarle a «él» (Gál 1,16) como mediador de la salvación (cf. 1 Cor 15,1-11; Hch 4,12; 13,38s.). Por medio de la predicación surgieron las comunidades cristianas y fueron fortalecidas en su camino de fe.

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 705-735 (G. Friedrich); 3, págs. 682-717 (G. Friedrich); TBLNT 2, págs. 1273-1287 (U. Becker, D. Müller, L. Coenen); ThWAT 1, págs. 845-849 (O. Schilling); EWNT 2, págs. 173-186 (G. Strecker), págs. 711-720 (O. Merk); EKL[3] 4, págs. 1154-1158 (S. W. Sykes). D. Stanely, «La predicación primitiva: Esquema tradicional», Conc 20 (1966), págs. 449-462; DEB, págs. 1236-1238. • C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments,* Lo 1936; H. Schürmann, *Aufbau und Struktur der ntl. Verkündigung,* Pb 1949; J. Murphy-O'Connor,

La prédication selon St. Paul, P 1966; J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Sa [3]1989; A. D. Litfin, *St. Paul's Theology of Proclamation; 1 Cor 1-4 and Greco-Roman Rhetoric,* C 1994.

Alfons Weiser

Predicados de Cristo

↗ Jesucristo.

Preexistencia de Cristo

1. Concepto. 2. Antecedentes en la historia de la religión y de la tradición. 3. Datos neotestamentarios.

1. Concepto

El concepto de «preexistencia» se refiere de ordinario, en el contexto cristiano, a Cristo. En su sentido literal, alude a una existencia de Cristo anterior a su presencia y su actuación en la tierra (↗ encarnación). En la perspectiva de la religión y de la historia de la tradición, pero también en lo que respecta al contenido, la idea que aquí se debate es primariamente la de la mediación, cristológicamente definida, de un enfrente protológico o respectivamente escatológico a partir del cual puede entenderse el mundo dado como dotado de un sentido último (filosofía trascendental o constructivista simbólica).

2. Antecedentes en la historia de la religión y de la tradición

La afirmación neotestamentaria de la preexistencia de Cristo se halla sujeta, ante todo, al influjo de la ↗ sabiduría paleotestamentaria y del judaísmo temprano, que debe ser contemplada, a su vez, en el marco de la sabiduría oriental global, y más en especial en la egipcia (Maat). Cuando la conexión acción-resultado que la antigua sabiduría daba por supuesta (Prov 10,22.25-29) comenzó a ser cuestionada, se desembocó en el problema de la teodicea (Job) o del escepticismo (Qo). En definitiva, la sabiduría bíblica permanece oculta a la mirada humana y sólo se tiene acceso a ella en el temor de Dios. Recurriendo a concepciones mitológicas (p. ej., Sab 9,4), y bajo la influencia del pensamiento filosófico, se llegó a una hipostación de la sabiduría, cuya originaria función de orden fue articulada como mediación en la creación y la redención (Prov 8,22-36; Sab 9; Si 24,1-22). Se pudo así concebir, y en parte también transmitir hacia el exterior, la fe bíblica en la creación, la obediencia a la ley y la tradición cultual bajo el aspecto del orden cósmico (para la identificación de sabiduría y ley cf. Si 24,3; Bar 4,1; para su morada en Sión, Si 24,10ss.; Bar 3,37s.). Esta evolución alcanzó su cumbre culminante en ↗ Filón de Alejandría, que reflexionó acerca de la relación entre Dios (Padre), sabiduría (Madre e Hija) y logos (Hijo de Dios), donde la sabiduría y el logos son magnitudes funcionalmente intercambiables (fug. 108-112; ebr 30s.; conf. 146-149; migr. 174s.).

La preexistencia del ↗ Hijo del hombre sólo puede deducirse en

un primer momento de forma indirecta, a partir de su carácter de ser angélico que procede del cielo (Dn 7,13s.; Henet 46), pero no tardó en convertirse en tema específico directo (Henet 48,2s.; 62,7).

3. Datos neotestamentarios

Una serie de *logia* de la fuente de sentencias Q establece una conexión entre Jesús y la sabiduría (Lc 7,31-35; 11,49ss.; 13,34 par.), aunque sin definir de forma inequívoca el tipo de relación. No puede excluirse en principio la idea de la preexistencia en el contexto de las sentencias sobre el Hijo del hombre típicas de Q. También en el caso de la parábola de los viñadores (Mc 12,1-12) cabría preguntarse si el envío del hijo no desborda el contexto del motivo deuteronomista.

Se pisa terreno hasta cierto punto más seguro en la llamada fórmula del envío (Gál 4,4s.; Rom 8,3s.; Jn 3,16s.; 1 Jn 4,9), en los himnos tradicionales (Flp 2,6-11; Col 1,15-20; Jn 1,1-18; Heb 1,3; 1 Tim 3,16) y en otros enunciados marcados por la tradición (1 Cor 8,6; 10,4). La derivación soteriológica de las fórmulas de envío y de los himnos (Col 1,20; Heb 1,3; en parte en referencia directa a la muerte de Jesús: Flp 2,8; Col 1,20) permite sospechar que la sentencia sobre la preexistencia surgió en la estela de una reflexión acerca de la significación salvífica de la muerte de Jesús (¿tal vez por medio de los llamados helenistas?). Según esto, el enunciado de la preexistencia habría tenido en un primer momento la función de expresar el carácter escatológico universal del envío salvífico de Jesús. Con la explicitación de las implicaciones protológicas (himnos), se abrió paso la posibilidad lingüística de la formulación de una relación cósmica global a Cristo (análoga a la de la sabiduría) como mediador de la creación y de la redención (Col 1,15s.20; Jn 1,3.12), en concordancia con su singular relación con Dios (cf. el «reflejo de la gloria, impronta del ser de Dios» [Heb 1,3], «imagen del Dios invisible» [Col 1,15; cf. Gn 1,27s,], «logos» [Jn 1,1]). La conexión con el discurso acerca del ↗ Hijo (de Dios) puso en claro (Col 1,13; Heb 1,2s.) que la sentencia sobre la preexistencia hacía referencia al Señor de los mundos.

Pablo situó decididamente la idea tradicional de la preexistencia en el contexto de la cruz (Flp 2,8) e interpretó en clave cristológica la concepción veterotestamentaria de una sabiduría de Dios contrapuesta al mundo (1 Cor 1,18-25). El envío del Hijo de Dios preexistente avanza en derechura hacia la muerte en cruz; aquel que, en su encarnación, se ha sometido a la ley (Gál 4,4), aparece como el *homo peccator* maldecido por la ley (Gál 3,13), como el que posibilita a los pecadores el cambio existencial de la carne al espíritu (Rom 8,1-11), de modo que estos últimos puedan llegar a ser justos e hijos de Dios (Gál 4,4-7; 2 Cor 5,21; Rom 8). El autor de Col aplicaba en sentido paulino los anteceden-

tes proporcionados por el himno a la muerte en cruz y resaltaba a la Iglesia como el horizonte de la experiencia de la soberanía cósmica de Cristo (Col 1,18.20).

Juan desarrolló la idea de la preexistencia en el marco de su discurso específico sobre el envío del Hijo (Jn 3,16s.; cf. 17,5), cuya vuelta al Padre coincide con la exaltación en la cruz (Jn 3,14; 12,27-33). Sólo en esta perspectiva (y no en el sentido de una encarnación aislada) puede entenderse el discurso acerca de la encarnación del ↗ Logos (1,14).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 8, págs. 355ss., 364-395, 401s. • W. Taylor, «La personne du Christ dans le Nouveau Testament», LD 57 (1969); R. G. Hamerton-Kelly, *Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man*, C 1973; B. L. Mack, *Logos und Sophia*, Gt 1973; W. Kelber, *Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes*, St 1976; H. Hengel, *Der Sohn Gottes*, Tu ²1977; S. Schroer, «Die personifizierte Sophia im Buch der Weisheit», en W. Dietrich (dir.), *Ein Gott allein?*, Fri-Go 1994.

Helmut Merklein

Presbítero

De los tres términos con que se designa la terna de los ministerios cristianos (↗ obispo, presbítero y ↗ diácono) y cuyos titulares forman, desde el s. III, el estamento del clero, el de presbítero es el que presenta mayor campo semántico. Πρεσβύτερος es, en primer lugar, un comparativo de πρέσβυς y significa «el de mayor edad», el «primogénito». En el contexto social y familiar, el término se utiliza también para marcar la diferencia entre las cualidades específicas de los de más edad frente a los νεώτεροι, los «jóvenes». En el espacio griego y en Asia Menor este vocablo, en plural, designa a los dirigentes de una comunidad. Los papiros egipcios llaman presbíteros a quienes presiden una comunidad aldeana, una agrupación o los templos. La influencia egipcia se deja sentir en los LXX, que traducen por πρεβύτερος el hebreo *zāqen* para designar a los ancianos dotados de poder legislativo, judicial, político y religioso.

En el vocabulario cristiano institucional se emplea el término, en plural, para destacar una responsabilidad colectiva o local. Para Lc son presbíteros los miembros del grupo instituido por Pablo en Éfeso (Hch 14,23; 20,17). Las cartas paulinas auténticas y la *Didakhé* no conocen este vocablo y en su lugar emplean los términos ἐπίσκποι καὶ διάκονοι. En 1 Clem se percibe, a finales del s. I, un conflicto en torno al vocabulario correcto. Se dice, en efecto, que «había contienda acerca del nombre *episcopado*»: περὶ τοῦ ὀνόματος τῆς ἐπικοπῆς, latín *pro nomine aut episcopatu*, 1 Cle 44,1. En el s. II los presbíteros aparecen relacionados con el colegio de los apóstoles, del que son sucesores (Ireneo) o copia (Ignacio). En el proceso de la formación del clero en torno al monoepiscopado

(s. III) son una magnitud colectiva que aconseja al obispo.

◆ Bibliografía: ThWNT 6, págs. 651-683; DSp 12, págs. 2069-90. • A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'Église. Naissance de la triple hiérarchie: évêque, presbytres, diacres,* P 1971; A. Vilela, *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle,* P 1971; J. Delorme (dir.), *El ministerio y los ministerios según el Nuevo Testamento,* Ma 1975; I. Ysebaert, *Die Amtsterminologie im NT und in der Alten Kirche. Eine lexikographische Untersuchung,* Breda 1994.

Alexander Faivre

Presencia de Cristo

La fe cristiana vive de la convicción de que el acontecimiento Cristo no es simple pasado sino que, a pesar de su singularidad histórica, está presente en y es coetáneo de todos los tiempos posteriores. Dado que la persona y la historia de Jesucristo han alcanzado, en virtud de su resurrección y exaltación, un modo existencial supratemporal, pueden ser y estar siempre presentes, por encima del tiempo y del espacio. Esta presencia real, personal e indivisa de Cristo es mediada por el Pneuma y se hace históricamente concreta a través de figuras y situaciones ya en parte testificadas en el Nuevo Testamento, así como en acciones y actuaciones especiales de la fe (↗ anamnesis). Estos diferentes modos de presencia tienen –tanto objetiva como subjetivamente– diversa densidad y distinta significación.

Cristo ha prometido su presencia de modo especial a su Iglesia (Mt 28,20; cf. Col 1,17), llamada su cuerpo (1 Cor 12,27; Ef 5,30 y otros). Cristo y su acción salvífica están presentes en la asamblea litúrgica (Mt 18,20), en los titulares de los ministerios y en su predicación (2 Cor 5,20; Heb 12,25), en las celebraciones del bautismo (Rom 6,1-11) y de la eucaristía (Mt 26,26ss. par.; 1 Cor 11,23ss.) y también en la fe de cada uno de los creyentes (Ef 3,17; 2 Cor 13,5; Gál 2,20 y otros) y en el encuentro con el prójimo que se halla necesitado (Mt 25,31-46).

◆ Bibliografía: O. Casel, «Mysteriengegenwart», JLW 8 (1928), págs. 145-224; R. Guardini, *Vom liturgischen Mysterium (1925): Liturgie und liturgische Bildung,* Wu 1966, págs. 127-177; L. Lies (dir.), *Praesentia Christi, FS J. Betz,* D 1984; L. M. Guerra Suárez, *El caballo blanco en el Apocalipsis (Ap 6,1-2/19,11-16) y la presencia de Cristo Resucitado en la historia: Investigación teológico-biblica,* Gran Canaria 2004; N. Siffer-Wiederhold, *La présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament,* LD 203, P 2005.

Arno Schilson

Pretorio

(Griego πραιτώριον) denominación de la residencia oficial del goberna-

dor romano (Mc 15,16; Jn 18,28 y otros; Hch 23,35; Flp 1,13). Se discute, hasta el día de hoy, su emplazamiento exacto en ↗ Jerusalén y también, por consiguiente, el lugar en que Jesús fue condenado a muerte por ↗ Pilato (Jn 19,13: λιθόστρωτον [↗ Litóstroto]). Las opiniones varían entre los que lo localizan junto a la torre ↗ Antonia (Josefo, bell. Iud. V, 5,8), en el palacio de los asmoneos en el valle del Tyropeion (ibídem, II, 16,3), o en el palacio de Herodes (ibídem, V, 4,4), en el extremo noroccidental de la ciudad herodiana (hoy ciudadela). Las alusiones de Filón (Gai. 38) y Josefo (bell. Iud. II, 14,8; 15,5) son, junto con consideraciones acerca de la seguridad (junto a la fortaleza y con buenas posibilidades de fuga), los principales argumentos que inducen a muchos investigadores a inclinarse por el palacio de Herodes.

◆ Bibliografía: L.-H. Vincent, «L'Antonia et le Prétoire», RB 42 (1933), págs. 83-113; P. Benoît, «Prétoire, Lithóstrotos et Gabbatha», RB 59 (1952), págs. 531-550; G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu,* St [9]1983, págs. 443-462; W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret,* Fr [3]1995, págs. 205-213.

Willibald Bösen

Primicias

Los primeros frutos (hebreo בִּכּוּר/בִּכֻּר *[bekōr/bekor]* son los mejores (רֵאשִׁית *[re'šīt]*) y los más apreciados (Am 6,6; Os 9,10). Según Éx 23,19; 34,26, deberán ofrecerse en el santuario «las primicias de tu tierra», probablemente con ocasión de la fiesta de las Semanas (Éx 23,16). No hay en Dt un paralelo directo de esta prescripción. Las primicias sirven, ya sea en su estado natural (cereales) o reelaboradas (vino, aceite) para el sustento de los sacerdotes (Dt 18,4). En Dt 26,1-11, la presentación de una canastilla con las primicias de los frutos se adorna litúrgicamente con el recuerdo de la historia de la salvación. La mención del «diezmo para los pobres» (Dt 26,12-15) insinúa una conexión entre primicias y diezmos. El rito de cada uno de los israelitas individuales se convierte en la ↗ ley de santidad en una prescripción sobre las ofrendas que concierne a todo el pueblo (Lv 23,9-14). El ↗ Escrito sacerdotal (P) destina las primicias al sustentos de los sacerdotes (Nm 18,12s.).

◆ Bibliografía: ThWAT 1, págs. 643-650 (M. Tsevat); 7, págs. 291-294 (S. Rattray, J. Milgrom); DBS 8, págs. 446-461 (F. de Fraine); NBL 1, págs. 581s. (M. Görg).

Eleonore Reuter

Primogénito

a) El primer hijo dado a luz por una mujer y la primera cría del ganado, mayor y menor, pertenecen a Yahveh (Éx 13,2; 34,19), aunque esta regla básica sólo se aplicaba de ordinario al primogénito masculino (Éx 13,12; 22,28; 34,19; Dt 15,19). Los anima-

les puros eran ofrecidos en sacrificio a Yahveh (Éx 22,29). Según el Dt, la grasa y la sangre se depositan en el altar y la carne sirve para celebrar un banquete comunitario (Dt 14,23; 15,19s.). El ↗ Escrito sacerdotal destina la carne a los sacerdotes (Nm 18,17s.). Los animales impuros son sustituidos, al igual que los primogénitos humanos, por animales puros que pueden ser ofrecidos en sacrificio (Éx 13,13.15; Nm 18,15s.; Dt 15,21). Según Nm 3,44-47, la tribu de Leví rescata a todos los primogénitos de Israel.

b) El hijo mayor de *un hombre* goza de algunas prerrogativas en el derecho hereditario. Israel se entiende a sí mismo como primogénito de Yahveh (Éx 4,22; Jr 2,3; 31,8) y como su heredero particular. Empalmando con esta idea, el Nuevo Testamento habla de Cristo como el primogénito de Dios (Col 1,15) y de los creyentes como coherederos (Rom 8,29).

◆ Bibliografía: ThWAT 1, págs. 643-650 (M. Tsevat); J. Henninger, *Zum Erstgeborenenrecht bei den Semiten. Arabica Varia,* Fri 1989, págs. 139-167; NBL 1, pág. 581 (M. Görg).

Eleonore Reuter

Primogénito, sacrificio de los

En el Antiguo Testamento, el sacrificio del primogénito reviste singular importancia como parte del llamado *derecho del privilegio de Dios,* en cuanto que se inscribe en el ámbito de las cosas seleccionadas, tales como el día de descanso, las primicias y los diezmos. Este ámbito está sometido al dominio de Dios. En el Judá preexílico, el sacrificio de los primogénitos se vinculaba a la fiesta de los ↗ *mazzot* (Éx 34,19s.) y el ofrecimiento de las primicias de la cosecha del trigo a la fiesta de ↗ Pentecostés (Éx 34,22). Los restantes frutos del campo eran presentados individualmente en el santuario (Éx 23,19; 34,26a). En la reforma deuteronómica, los ofrecimientos de los primogénitos se centralizan en el santuario elegido por Dios y se fija el momento en que cada persona concreta ha de presentar sus ofrendas (Dt 15,19-23; 26,1-13*). Es lógico suponer que el ofrecimiento se haría en alguna de las fiestas de peregrinación (Dt 16,16).

◆ Bibliografía: O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im AT,* L 1917; E. Otto, *Wandel der Rechstbegründungen in der Gesellschaft-Geschichte des antiken Israel,* Le 1988.

Eckart Otto

Principados y potestades

En el contexto de la fe cristiana en la redención se habla en el Nuevo Testamento, con abundantes conceptos, de principados y potestades (ἀρχαί, ἐξουσίαι y otros) a quienes Cristo, el Señor exaltado a la derecha de Dios, ha reducido a la impotencia (1 Cor 15,24; Rom 8,38s.; Ef 1,20s.; 1 Pe 3,22) o respectivamente sobre los que domina el «primogénito de

toda la creación», en cuanto que es su «cabeza» (Col 1,15ss.; 2,10). En el trasfondo se encuentra una concepción del mundo que, en la estela de la apocalíptica judía, destacaba que el hombre se encuentra hondamente entregado a poderes superiores. Pero los discípulos vivieron la experiencia del dominio de Jesús sobre los ↗ demonios (Lc 10,18s.) y, en virtud de su fe en el «poder» del Resucitado (cf. Mt 28,18), alcanzaron la firme certeza de que «ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni potestades, ni altura ni profundidad» pueden destruir la orientación a Dios que les ha sido concedida por medio de Cristo (Rom 8,38s.) Y aunque es preciso luchar «contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas, con los seres espirituales de la maldad que están en las alturas» (Ef 6,12), el cristiano participa, en virtud de la fe y del bautismo, del poder de Cristo sobre todos ellos. No se desarrolla una doctrina específica sobre los principados y las potestades, pero todos ellos se encuadran entre los que Jds 6 llama ↗ ángeles que han abusado de su poder y configuran las fuerzas –fuera del alcance de la percepción humana– del mundo hostil a Dios.

◆ **Bibliografía:** H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT,* Fr ³1963; LThK² 4, págs. 849s.; EWNT 1, págs. 388-392 (K. Weiss); 3, págs. 23-29 (I. Broer); NBL 1, págs. 835s. (M. Frenschkowski).

Jost Eckert

Principio

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento, el vocablo רֵאשִׁית *[rē'šīt]*, derivado de ראשׁ *[rō'š]*, «cabeza», «punto cumbre»), tiene los significados de «principio», «comienzo», «lo mejor», «primogénito», todos ellos ampliaciones semánticas de *rō'š*. Como lo contrario a אַחֲרִית *['ḥ^{a}rīt]* «fin», *rē'šīt* (principio) designa el momento de la apertura de un acontecimiento con una meta final o con un objetivo definitivo. Así, cuando Dios puso el principio de la creación del cielo y de la tierra, organizó el universo, incluido el hombre hecho a su imagen y como semejanza suya, en seis días y lo coronó el día séptimo con la plenitud del todo en un acto creador único y singular (Gn 1,1-2,4a). En conexión con esta idea, la sabiduría afirma de sí misma que Dios la ha formado como el orden primordial de todo lo creado, como el principio de su camino (Prov 8,22-31). Lo que Dios ha planificado desde el principio, con el objetivo de la perfección plena, es, por consiguiente, objeto tanto de su actividad creadora y salvadora como de su revelación en palabras (Is 46,10). A la fijación de un principio por Dios se contrapone la fijación de un principio a cargo de los pecadores. Mientras que el libro de ↗ Miqueas dice, con la mirada puesta en la construcción de la fortaleza de Laquis, que aquí se ha mostrado el camino del pecado de Sión, porque en ella se contenía

la apostasía de Israel frente a Yahveh (Miq 1,13), el libro de Sirá, aludiendo a la caída en el pecado, establece que aquí se ha rebelado el hombre contra el principio puesto por Dios y que por eso Dios le ha abandonado a sus propias y erróneas deliberaciones (Si 15,14).

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento, el griego ἀρχή tiene (lo mismo que el hebreo *rē'šīt*, cf. Si 15,14), el significado de «principio», «origen», «comienzo» y es lo opuesto a τέλος («fin», «final», «meta», «culminación»). El principio puesto por Dios designa, en primer lugar, el comienzo del universo y del hombre (Mt 19,4; Mc 10,6; Heb 1,10; 2 Pe 3,4), así como (en analogía con la sabiduría en Prov 8,22), el principio de la cooperación del Logos en la creación (Jn 1,1s.; 1 Jn 2,13s.; Ap 1,8; 3,14; 21,6; 22,13) y luego el principio de la presencia y la actividad de Jesús (Lc 1,2; Jn 2,11; 6,64; 15,27; 16,4; Heb 2,3; 1 Jn 1,1) y de la actividad de la Iglesia (Hch 11,15; Flp 4,15; Heb 3,14; 5,12; 6,1; 1 Jn 2,7.24; 3,11; 2 Jn 5s.) y, por último, la irrupción del reino de Dios del fin de los tiempos (Mt 24,8.21; Mc 13,8.19) que tiene en Cristo, el principio de la nueva creación, su cabeza y representante (Col 1,18). El principio puesto por el pecador se muestra en la rebelión contra el principio puesto por Dios (Mt 19,8), en virtud de la cual lleva el hombre a su consumación la rebelión del demonio contra Dios (Jn 8,44; 1 Jn 3,8; Jds 6).

◆ Bibliografía: C. Westermann, *Anfang und Ende in der Bibel,* Nk-Vluyn 1969; EWNT 1, págs. 388-392 (K. Weiss); H. Gross, *Anfang und Ende. FS J. Schreiner,* Wu 1982; ThWAT 7, págs. 291-294 (B. Rattray y J.Milgrom).

Ernst Haag

Prisca

↗ Áquila y Prisca.

Privilegio paulino

Cláusula jurídica, basada en 1 Cor 7,12-15, en virtud de la cual en el caso de matrimonios contraídos entre no creyentes se prevé la libertad del cónyuge que abraza el cristianismo para contraer un nuevo matrimonio con un cristiano si el otro cónyuge persiste en su incredulidad y no está dispuesto a seguir aceptando el matrimonio con el convertido.

◆ Bibliografía: DDC 7, págs. 229-280 (G. Oesterle); C. Senft, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens,* Lausana 1979, págs. 90-95.

Margit Weber

Proceso de Jesús

1. Nuevo Testamento. 2. Aspectos jurídico-históricos.

1. Nuevo Testamento

Los cuatro evangelios informan con gran amplitud acerca de las acciones emprendidas por las autoridades ju-

días y romanas contra Jesús desde el momento de su apresamiento en ↗ Getsemaní hasta su muerte en el ↗ Gólgota, agrupadas bajo el equívoco término de «proceso de Jesús»: Mc le dedica 33 vs., Mt 35, Lc 35 y Jn 38, aunque con notables diferencias (cf. Mc 14,53-65; 15,1-20a par./Jn 18,12ss.19-24.28-40; 19,1-16a). La estructura de los textos, en los que se descubren varias capas, es decir, su carácter de conglomerados hechos desde una interpretación teológico-cristológica, de exhortación parenética, de defensa apologética y de referencia histórica, prohíbe una explicación unidimensional. La pregunta –hoy día interesante, entre otras cosas, para el diálogo judeo-cristiano– sobre el trasfondo histórico de los acontecimientos y sobre las autoridades responsables debe analizarse en el horizonte de la historia del derecho, pero aun siendo esto muy importante, no pueden pasarse por alto otros acentos.

Marcos 14,53-65; 15,1-20a que, según la historia de la tradición, es la fuente más antigua y la de más destacadas repercusiones, produce la impresión de un informe exacto acerca de los vertiginosos acontecimientos entre la media noche y la crucifixión en la *hora tertia* (15,25); conoce un primer proceso, en el curso mismo de la noche y, como resultado del mismo, la condena a muerte de Jesús por blasfemo dictada por las autoridades judías; un segundo proceso, en las primeras horas de la mañana, donde Jesús es llevado ante ↗ Pilato, sometido a interrogatorio y finalmente condenado a muerte como «rey de los judíos» por el gobernador romano bajo la presión de la multitud. Cumbre solitaria de este drama judeo-romano es la reclamación de soberanía de Jesús en Mc 14,62, que supera incluso la dignidad de Mesías. Aunque en su formulación tradicional se pone en duda –con razón– que la narración responda a la realidad histórica, debe verse indicada en ella la dirección en que debe mirar el historiador que investiga las causas de la condena a la pena capital.

En su exposición, *Mateo* (cf. 26,57-68; 27,1s.11-31) sigue muy de cerca a Mc, pero añade, merced a una tradición propia, un poderoso acento. El llamado «grito de la sangre» de «todo el pueblo», sólo transmitido por él (Mt 27,25), y que ha sido, a lo largo de los siglos, el fundamento de innumerables pogromos judíos, tiene claras huellas de la redacción mateana, es decir, que difícilmente se le puede considerar histórico. Debe hacerse frente al peligro de una intelección de funestas consecuencias mediante una exégesis de orientación histórico-teológica.

Lucas recorre su propio camino tanto en el proceso frente los tribunales judíos como ante la justicia romana (cf. 22,54.63-71; 23,1-25). En opinión de Schneider, debe contarse con «la hipótesis de una fuente propia (escrita), que contenía, como mínimo, la escena de la burla y, a grandes rasgos, la del interro-

gatorio (22,63-64.66-68)». El interrogatorio de Jesús ante Herodes Antipas (23,6-12) es una composición artificiosa, a través de la cual lo único que al evangelio le interesa, con la mirada puesta en los lectores paganocristianos, es reforzar la declaración de inocencia de Pilato (23,4.14.16.20.22) con la del soberano de Galilea.

Juan ofrece un curso del proceso que se aparta tanto de Mc/Mt como de Lc. Mediante la «imbricación» de las actividades judías (con huellas ya en 11,45-53) con las romanas (siete cambios de escenario de Pilato en 18,28-19,16), consigue presentar a Jesús, el Logos encarnado, como víctima de un tribunal compuesto tanto por judíos como por romanos y, por consiguiente, de todo el cosmos incrédulo (sobre este telón de fondo debe verse también la «tropa mixta» de soldados judíos y romanos en la escena del apresamiento [18, 2-12]). No tuvo lugar, pues, el grandioso diálogo de Pilato con Jesús a propósito de su condición de rey y de su reino (cinco veces: 18,33-37). No obstante, el título de rey pudo configurar el núcleo de la acusación tanto judía como romana.

◆ Bibliografía: M. Leroux, «Responsabilités dans le procès de Christ», CahSi 1 (1947), págs. 102-121; J. Blinzler, *El proceso de Jesús,* Ma 1968; G. Schneider, *Die Passion Jesu nach den drei ältesten Evangelien,* M 1973; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell,* Ms 1974; M. Limbec (dir.), *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern,* Da 1981; R. Schnackenburg, *Das Johannes-Evangelium* (HThK 4/3), Fr [5]1986, págs. 257-309; W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazaret,* Fr [3]1995 (bibliografía).

Willibald Bösen

2. Aspectos jurídico-históricos

La acentuación teológica y la interpretación histórico-salvífica de los relatos evangélicos sobre el proceso judío y romano que finalizó con la condena a muerte de Jesús sólo permiten una aclaración histórico-jurídica parcial de los acontecimientos reales, sobre todo porque faltan testimonios oculares y atestados del juicio. El punto de partida más seguro es la ↗ crucifixión como consecuencia de la sentencia del juez romano. Se mantienen abiertas y controvertidas las preguntas acerca de la autoridad competente para dictar la pena capital *(ius gladii)* y acerca del contenido de la acusación, por qué delitos y en qué procesos podía ser impuesta la crucifixión y qué clase de juicio judío antecedió al romano. Las fuentes no permiten respuestas seguras desde el punto de vista histórico-jurídico, de modo que la discusión científica se reduce a menudo a propuestas de solución que no superan la condición de simples hipótesis o probabilidades. Se admite, de forma generalizada, que las actuaciones ante el sumo sacerdote y el sanedrín (de donde se derivaría que la decisión de encarcelar a Jesús fue

tomada por órganos judíos), no debe verse como un proceso formal que concluiría en una sentencia capital, sino como una investigación preliminar no oficial para descubrir algún tipo de acusación con suficiente soporte político y jurídico (o tal vez también un conjunto de acusaciones, cf. Lc 23,2) que poder presentar ante el gobernador romano. Pero con esto no se excluye la posibilidad de que los contenidos religiosos (p. ej., la reclamación de Jesús como Mesías o su relación con el templo), que fueron determinantes en las actuaciones en el interrogatorio ante el sanedrín, pudieran ser también instrumentalizadas en sentido político y penal. Desde el año 6 d.C. (cuando Judea se convirtió en provincia imperial), los judíos se habían visto privados del *ius gladii*, que recaía sobre Pilato (por delegación del mandato imperial, aunque se discute si en circunstancias específicas de delitos contra el templo podía el sanedrín dictar sentencias de muerte que, en todo caso, no podían ser ejecutadas sin confirmación romana). Hablan a favor de la hipótesis de que no se trataba de un proceso judío formal, sino de una investigación preliminar, entre otras cosas, las dudas de carácter jurídico procesal que no pueden ser eliminadas ni siquiera mediante el recurso a un derecho procesal saduceo por lo demás sólo rudimentariamente conocido y claramente orientado al Antiguo Testamento. Llevar atado a Jesús ante el tribunal de Pilato (Mc 15,1; Mt 27,1s.) puede ser entendido como indicio de que era entregado como delincuente contra el Estado (Rosen). Este dato histórico-jurídico de la actuación judía sitúa en un segundo plano la cuestión, muchas veces debatida en la literatura, de una posible violación de los procedimientos procesales judíos, en contra de lo establecido en el derecho penal saduceo de la mishná, e impide asumir la hipótesis de que Pilato se limitó a confirmar y hacer ejecutar una sentencia previamente dictada por las autoridades judías. No conocemos el contenido exacto de la acusación judía, pero puede partirse del supuesto de que el punto central era la pretensión de Jesús de ser rey. Puede también pensarse en una acusación por sedición *(seditio)*, pero sus seguidores no fueron perseguidos, aunque también está documentado que sólo se llevaba ante los tribunales al *auctor seditionis*. Todos los evangelios informan sobre la pregunta de Pilato (Mc 15,2 par.) a Jesús de si era rey de los judíos y a ello responde, si es histórica, la inscripción de la cruz *(titulus)*. La acusación remite a un delito contra el Estado, a la *perduellio* (crimen de alta traición) o al crimen *maiestatis imminutae* (acusación de lesa majestad; el concepto admitía una amplia interpretación). En la primera etapa del Principado, los límites entre ambas figuras delictivas eran fluctuantes y en ambos casos podía dictarse sentencia de muerte (cuando se trataba de extranjeros y esclavos

ejecutada mediante la crucifixión). Es especialmente controvertida la pregunta sobre el procedimiento seguido por Pilato (que tenía sobre los extranjeros de su territorio el derecho ilimitado de la *coertio* cuando se hizo cargo de la acusación): como proceso por coacción (acto administrativo) o como proceso penal, con sentencia formal. Debe aquí tenerse en cuenta que en las provincias la praxis de los gobernadores contra los extranjeros debía ser muy parecida en ambos procesos. En los dos casos, el procurador podía atenerse a su propio juicio, podía ordenar la flagelación o imponer incluso la pena capital, y en los supuestos de inocencia podía ordenar la puesta en libertad o también indultar (posible bajo la forma de *abolitio, indulgentia* o *venia:* según Waldstein fue la *venia* la forma aplicada a Barrabás). Los relatos sinópticos, y también Tácito, *Annales* 15,44 (*«imperitante per procuratorem»*) parecen aludir a un procedimiento de coerción. Por razones teológicas, Juan presenta las actuaciones procesales como una decisión del *tribunal.* Se discute también por qué Pilato ordenó la crucifixión de Jesús. Si valoró la respuesta de Jesús a su pregunta «Tú lo dices» (Mc 15,2 par [r].) en el sentido de una afirmación positiva, entonces podría haberle condenado como confeso *(confessus)* (así entre otros Kunkel), lo mismo que pudo entender como asentimiento su silencio posterior (Mc 15,5; Mt 27,14). Según Rosen, este silencio podía castigarse como *contumacia* (cf. Ulpiano, *Digesta* 11,1; 11,4). El hecho de que Pilato repitiera su pregunta no es un indicio en contra: deben aquí recordarse los paralelos de los procesos judiciales que cita Rosen respecto de los procesos de Plinio el Joven contra los cristianos (*Epistuale* X, 96: *Confitentes iterum ad tertio interrogavi supplicium minatus).* En contra de la hipótesis de la confesión, otros exégetas (entre ellos Gnilka) objetan que no se ve bien qué es lo que Jesús habría confesado y se inclinan por una «sentencia condenatoria formal» emitida bajo la presión de los dirigentes judíos y de sus secuaces (así, en la óptica jurídica histórica, Wenger; para la intervención de la multitud en la historia del derecho, cf. Mayer-Maly). Las fuentes no permiten una respuesta segura en el campo de la historia jurídica. Lo único indiscutido es que Pilato ordenó crucificar a Jesús y que con su decisión puso punto final a un proceso que, desde la perspectiva jurídica histórica, tiene más preguntas que respuestas.

◆ Bibliografía: Cf. *supra,* en 1. • RAC 10, págs. 360-492 (G. THÜR, P. E. PIELER). TH. MOMMSEN, *Röm. Strafrecht,* L 1899; reimpresión Da 1961; L. WENGER, *Die Quellen des röm. Rechts,* V 1953; TH. MAYER-MALY, «Das Auftreten der Menge im Prozess Jesu und in den ältesten Christenprozessen», ÖAKR 6 (1955), págs. 231-245; W. WALDSTEIN, *Untersuchung zum röm. Begnadigungsrecht. Abolitio-indulgentia-venia,* I 1964;

E. J. Bickermann, *La jurisdiction en Palestine romaine,* P 964; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi,* Gt ²1984; K. Rosen, *Der Prozess Jesu und die röm. Provinzialverwaltung, FG H. Hürten,* F 1988, págs. 121-143; K. Kertelge (dir.), *Der Prozess gegen Jesus,* Fr ²1989; Ch. Cohn, *Der Prozess und Tod Jesu aus jüd. Sicht,* F 1997.

Paul Mikat

Profanación

El contenido del concepto de profanación o de-sacralización se expresa en la Biblia con los términos חלל *[ḥll],* חנף *[ḥnp]* y בוס *[bûs].* Este último permite descubrir en Dt 20,6; 28,30; Jr 31,5 la significación originaria de «entrega para usos profanos». La profanación puede afectar a personas (a) divinas o (b) sacras, (c) a instituciones sacras y (d) a contenidos abstractos cercanos a lo sacro. El resultado de la profanación se expresa con el adjetivo חֹל *[ḥol],* «profano» (oposición: קָדוֹשׁ *[qādôš],* «santo» y טָהֵר *[taher]* «puro»: 1 Sam 21,5.7; Lv 10,10). El círculo de problemas vinculados con la profanación se circunscribe a los textos cultuales veterotestamentarios.

a) La concepción paleooriental de la profanación de la divinidad (G. Wilhelm, GAT 1, pág. 202) aparece en Ez 13,19; 22,16 y se prolonga en el frecuente giro «profanar el nombre de Yahveh». Así sucede a causa de la ↗ idolatría (Ez 20,39), de los sacrificios a Mólec (Lv 18,21; 20,3), del comportamiento indigno de los sacerdotes (Lv 21,5s.; 22,2.31; Mal 1,6-14), del incumplimiento de los preceptos sociales (Lv 19,11s.; Jr 34,16; Am 2,7), del castigo divino a Israel (Ez 20,9.14.22).

b) Hablan de la profanación de grupos colectivos de pueblos Is 47,6; Jr 16,18 (Israel); Is 23,9; Ez 28,7.16 (Tiro). Alude a casos de profanación del personal cúltico Lv 21,4.9.15. En Lv 19,29 se previene contra la profanación de las hijas de Israel a causa de su entrega a la prostitución.

c) La profanación del templo de Jerusalén, frecuentemente mencionada (p. ej., Hch 24,6), se produce como consecuencia de sacrificios ofrecidos a los ídolos (Ez 23,39) o por sacerdotes (Lv 21,12.23) o esclavos (Ez 44,7; Esd 2,43.55) cultualmente impuros, por su transformación en santuario pagano (Dn 11,31), por su destrucción (Ez 7,21-24; 24,21; Sal 74,7) o por las acciones abominables de Judá (Mal 2,11). El comportamiento indigno de los sacerdotes puede profanar los alimentos, las ofrendas o parte de ellas (Lv 19,8; 22,9.15; Sof 3,4; Ez 24,26) y los diezmos (Nm 18,32). Se profana el altar si en su construcción se utilizan instrumentos indebidos (Éx 20,25). Se acusa de la profanación del sábado en Ez 20,13-24; Neh 13,15-22 (cf. Is 56,2.6; Mt 12,5).

d) También pueden ser alcanzados por la profanación la alianza y las leyes (Sal 89,32-35; Mal 2,10) y los votos (Nm 30,3) como consecuencia de la infidelidad o de la viola-

ción hostil (Sal 55,21). Gn 49,4 y 1 Cró 5,1 tachan de profanación del lecho paterno la acción depravada de Rubén. A diferencia de la impureza, la profanación no puede ser eliminada mediante los rituales de purificación, sino que exige sacrificios de reparación (Lv 22,16). Si no se elimina, la profanación excluye totalmente de la comunidad cultual (Lv 22,3) y puede llevar aparejada la pena de muerte (Lv 21,9; 22,9; cf. GAT 1, pág. 202).

El Nuevo Testamento afirma que el hombre no se profana a sí mismo por faltas cultuales, sino morales (Mt 15,11.18.20 par.).

◆ Bibliografía: ThAT 1, págs. 570-575 (F. Maass); ThWAT 2, págs. 972-981 (W. Dommershausen); NBL, págs. 547s. (M. Görg); G. Wilhelm, *Grundzüge der Geschichte und Kultur der Hurriter*, Da 1982, págs. 79, 91, 94, 96s., 102; GAT 1, págs. 200-204 (C. Kühne).

Theodor Seidl

Profecía, Profetas

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Concepto y significado. Ya la misma multiplicidad de los conceptos es indicio de la diversidad de los fenómenos proféticos. Las denominaciones de «adivino», «visionario», «intérprete de signos», «hechicero», «nigromante» y otras remiten a una vinculación con el ámbito de la magia y de la mántica, tanto la técnica inductiva como la intuitiva (cf. Dt 18,10s.; 1 Sam 28,3; Jr 27,9). Los escritos bíblicos presentan a algunas personas concretas como «hombres de Dios» taumatúrgicos (↗ Samuel, ↗ Elías, ↗ Eliseo) o como «videntes» y «visionarios» (↗ Balaán, ↗ Amós, ↗ Isaías, ↗ Miqueas). A veces, a los profetas se les añade el honroso título de «siervos de Yahveh» (↗ Abrahán, ↗ Moisés, los numerosos profetas de 2 Re 17,13, o de «siervos de Dios» en el Deuteroisaías). Aparecen en grupos y movidos por el espíritu representantes del profetismo extático, que no siempre gozan de prestigio (cf. la caracterización de «loco» en 2 Re 9,11; Os 9,7; Jr 29,26 y el distanciamiento de Amós, Am 7,12-17) La denominación נָבִיא *[nābī']* adquiere en el Antiguo Testamento la significación de un concepto guía para todo lo profético (cf. 1 Sam 9,9). Este término incluye un elemento activo y otro pasivo y señala al «llamador llamado» (Deissler). Los LXX lo han traducido con el concepto de προφήτης (anunciador o proclamador público de oráculos y de mandatos divinos). A veces puede introducir la clasificación de pseudoprofetas o falsos profetas.

b) Difusión en el Antiguo Testamento. Junto a los profetas, aparecen también profetisas (↗ Miriam, ↗ Débora, la mujer de Isaías en Is 8,3, ↗ Juldá, las profetisas anónimas de Ez 13, Noadía en Neh 6,14). El espíritu profético debe abarcar a la totalidad del pueblo (Nm 11,29; Jl 3,1-5).

El Pentateuco define como profetas a Abrahán (Gn 15; 18,17ss.; 20), Moisés (Dt 18 y 34), Aarón (Éx 4,13-16; 7,1s.; Nm 12) y Miriam (Éx 15,20; Nm 12). La sección del canon designada como «Profetas anteriores» (Jos-2 Re) describe la actuación carismática de los libertadores y los jueces, perfila a Samuel como figura profética de múltiples facetas (juez, vidente, hombre de Dios, profeta de la oposición), muestra a Saúl entre los profetas extáticos, informa acerca de los profetas de la corte judía ↗ Natán y ↗ Gad e inserta, a modo de bloques narrativos, en la exposición de la historia de Israel, relatos sobre profetas concretos, como ↗ Ajías de Siló (1 Re 11;14), Miqueas ben Yimlá (1 Re 22), a veces anónimos (1 Re 13,20). Destacan en este sentido los ciclos narrativos sobre Elías (1 Re 17ss.; 21; 2 Re), Eliseo (2 Re 2-10; 13) e Isaías (2 Re 18ss.). La sección canónica de los «Profetas posteriores» abarca la profecía escrita, subdividida –a causa de la extensión de cada escrito– en profetas *mayores y menores*, desde Isaías hasta Malaquías. En la parte canónica de los Escritos encontramos la profecía sobre todo en los salmos de ↗ Asaf 50; 73-83, en la Obra histórica cronista y en la alabanza de ↗ Sirá a los padres, Si 44-49.

c) La historia de la profecía veterotestamentaria. Según sus propias palabras (Balaán, Nm 22ss.; 1 Re 18; Dt 18,10s. y Jr 27,9), la profecía veterotestamentaria se inserta en la profecía practicada en el Oriente antiguo en los milenios II y I a.C. (cf. la profecía de Mari del s. XVIII a.C., alusiones a las profecías hititas en el s. XIV, la narración del viaje de Wenamun acerca de la profecía en Biblos en el s. XI, el testimonio del rey Saccur de Jamat y la inscripción de Balaán de Deir 'Allah del s. VIII, la profecía asiria del s. VII, cf. TUAT II/1, el óstrakon n. 3 de Laquis del s. VI). Aunque se registran algunas analogías en lo concerniente a los anuncios de salvación y de condena y a los fenómenos concomitantes del anuncio o de la proclamación, la profecía veterotestamentaria destaca sobre la del Oriente antiguo por la radicalidad de sus mensajes de castigo, por la universalidad de los destinatarios y por la producción de una literatura profética autónoma, así como también por su singular autoconcepción teológica.

En la profecía temprana anterior a la etapa de la consignación escrita puede comprobarse la presencia de grupos o asociaciones de profetas en torno a Samuel, Elías y Eliseo, asentados en unos determinados lugares (↗ Jericó, ↗ Guilgal, ↗ Betel), que, bajo la dirección de un maestro o de un guía, tenían comportamientos extáticos e intentaban conseguir, como grupo específico, influjo social. Ofrecían un perfil diferente los profetas palaciegos, ya sea en calidad de consejeros autónomos en la corte judía, como en los casos de Natán y de Gad, o en el reino del Norte en el caso de Abías de Siló, o bien como profetas funcionarios de la corte de

este reino, que desempeñaban un importante papel como vaticinadores del futuro en situaciones bélicas (1 Re 20; 22). Y había también, en el lado contrario, figuras proféticas individuales, como Elías, Miqueas ben Yimlá, Amós, Miqueas de Moréset, ↗ Jeremías y ↗ Ezequiel, que acentuaban su independencia.

Los grupos proféticos pudieron tener algún tipo de vinculación con centros cultuales (1 Sam 10) o con el templo (cf. Is 28,7-13; Jr 20,1; 29,1; 35,4; Hab 2,1). Se incluyen, entre las tareas de los profetas, el consejo político, el anuncio del futuro, la intercesión y la salvación tanto nacional y supranacional como privada. En la profecía anterior a la escrita, las acciones y las sentencias aparecen entretejidas con relatos. La profecía escrita se concentra en la palabra del profeta que actúa. Los registros de enunciados, las predicciones, las series de oráculos mezclados con elementos narrativos, fueron agrupados y recopilados en libros atribuidos a una persona histórica y a su actividad en una época determinada. Tanto las fórmulas de los discursos como el arsenal de los géneros lingüísticos proféticos remiten a una originaria actividad oral. El centro de gravedad de la actividad se traslada desde la acción a la argumentación. Dentro de las funciones oficiales, junto a las decisiones sacerdotales y el consejo de los sabios o de los ancianos, al profeta se le asigna la transmisión de la palabra divina (Jr 18,18; Ez 7,26; 22,26, cf. Ez 24s., donde la fórmula del mensajero [«así habla Yahveh»] resume la totalidad del mensaje). La investigación crítica de las formas y los géneros del lenguaje profético descubre la situación originaria de la actividad profética y ayuda al conocimiento de la estructura del anuncio, pero no deslinda los contenidos individuales. Desde las sentencias proféticas orales hasta el libro escrito del profeta hay un largo camino, que en la exégesis se describe fundamentalmente con el modelo de la «reescritura actualizadora», que puede abarcar dilatados periodos de tiempo (p. ej., en el libro de Isaías). Son muchos lo que han participado en la configuración de los libros de los profetas escritores: el profeta mismo, sus discípulos, otros eventuales profetas posteriores y los nuevos redactores. Los profetas escritores desarrollaron su actividad desde el s. VIII hasta el V a.C. Las reelaboraciones pueden ser, en conjunto, muy amplias y prolongarse hasta muy entrada la época postexílica. Es significativo para la autocomprensión de los profetas escritores el hecho de que ninguno de ellos cita a un antecesor o a un contemporáneo (salvo Jr 26,18). El exilio vino a confirmar las profecías de castigo preexílicas. Las exhortaciones se proponían inducir a la aceptación (Ez 33,30-33; Zac 14ss.; Neh 9,30s.). Pasa además al primer plano la profecía de salvación (Deuteroisaías, ↗ Ageo, ↗ Zacarías). Aumenta al mismo tiempo la participación de profetas literatos

anónimos (Tritoisaías, Déutero y Tritozacarías). Se multiplican los fenómenos que anuncian el fin de la profecía escrita: indicios de un déficit de profecía (Lam 2,9.20; Sal 74,9; 77,9); la conciencia de ser un profeta tardío (Zac 1,4ss.); el desprecio por los profetas actuales (Zac 13,2-6); la impresión de que la profecía ha llegado a su etapa final (1 Mac 4,46; 9,27).

Por la alabanza de Si a los padres y por el tratamiento de la literatura filosófica en Qumrán cabe deducir que el canon profético estaba ya cerrado en torno al 200 a.C. La división en profetas anteriores (Jos-2 Re) y posteriores (Is-Mal) se basa en una decisión de los masoretas en la temprana Edad Media.

d) Puntos nucleares de la proclamación profética. Con independencia de la individualidad de los profetas, tal como se trasluce en los ciclos de relatos y en los libros, se registran ciertos puntos nucleares permanentes en la profecía escrita. Los profetas anuncian castigos sobre individuos concretos, sobre grupos determinados, sobre Israel y sobre los pueblos, pero también salvación para las víctimas, para el pueblo de Dios e incluso para los pueblos extranjeros. El modo de proceder característico de los libros de los profetas señala el paso, a través del castigo de Dios, hacia la salvación. La cuantía de los oráculos correspondientes al castigo y a la salvación, así como la configuración y la relación entre ambos son fluctuantes. Se mantiene constante en la proclamación la relación entre presente y futuro. Así se refleja ya en la forma básica del discurso de los profetas, que divide en dos partes los anuncios del juicio. Vincula el análisis de cada presente con la promesa de una reacción de Dios en el futuro. Ambos polos configuran una especie de equilibrio a modo de elipse.

La crítica a la sociedad, al culto y a las instituciones fundamenta el mensaje del castigo. Lo único que los profetas deben hacer es pronunciar sus sentencias y llevar a cabo en público sus acciones simbólicas. En caso de conflicto entre profetas, se hace preciso determinar la verdad de sus anuncios (p. ej., 1 Re 22; Miq 3; Jr 26-29; Ez 12ss.; Dt 13;18). La profecía ha desarrollado tres criterios básicos para el discernimiento de los espíritus: el criterio del cumplimiento servía de poco en el momento puntual del conflicto, pero proporcionó, en el horizonte histórico, una gran ayuda en el círculo del exilio para justificar los anuncios de castigos y para proporcionar modelos de los verdaderos profetas. Tiene una significación permanente el criterio de la coincidencia entre la proclamación y la praxis del profeta. La integridad personal y la coherencia en la proclamación, sea oportuna o inoportuna, demuestran que el profeta es verdadero, que no testifica en favor del pecador que se desvía (Jr 23, 14.17) y que, en solidaridad firmemente mantenida con los perdidos, no vacila en comprometer su propia vida (Ez 13,4s.). A medida

que aumentaba tanto el volumen del material profético transmitido como la experiencia con los profetas, fue también en aumento la importancia del criterio de la tradición (conexión con el mensaje de los predecesores y con los contenidos de la adoración única y exclusiva a Yahveh). El problema socio-religioso de la conexión entre profecía y ministerio ha sido discutido, en la perspectiva de la historia de la investigación, en el contexto del interrogante sobre la existencia de una profecía cultual. La valoración actual es muy matizada: hubo de hecho una profecía en el marco del culto. Pueden mencionarse en este sentido, entre los profetas escritores, a ↗ Abdías y ↗ Habacuc. Ageo y Zacarías se emanciparon de sus vinculaciones cultuales. Por lo demás, esta profecía cultual desempeñó una función mucho más reducida de lo que hasta ahora se había venido admitiendo.

A través de sus relatos de vocación y de sus ocasionales reflexiones personales (p. ej., las *Confesiones* de Jeremías), los profetas ofrecen información sobre la posibilidad y las modalidades de la experiencia de Dios. Tanto en los casos de ↗ audiciones como en los de ↗ visiones, testifican el gran poder de la experiencia divina, con secuelas incluso físicas. Hablan sobre todo de la fuerza irresistible de la palabra divina. Entienden los ↗ sueños, los ↗ éxtasis y otras circunstancias concomitantes como legitimación crítica de sus acciones. Es típica de los profetas su «sobria embriaguez» por la palabra de Dios (cf. Jr 15,16; 23,9.29). Su vida concreta queda absorbida por la proclamación (cf. las acciones simbólicas).

e) Modelos destacados de profetas. La gran diversidad de figuras proféticas veterotestamentarias puede agruparse sistemáticamente en tres modelos de profetismo fundamentales, que hunden sus raíces en el Antiguo Testamento y han ejercido una gran influencia en la historia de la recepción. Está, en primer lugar, la profecía de la *torá*. El profeta proclama la ley, exhorta a la conversión y se sitúa en una *successio prophetica* respecto del ministerio de Moisés, cuyo programa objetivo aumenta a una con la competencia que se le atribuye. La línea de esta imagen profética discurre desde Éx 3,9-12, a través de 1 Re (Elías/Eliseo) y Oseas (Os 6,5; 12,11.14), hasta el texto básico de esta concepción en Dt 18,9-22. Con arranque ya en el Pentateuco, esta línea cruza toda la sección canónica de los profetas (Jos 1,7s.; 2 Re 17,13; 22,14-20; Jr 26,4ss.; Zac 1,2-6; 7,12; Mal 3,22). Se trata de un modelo profético asumido por los rabinos y el islam. El segundo modelo es el del profeta como anunciador del futuro, que es el predominante en el cristianismo. Empalma con los vaticinios de futuro habituales en la proclamación de los profetas (Gn 18,17ss.; Am 3,7; Jr 23,18-22; 28,9; Ez 2,5; 33,33; Zac 1,6 y otros – cf. *supra* el criterio de cumplimiento, en el Nuevo Testamento especial-

mente en Rom 1,1s.; Hch 3,18.24 y Heb 1,1s.). El tercer modelo es heredero de la investigación crítica histórica acerca de los profetas escritores clásicos individuales de la oposición. Acentúa la independencia institucional, la inmediatez personal con Dios y la crítica sin concesiones, en nombre de Dios, frente a las situaciones de injusticia social (cf. la crítica cultual y social y la de la política exterior). Son figuras descollantes de este modelo Elías, Amós, Oseas y los profetas mayores. Es el modelo propugnado en nuestros días sobre todo por la teología política, la teología de la liberación y la teología feminista.

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 7-26 (J. JEREMIAS); ThWAT 5, págs. 140-163 (H.-P. MÜLLER); EKL^3 3, págs. 1339-1345 (J. BARTON); TRE 27, págs. 477-499 (bibliografía) (K. KOCH); NBL 3, págs. 172-184, 188-192 (B. LANG); págs. 196-200 (M. WEIPPERT). • A. NEHER, *La esencia del profetismo,* Sa 1975; C. WESTERMANN, *Grundformen prophet. Rede,* M 1960; S. HERRMANN, *Ursprung und Funktion der Propheten im alten Israel,* Opladen 1976; L. MONLOUBOU, *Profetismo y profetas,* Ma 1971; W. GROSS, «Propheten gegen die Institutionen im Alten Israel?, ThQ 171 (1991), págs. 15-30; K. KOCH, *Die Propheten,* St vol. 1, ^{3}1985; vol. 2, ^{2}1988; A. Deissler, *Die Grundboschaft des AT,* Fr 1995, págs. 110-142; D. L. PETERSEN, *The Prophetic Literature: An Introduction,* Louisville 2002; W. DOAN y T. GILES, *Prophets, Performance, and Power: Performance Criticism of the Hebrew Bibel,* Lo-NY 2005; J. W. HILBERT, *Cultic Prophecy in the Psalms,* BZAW 353, B-NY 2005; A. F. BOTTA, *Los doce Profetas menores,* Mn 2006; M. H. FLOYD y R. D. HOAK (dirs.), *Prophets, Prophecy, and Prophetic Texts in Secod Temple Judaism,* Lo-NY 2006; J. WÖHRLE, *Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches: Entstehung und Komposition,* BZAW 360, B-NY 2006; E. B. ZVI (dir.), *Utopia and Dystopia in Prophetic Literature,* He-Go 2006; M. CASEVITZ, C. DOGNIER y M. HARL (dirs. y trads.), *Les douze prophètes: Aggée-Zacharie,* P 2007; P. L. REDDIT, *Introduction to the Prophets,* GR-Cambridge 2008; J. GOLDINGAY, P. J. SCALISE, *Minor Prophets II,* Peabody 2009.

Frank-Lothar Hossfeld

2. NUEVO TESTAMENTO

El profetismo del Nuevo Testamento hunde sus raíces en la tradición de Israel y en el judaísmo contemporáneo de Jesús. Dado que sólo dentro de ciertos límites es posible seguir las huellas de la historia de su evolución y sus relaciones, es aconsejable una exposición literaria y fenomenológica.

a) Juan Bautista y Jesús de Nazaret. Los evangelios presentan a ↗ Juan Bautista y a Jesús de Nazaret, aunque con diferentes acentos, bajo la imagen de «profetas con función de intermediación» (Becker, 60) enviados por Dios en la última hora. Es

posible que en la figura qumránica del Maestro de Justicia se refleje una base histórico-religiosa que ha recibido en la predicación de conversión del Bautista y en el amplio abanico de oferta de la salvación de Jesús una remodelación propia. Dentro de este marco adquieren importancia ciertos rasgos personales específicos. El Bautista aparece como un anunciador profético-apocalíptico del castigo (Mt 3,7-10.12 par.), que vive ascéticamente y practica el ayuno (Mc 1,6 par.; Mt 2,18 par.), se presenta como un Elías redivivo (Lc 1,17; cf. Mt 11,14), como carismático henchido por el Espíritu (Lc 1,15.76), como el llamado por Dios (Lc 3,1) y como quien es más que un profeta (Mt 11,9b par.). Jesús de Nazaret ha sido inscrito, bajo la influencia de los modelos veterotestamentarios y contemporáneos, con diversa intensidad, pero con total unanimidad, en el modelo profético básico, a veces con referencias a Juan Bautista, a Elías y a Jeremías y a las típicas expectativas de reapariciones vinculadas con ellos (Mt 16,14, par.; Mc 6,14s.; Lc 9,7s.; cf. también Mt 21,11.46 y otros). Las llamadas a los discípulos (cf. 1 Re 19,19ss.), el don de una sabiduría prodigiosa (Lc 7,39; Jn 4,19), los múltiples milagros y señales (p. ej., la purificación del templo, Mc 11,15-19 par.) son expresión de la competencia profética. Los anuncios de castigo de Jerusalén y del templo (Mc 13,2 par. y otros) se interpretan como señales que remiten a la muerte violenta expiatoria (Lc 13,33; cf. 13,34/Mt 23,37). El perfil cada vez más bajo otorgado al profetismo en la tradición de los evangelios tiene su origen en el creciente influjo de los esquemas conceptuales y lingüísticos helenistas. En el método literario de las pruebas de Escritura o en la argumentación a partir de la imagen del profeta del fin de los tiempos se refleja la permanencia de la tradición profética. El evangelio de Juan entiende a Jesús, en contraste con la opinión popular (4,19; 6,14; 7,40; 9,17), como el representante encarnado de la revelación de Dios, el salvador del mundo (4,26.44) y, con ello, como la superación del profetismo (Jn 8,49s.).

b) Hechos de los apóstoles. El testimonio profético sigue alentando en la joven comunidad en la efusión del Espíritu en Pentecostés (Hch 2,1-13), en el discurso de Pedro (2,14-30) que se remite a Joel 3,1-5 y en los dones carismáticos de la profecía (2,43-47; 3,1-10; 4,32-35). El autor esboza, mediante una cuidadosa secuencia de figuras proféticas individuales (profetas y maestros en Antioquía 13,1; ↗ Judas y ↗ Silas 15,32; las hijas del evangelista ↗ Felipe 21,9; Ágabo 21,10) la imagen de una Iglesia guiada por el Espíritu.

c) Pablo y la escuela paulina. En Pablo está ampliamente testificada, bajo diversas modalidades, la actuación de hombres y mujeres profetas (Rom 12,6; 1 Cor 11,4.5; 12,28s.; 13,9; 14,1.3.4.5.22.24.31.32.39; 1 Tes 5,20). En las aclaraciones sobre la ↗ glosolalia en Corinto, la pro-

fecía debe intervenir interpretando y poniendo orden (1 Cor 14). De ella espera Pablo edificación, consuelo y estímulo (vs. 3.31). En una «ordenación del servicio litúrgico» (vs. 26-40) se fijan las instrucciones que otorgan la preeminencia a la profecía frente a los extáticos que hablan sin orden ni concierto. Dentro de la tríada «apóstoles, profetas, maestros» (1 Cor 12,28, cf. Did. 11,3; 13,1s.; 15,1s.), los profetas desempeñan una función descollante, como se subraya, entre otros, en 1 Cor 14,24s., cuando se acentúa, con términos inequívocos, su competencia en el conocimiento de los corazones. En Ef (2,20; 3,5; 4,11), los profetas del primitivo cristianismo son, a una con los apóstoles, fundamento, y a una con los evangelistas, los pastores y los maestros, anunciadores «ministeriales» primarios. Es posible que en el «misterio de Cristo» (Ef 3,4) se haya fijado y prolongado una antigua tradición sobre los profetas (Dautzenberg [TRE], pág. 506).
d) Apocalipsis de Juan. El autor caracteriza su obra como palabras de la profecía (1,3; 22,7 [10].18.19; cf. 19,10) y define así su género literario. Él mismo es el representante de esta clase elegido por Dios (18,20). Los profetas del primitivo cristianismo, de los que se habla con gran amplitud, son predicadores de penitencia (11,13), intérpretes de las señales de los tiempos (11,6.18), mártires que han derramado su sangre (16,6) y serán recompensados en el juicio (18,20.24).

◆ Bibliografía: Cf. *supra,* 1. • TRE 27, págs. 503-511 (G. Dautzenberg); EWNT² 3, págs. 442-448 (F. Schnider). • F. Gils, *Jésus Prophète d'après les Évangiles Synoptiques,* Lv 1957; J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth,* Nk 1972; F. Schnider, *Jesus als Prophet,* Fri 1973; G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzung im Judentum und ihre Struktur im 1 Kor,* St 1975.

Josef Ernst

Promesa

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) El uso lingüístico. El contenido del concepto teológico de promesa se manifiesta en el Antiguo Testamento a través de diversas expresiones que hablan de las «promesas de Dios»: «la (buena) palabra», «anuncio», «juramento»/«voto», «muestra de benevolencia» y «decisión». Figuran como equivalentes terminológicos en los LXX y en otros textos griegos del judaísmo temprano los sustantivos ἐπαγγελία/ἐπαγγέλλομαι.
b) Aspectos temáticos. Los complejos de concepciones veterotestamentarios que deben definirse como promesa se diferencian entre sí en razón de su contenido y de sus destinatarios: En las narraciones patriarcales de Gn (caps. 12ss.) se habla de promesas de descendencia, de promesas

de tierra, de promesas acerca de la eficacia de la bendición para los pueblos y de promesas de la presencia y la asistencia de Yahveh en favor de Israel – a las que se añade en Éx 3 y otros pasajes la promesa de liberación de la esclavitud de Egipto, unida a las anteriores para configurar un conjunto que en el contexto deuteronómico y sacerdotal es sistematizado bajo la categoría de ↗ «alianza» (בְּרִית *[b^e^rīt]*). Abrahán aparece como el paradigma de la estructura de la promesa de la relación de Israel con Dios (Gn 12,1ss.; 15,1-6). En la época exílica y postexílica, la alianza de Sinaí (Éx 19; 24) se transforma en promesa de una «alianza nueva», es decir, de la aceptación *interna,* en virtud de la voluntad de Dios, de un deber contraído (Jr 31,31-34). Promesa y cumplimiento marcan con su impronta, a modo de esquema de la composición, la Obra histórica deuteronómica (Jos 21,45; 1 Re 13,2 como prolepsis de 2 Re 23,15-20). La promesa de Natán (2 Sam 7), con la afirmación de una permanencia eterna de la dinastía davídica, es reinterpretada en la Obra histórica deuteronómica: según 1 Re 11, esta promesa está vinculada a la obediencia a la *torá* y se orienta al templo de Jerusalén como el genuino motivo del mantenimiento de la dinastía (1 Re 15,4; 2 Re 8,19 y aún más acentuadamente en 1 Cró 17; 22; 28). Avanza por otro camino la recepción de la promesa de Natán en su remodelación mesiánica de un dominador de estirpe regia del fin de los tiempos (Is 7; 9; 11; Miq 5; Sal 89; 132). Se agrupan, en fin, como «promesas de salvación» también las concepciones, con múltiples aspectos temáticos y metafóricos, de un restablecimiento futuro-escatológico de Israel en los libros proféticos. La ↗ apocalíptica entiende el cumplimiento de las promesas en un «más allá» de la historia vivida como catástrofe como un radical nuevo comienzo (Zac 9-14; Dn; «nuevo cielo y nueva tierra»: Is 65,17; 66,22). El concepto de promesa cualifica, estructura y finaliza la experiencia del tiempo y, en este sentido, tiene capacidad de configuración de la historia, la comunidad y el cosmos.

◆ Bibliografía: R. Wonneberger y H. P. Hecht, *Verheissen und Versprechen,* Go 1986; C. Westermann, *Prophet. Heilsworte im AT,* Go 1987; E. Zenger «Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheissung», en K. Richter y B. Kranemann (dirs.), *Christologie der Liturgie* (QD 159), Fr 1995, págs. 31-56; M. Leuchter, *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll: Historical Calamity and Prophetic Response,* Sheffield 2006.

Georg Steins

2. Nuevo Testamento

La promesa (ἐπαγγελία) es en el Nuevo Testamento un vocablo básico de la teología bíblica que, en el campo de tensión de «promesa» y «cumplimiento», enraíza, por un lado, el acontecimiento salvífico

escatológico en la historia de Dios con el pueblo de Israel y lo sitúa, por otro lado, en el horizonte del futuro escatológico que Jesús anuncia como consumación del reino de Dios. El concepto de promesa alcanza peso teológico en Pablo, Lucas y Hechos, mientras que el motivo del «cumplimiento» (πλήρωσις) de la Escritura tiene especial resonancia en Mt y Jn.

a) En Lc, el servicio del reino de Jesús describe el pasado como el tiempo de la espera (Lc 3,15) y de la promesa de la redención mesiánica (Hch 13,23), pero también del pre-cumplimiento de la promesa a Abrahán (Hch 7,5.17). El autor convierte los lugares eminentes del pueblo de Dios, Israel, a saber, la sinagoga y el templo, la Tierra santa y la ciudad sagrada, en los puntos de la «visita» de la gracia (Lc 19,44), de la esperanza cumplida (4,21) y de la nueva promesa (19,46 [Is 56.7]); abre el futuro de la Iglesia como el tiempo de la efusión del Espíritu (Hch 2,33.39) prometido por Jesús (Lc 24,49; Hch 1,4) y ya antes por los profetas (Hch 1,17-21 [Jl 3,1-5]), pero también en el tiempo de la acreditación y de la práctica decidida de la fe (Lc 19,11-27); fundamenta a través de la resurrección de los muertos la perspectiva abierta hacia la realización plena de la salvación escatológica. El motivo de la promesa confirma la unidad de la historia de la salvación cristológicamente configurada (Hch 13,23.32ss.; 26,6s.) y remite a la unidad y singularidad de Dios, Padre de Jesús (Lc 11,1-4).

b) Para Pablo, el primer plano (Gál 3; Rom 4) está ocupado por la promesa a Abrahán (Gn 12,1), aplicable, según Gn 15,6, a todos los creyentes y no condicionada por la ley y la circuncisión, sino que se ha realizado de tal modo en Cristo que la ley no condena ya a los pecadores, sino que llega a su plenitud en el *ágape* (Gál 5,13s.; Rom 13,8ss.) y se reconoce la circuncisión como «sello» de la justificación por la fe (Rom 4). La promesa a Abrahán marca la historia de Israel desde sus fundamentos mismos: remite a las promesas (no especificadas con mayor detalle) que se cuentan permanentemente entre las *notae* de Israel (Rom 9,4) y sitúan su historia total bajo el signo de la gracia de Dios, en virtud de la cual se produce la elección (Rom 9,8s.; cf., con otros acentos, Gál 4,21-31); pero remite sobre todo a Cristo que, en cuanto «servidor de la circuncisión», confirma las promesas hechas a los patriarcas (Rom 15,8), porque es el sí de Dios a sus promesas (2 Cor 1,20) y realiza, en un nivel escatológico universal, mediante su muerte expiatoria vicaria y su resurrección, la gracia inserta en ellas (Rom 4,25).

c) Heb distingue y, en el marco de su teología de la palabra, establece una conexión entre la promesa como palabra empeñada (4,1; 8,6) y garantizada por el juramento de Dios mismo (6,13-20) y la promesa como contenido de la esperanza (6,12; 10,36), elevada hasta su nivel máxi-

mo en la imagen del sábado del descanso eterno (4,1). En ambos aspectos forman los padres y las madres israelitas (Heb 11) una unidad en la fe con los cristianos. Por un lado, la consumación escatológica está «ahora» todavía pendiente (4,1), lo que fundamenta la existencia viatoria de todos los creyentes (11,13.39s.); por otro lado, los israelitas han recibido la misma promesa que los cristianos (6,12ss.). La diferencia consiste en que, por medio del autosacrificio del sumo sacerdote Jesús, se ha puesto el fundamento único de la realización de la promesa (8,1-6). De acuerdo con ello, existen pre-cumplimientos simbólicos de la promesa en la época de los patriarcas (6,15: Abrahán [cf. 11,17ss.]; 11,9: ocupación de la Tierra prometida), lo que da, también a los cristianos, fundamento para la esperanza en la participación en la consumación escatológica.

◆ Bibliografía: Ch. Rose, «Verheissung und Erfüllung», BZ 33 (1989), págs. 60-80, 178-191 (Hebreos); G. Sass, *Leben aus den Verheissungen* (FRLANT 164), Go 1995 (Pablo); Th. Söding «Erfüllte Zeit», *Jahrbuch für Politische Theologie* 3 (1999), págs. 35-50 (Lucas); B. Weill, *L'accomplissement chez Saint Paul: Expression du rapport entre les deux alliances,* CahRB 72, P 2008.

Thomas Söding

Prometido / a

↗ Esposa, ↗ Esponsales.

Propiedad

a) En el Antiguo Testamento, aunque las posesiones y los derechos de propiedad aparecen de diversas maneras en el lenguaje bíblico, falta un equivalente claro para este concepto y no hay una doctrina bien estructurada y desarrollada sobre esta materia. Se puede asumir que durante la primera época se registró una distribución relativamente equilibrada de la propiedad de la tierra. Bajo la monarquía, y al compás de la diferenciación social, surgen rudos contrastes sociales: ahora ya no forman parte de la capa de los «pobres» sólo los «extranjeros» –es decir, los primeros habitantes del país, ahora sometidos– sino también los campesinos israelitas crecientemente endeudados, aplastados bajo los impuestos y jurídicamente oprimidos. Los profetas denuncian la desaparición y la disolución del «derecho y la justicia» y la destrucción de la solidaridad del pueblo de Dios (Am 5,7.10ss.; Is 5,8; 10,1s.). Las normas de protección social de la legislación sobre el ↗ año sabático y el ↗ año jubilar pretenden limitar los derechos individuales sobre el suelo en beneficio de la conservación de la propiedad como base del sustento vital de las familias y los clanes (Éx 23,11a; Dt 15,1-6.12-15; Lv 25,10.23). También la época postexílica estuvo marcada, hasta bien entrado el judaísmo temprano, por rudos contrastes sociales, sobre todo en virtud de la difusión de la posesión de grandes latifundios y la

reducción de una gran parte de la población del país a la condición de jornaleros y trabajadores asalariados. Mientras que la literatura sapiencial admite un orden social diferenciado (Si 11,14; 13,24), tiene en alta estima la riqueza (Si 40,18; 47,18) y exhorta a la beneficencia (Si 4,8; 12,4-7; 29,20), aunque también critica con dureza la opresión de los pobres (Si 13,19; 34,22), los círculos apocalípticos valoran la riqueza como signo de injusticia y de olvido de Dios (*mamoná:* Mt 6,24/Lc 16,13; Lc 16,9.11; Henet 63, 10[?]), los contrastes sociales como barreras infranqueables en la situación del mundo presente y esperan el giro escatológico (Henet 63,10; 94,6-10; 96,4-8; 97,7-10; cf. Lc 1,52s.; 6,24s.; 12,16-21; 16,19-31). En el judaísmo palestino está hondamente enraizada la cuasi-equiparación de los «pobres» con los «piadosos» y los «justos» (SalSa 5, 2.11; 10,6; 15,1; 18,2; Henet 25,4; 108,7s.; 1QH 2,34; 5,13s.; CD 19,9; 1QM 14,7; cf. Lc 6,20/Mt 5,3; Lc 7,22/Mt 11,5). Los ataques no se dirigen contra la propiedad en cuanto tal, sino contra su desigual distribución, con sus derivados de dependencia, relativo desamparo jurídico o indefensión de los «pobres» (↗ Pobreza).

b) En el Nuevo Testamento y en el marco antes descrito se mueve también la expectativa del reino de Dios de la tradición de Jesús. Jesús (Lc 9,58/Mt 8,10) y sus discípulos se comportan, con conducta demostrativa, como carentes de propiedades (Mt 10,9s./Lc 9,3; 10,4). El abandono de las posesiones o la renuncia a ellas es condición para el seguimiento e impregna la forma de vida de los primeros misioneros (Mc 1,6-20; Lc 9,57-62; Mc 10, 21.29s.; Lc 14,33). La riqueza es un obstáculo para el seguimiento (Mc 10,17-22) y para un estilo de vida encauzado al reino de Dios (Mc 4,19; 8,36; 10,25; Mt 6,24). La protocomunidad jerosolimitana practica, en la espera del próximo cambio, la renuncia voluntaria a las propiedades (idealización lucana en Hch 2,42-47; 4,32-35) y la igualación intracomunitaria de ricos y pobres, de la que al cabo de poco participa también la comunidad antioquena (Hch 11,29s.) y las comunidades de la misión paulina (Gál 2,10; 1 Cor 16,1ss.; 2 Cor 8,13s.). La crítica apocalíptica a la riqueza repercute también fuera de Palestina (Lc; Sant 5,1-6; Ap 17,11-19), aunque sin la exigencia o la exhortación a renunciar a los bienes. La intención práctica del evangelio de Lucas es enseñar a hacer buen uso de las riquezas mediante la limosna y el equilibrio de las propiedades (Lc 6,35; 12,15; 16,1-14.19-31; cf. Ef 4,28; 1 Tim 6,17ss.; Heb 13,16). Pablo previene frente a la codicia (1 Tes 4,6; 1 Cor 5,10s.; 6,10; Rom 1,29 y en los escritos postpaulinos: Col 3,5, Ef 4,19; 5,3.5; 1 Tim 6,17; Heb 13,5) e incita a que la actitud de los cristianos frente a la riqueza esté determinada por el distanciamiento escatológico.

◆ Bibliografía: R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen,* vol. 1, Fr 1960; TRE 9, págs. 404-407 (J. Ebach); ThWNT 6, págs. 316-330 (F. Hauck, W. F. Kash), págs. 888-915 (E. Bammel); M. Hengel, *Eigentum und Reichtum, in der frühen Kirche,* St 1973; W. G. Kümmel, *Der Begriff des Eigentum im NT: Heilsgeschen und Geschichte,* Mg 1975, págs. 271-277; G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung,* M ²1978; ídem, *Studien zur Soziologie des Urchistentums,* Tu 1979; G. Dautzenberg, «Biblische Perspektiven zum Problemfeld Eigentum und Reichtum», HCE 2, págs. 353-362.

Gerhard Dautzenberg

Prosélitos

Con este término (προσήλυτοι, «los que se acercan» o «se adhieren»; hebreo גֵּר *[ger]*, en sentido bíblico «los reunidos»), se designa, sólo en la época postbíblica, a los que abrazan la religión judía. Las conversiones al judaísmo sólo están testificadas en fechas relativamente tardías: junto a las inscripciones que se remontan al s. I a.C., debe mencionarse aquí, en primer término, a la familia real de los adiabenes (s. I). En la literatura se considera a Asenat, esposa de José (JosAs), y a ↗ Rut como modelos de prosélitos. A pesar de Mt 23,15, la captación activa de prosélitos era más bien excepcional, aunque en las comunidades de la diáspora había numerosos simpatizantes («temerosos de Dios»), algunos de los cuales aceptaban íntegramente el judaísmo. De acuerdo con la *torá,* a los varones se les exigía, de manera generalizada, la ↗ circuncisión, el baño de inmersión y, durante la existencia del templo, un sacrificio. Al principio no había ningún rito explícito para las mujeres y la aceptación se hacía, de ordinario, mediante casamiento. En la época rabínica se les prescribía también un baño de inmersión.

◆ Bibliografía: D. Eichhorn (dir.), *Conversion to Judaism,* NY 1965; P. Figueras, «Epigraphic evidence for proselytism in ancient Judaism», *Immanuel* 24/25 (1990), págs. 194-206; A. Sagi y Z. Zohar, *Conversion to Judaism and the meaning of Jewish identity,* Jr 1994.

Günter Stemberger

Protoevangelio

Se designa, desde el s. XVIII, con este término, entendido en el sentido de «primera buena nueva», el pasaje de Gn 3,15 en el que Dios dice a la serpiente: «Pondré enemistad entre ti y la mujer y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza y tú le acecharás al talón». Se da aquí por supuesto, como a menudo en otros pasajes de la Escritura, al menos en sentido trasladado, que la serpiente es Satán y que la enemistad se refiere a la lucha permanente entre el género humano y los poderes del mal. Con todo, en el curso de la historia este texto ha conocido muy diversas in-

terpretaciones. No consta que se haya dado a este pasaje un sentido mesiánico en el judaísmo, ni puede tampoco extraerse de Rom 16,20 y Ap 12,17 esta interpretación. La explicación en el sentido de protoevangelio se inicia con Justino, en el contexto de la antítesis Eva-María. El vencedor de la serpiente es el hijo nacido de la virgen María (dial. 91,4; 100,4s.; 102,3; 112,2). Ireneo de Lyon desarrolló esta idea (haer. III, 23,7; IV, 40,3; V, 19,1 y 21s.). En la Patrística fueron numerosos los autores que siguieron esta intelección cristológica, en la mayoría de los casos –aunque no siempre– con alusión a María.

◆ Bibliografía: LThK² 8, págs. 832ss. (K. Rahner); BL, págs. 1383-1386 (H. Haag); MarL 5, págs. 342ss. (bibliografía); (J. Scharbert, L. Scheffczyk); EKL³ 3, pág. 1358. V. G. Bertelli, Mar 13 (1951), págs. 369-395 (pleno sentido mariológico del Protoevangelio); DEB, págs. 1266-1270; J. Michl, «Der Weibsame (Gen. 3,15) in spätjüd. und frühchr. Auffassung», Bib 33 (1952), págs. 371-401, 476-505; H. Cazelles, *Gen. III, 15: exégèse contemporaine (La Nouvelle Ève 3)*, P 1957; W. Vogels, «Das sogennante 'Protoevangelium' (Gn 3,15)», ThG 29 (1986), págs. 195-203.

Heinrich Petri

Proverbios

(Hebreo: מִשְׁלֵי שְׁלֹמֹה *[mišlē šᵉlomō]*, LXX: παροιμίαι Σαλομῶντος; Vulgata: *Liber proverbiorum*), escrito que se inserta en la literatura sapiencial bíblica y abarca, junto a una sección básica de colecciones de proverbios aislados primorosamente modelados (10-22,16; 25-29), sentencias doctrinales (en los textos paleoorientales comparados es un padre o un maestro que habla a su hijo o a su discípulo; cf. 3,1-12) y una pluralidad de formas menores, como proverbios numéricos (30,15-31) «relatos extraídos de la experiencia» (24,30-34) y una oración (30,7ss.). La sabiduría del linaje y del clan enlaza con la sabiduría cultivada en la corte y en la escuela, de modo que a menudo ya no es posible señalar el origen correspondiente (problemática de la distinción entre «aforismos» cultos y «proverbios» populares). Los caps. 1-9 y 31 están mutuamente referidos en cuanto que encuadran el libro y hacen las veces de claves hermenéuticas. En la sabiduría personificada, que interpela al lector o al alumno exhortando, amonestando o seduciendo con rasgos eróticos (y cuya concreción plástica se halla en la «mujer hacendosa» del cap. 31), se sintetizan, por una parte, las enseñanzas de la colección de proverbios y se expresa en el lenguaje, por otra parte, con múltiples facetas, la dimensión teológica (1,20-33; 8,1-36). La semejanza superficial entre los discursos de la sabiduría y las seducciones de la «mujer extraña» y de la mujer necia (especialmente en el cap. 9) refleja la dificultad real de conocer lo que es verdaderamen-

te beneficioso para la vida. En cada una de las colecciones se renuncia a menudo a una descripción de este aspecto en favor de una contraposición a grandes rasgos, de eficacia global y orientación pedagógica, entre los justos y sabios (y triunfadores, por tanto, en la vida) y los necios e impíos (que fracasan). Con todo, tanto en algunos proverbios concretos como en la cuidadosa y bien planificada composición de las diversas y mutuas relaciones se evidencia ya una elevada dosis de reflexión. En 1,1-7 (idea rectora del libro) se recomienda, tanto a los inexpertos como a los sabios, la sabiduría como camino para la recta comprensión y para el arte de gobernar la vida. El origen y la meta de esta sabiduría existencial es el temor de Yahveh (1,7; cf. 2,6; 9,10). No se deriva de aquí ninguna delimitación polémica frente a la sabiduría extranjera. Es cierto que en 1,1 se atribuye (secundariamente) el libro a ↗ Salomón como prototipo del hombre sabio (cf. 1 Re 5), pero en Agur (Prov 30,1) y en la madre de Lemuel (31,1) se mencionan también autores no israelitas. En 22,17-24,22 se reelabora un documento egipcio anterior (doctrina de Amenemope, h. 1200 a.C.). Estos rasgos remiten al carácter deliberadamente «internacional» de la literatura sapiencial, que se refleja asimismo en los géneros comparables (formas proverbiales, discursos doctrinales), los motivos y los contenidos. Siete encabezamientos (1,1; 10,1; 22,17; 24,23; 25,1; 30,1; 31,1) articulan el texto. A las colecciones principales se las denomina «proverbios de Salomón»; se les añaden «palabras de los sabios» (22,17-24,22; 24,23-34), sentencias de Agur (30,1-33), «palabras de Lemuel» (31). Se dibujan otras subarticulaciones por ejemplo en la colección parcial 10,1-15,32; 25-27 y en la poesía alfabética de 31,10-31.

El libro y sus diversas partes han surgido en el curso de un dilatado espacio de tiempo. Algunos proverbios podrían remontarse a la época preexílica. En 25,1 («los hombres de [el rey] Ezequías») hay una alusión a la corte del s. VIII a.C. La composición de 1-9 (y 31) surgió en torno al s. IV a.C. Es dudosa la existencia de elementos posteriores a esta fecha.

◆ Bibliografía: F. Delitzsch, *Salomon. Sprichbuch,* L 1873; R. Michaud, *La littérature de sagesse:* I: *Proverbes et Job,* P 1984; L. Alonso-Schökel, J. Vílchez Líndez, *Proverbios,* Ma 1984; A. Meinhold, *Die Spruche* (ZBK 16/1 y 2), Z 1991; R. E. Murphy, *Proverbs* (Word Biblical Commentary), Dallas 1998; L. Schwienhorts-Schönberger, «Das Buch der Sprichwörter», en E. Zenger y otros (dirs.), *Einleitung in das AT,* St [3]1998, págs. 326-335 (bibliografía); B. K. Waltke, *The Book of Proverbes, Chapters 1-15,* GR 2004; K. J. Dell, *The Book of Proverbes in Social and Theological Context,* C-NY 2006; B. Gosse, *L'influence du livre des Proverbes sur les rédactions bibliques à l'époque perse,* P 2008.

Ruth Scoralick

Providencia

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

La idea de una providencia divina (latín: *providentia,* griego πρόνοια) procede del pensamiento griego, desde donde ejerció su influencia en el judaísmo helenista y en el primitivo cristianismo. Tienen una significación teológica parecida en el Antiguo Testamento פְּקֻדָּה *[pequddā],* «solicitud» (Job 10,12) o πρόνοια (Sab 6,7; 14,3; 17,2; cf. 3 Mac 4,21; 5,30; 4 Mac 9,24; 13,19; 17,22). El Nuevo Testamento, en cambio, sólo utiliza los términos πρόνοια/προνοεῖν con sentido no teológico (Hch 24,2; Rom 12,17 y otros).

1. Antiguo Testamento

Mientras que la Stoa ve en el orden cósmico el plan teleológico de una πρόνοια impersonal, en el pensamiento veterotestamentario predomina la confianza en el Dios personal como fundamento que proporciona cobijo, la fe en una actividad sustentadora de Yahveh que preserva, por otra parte, la libertad del hombre. La idea veterotestamentaria de la providencia figura sobre todo en la testificación creyente (extraída de la reflexión teológica sobre la creación) sobre los hechos de Dios experimentados en el curso de la historia: Yahveh guía *la historia* de su pueblo (Sal 78; 105s.), que él ha creado y modelado según su consejo (Éx 19,4ss.; Is 43,1.15; Am 3,2 y otros), pero guía también el destino de los otros pueblos (Am 9,7), de los que se sirve para la ejecución de sus proyectos (Is 2,2ss; Jr 25,9-14 y otros). La Obra histórica deuteronómica ve en los acontecimientos de la historia del pueblo recompensas y castigos por la obediencia o por el menosprecio respecto de las obligaciones de la alianza (Jue 2,11-23; 3,7-11 y otros; cf. Dt 4). Dn (2,31-45 y otros) y la apocalíptica judía descubren en la secuencia de los eones la acción de Dios que conduce la historia hacia el definitivo reino de Dios.

Como creador, Yahveh se preocupa por sus criaturas, las somete a su voluntad, establece un funcionamiento correcto del mundo (Gn 8,21s.; Job 38,19-41; Sal 65,7-14; 145,15s.), concede vida y fertilidad (Gn 1,22.28; Job 12,10; Sal 104,27-30; Is 42,5). – Los *individuos concretos* experimentan la providencia de Dios en primer lugar como miembros del pueblo (↗ pueblo de Dios). Yahveh elige a unas determinadas personas para unas determinadas tareas (Gn 12,1ss.; Éx 3,1ss.: Am 7,15; Is 6,8 y otros), muestra su guía en la vida de cada individuo (p. ej., Gn 20; 24; 37; 39-50). La literatura sapiencial traslada la eficacia de la providencia de Dios a la vida de cada persona (Job 5,18ss.; Sal 16,5; 139; Prov 20,24 y otros).

El Antiguo Testamento ofrece varias explicaciones sobre la posibilidad de conciliar el *problema del mal* con la providencia divina. Básicamente predomina la tendencia a atribuir,

sin distingos, el mal físico a Dios a partir de la convicción de la causalidad divina universal (Is 45,7; Am 3,6 y otros). Las explicaciones más habituales para el ↗ sufrimiento y la desdicha son verlos como castigo por los pecados (Sal 1,4ss.; Si 10,12-17; Job 4ss.), como recurso educativo o como medio de purificación (2 Mac 6,16; 7,23s.; Sab 3,5; 11,9s. y otros) o esperan la solución en un tiempo escatológico, cuando llegarán a su fin las desdichas, los sufrimientos serán recompensados y se tendrá participación en el reino de Dios (Jl 3s.; 2 Mac 7,9.14.23.29; Sab 3,1-10; Dn 12,2s.).

El *mal moral* es causado por la libre voluntad humana, aspecto sobre el que se insiste a veces con énfasis (Dt 30,15-20; Si 15,11-20 y otros). Pero también se acentúa, por otro lado, el poder de Dios sobre la voluntad del hombre (Jr 18,6 y otros). Dios lo causa todo, pero no elimina la responsabilidad humana. Puede «endurecer» el corazón del hombre (Éx 4,21; 7,3; Jos 11,20), puede incluso pasar por autor de sus ↗ pecados y de su ↗ endurecimiento (2 Sam 24,1; Is 6,9s.; 29,10) y puede asimismo trocar el pecado en bien (Gn 50,20). En definitiva, incluso el mal –físico y moral– está al servicio del orden de su creación, aunque se trata de un misterio insondable para el hombre (Job 42,1ss.; Is 55,8s. y otros).

2. Nuevo Testamento

El Nuevo Testamento presupone el Antiguo, pero presenta a veces la idea de la providencia con rasgos más deterministas (δεῖ, προγινώσκω/πρόγνωσις, [προ]ορίζω etcétera). *El anuncio del reino de Dios de Jesús* acentúa la idea de la providencia al establecer una conexión entre la concepción sapiencial de la providencia divina en favor de sus criaturas y el mensaje escatológico de su venida y de su reino. Las acciones de Jesús revelan la bondad y la misericordia sin límites de Dios (Mt 5,45.48; 20,1-16; Lc 6,35s.), que está siempre dispuesto a escuchar (Mt 7,7-11 par.), ofrece cobijo y protección al creyente (Mt 6,25-32 par.; Lc 12,6s. par.) y acepta a los pecadores (Mc 2,17 par.; Lc 7,36-50; 15). Pero sigue siendo siempre el soberano y el juez (Mt 5,34-37; Mc 10,40; Lc 12,4s.16-21; 13,1-5). Algunas parábolas testifican la confianza absoluta de Jesús en la providencia divina (Mc 4,3-9 par. 26-29.30ss. par.).

Además de en la creación y en la historia en general (Hch 14,15ss.; 17,26ss.; Rom 11,13-16,36), la providencia de Dios se manifiesta también en el *acontecimiento mismo de Jesús,* que es entendido como parte del plan salvífico divino (cf. el «tiene que»): en el origen y el destino de Jesús (Mt 1s.), en su pasión y muerte (Mc 8,31 par.; 9,31 par.; 10,33 par.), en la cruz y la resurrección (Lc 24,25ss.46 y otros): los que entregaron a Jesús a la muerte cumplían en definitiva el plan de Dios (1 Cor 15,3; Mc 14,49 par.; Jn 13,18; 19,28.36 y otros). Alcanza así su realización fundamental su volun-

tad salvífica en favor de los hombres (Rom 5,1-11; 10,9s.; 1 Cor 2,7ss.), aunque el mundo no puede comprenderlo (1 Cor 1,18-31). Del mismo modo que Jesús enseña a los discípulos su camino y les descubre el sentido de los padecimientos (Mc 8,34s. par.), así también se les abre a los creyentes este mismo sentido desde el acontecimiento Cristo (Rom 8,17; Sant 1,2ss.; 1 Pe 4,13). Saben que «en todas las cosas interviene Dios para el bien de quienes le aman», porque Dios los ha destinado a reproducir la imagen de su Hijo (Rom 8,28ss.) y nada puede separarlos del amor de Cristo y de Dios (8,35.38s.). – A todo ello responde la concepción deuteropaulina de que «el misterio de Dios, Cristo» (Col 2,2) es la realización del consejo salvífico divino, a saber, que Dios ha elegido a los cristianos ya antes de la fundación del mundo y los ha destinado a la glorificación en Cristo (Ef 1, 3-14). Y por eso se ha decidido ya también el destino del mundo para la salvación (Ap 5,1ss.; 12,10s.). A partir de ahora, la historia corre hacia la meta que ya se ha iniciado en ella y que debe desplegarse y llegar a la maduración a través de la Iglesia (Ef 1,22s.; 2,14ss.20ss. y otros).

El Nuevo Testamento confirma, pues, desde el acontecimiento Cristo, que la aceptación de la existencia de la providencia divina se apoya en las pruebas de su salvación en la creación y en la historia. La acción de Dios está indisolublemente vinculada a su amorosa ↗ voluntad salvífica que permite la libertad, pero que puede siempre trocar en valores positivos las disposiciones negativas del hombre. La certeza de la providencia divina es el fundamento sustentador de la fe, aunque sus caminos son a menudo inescrutables (Rom 11,33s.; cf. Is 55,8s.).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 1, págs. 715s.; 4, págs. 1004-1011; 5, págs. 453s.457; THAT 2, págs. 466-486; TRE 10, págs. 182-197; ThWAT 4, págs. 708-723; EWNT[2] 1, págs. 668-671; 2, págs. 1300s.; 3, págs. 369s.382s.; BThW[4] págs. 577ss.; CGG 4, págs. 74-104 (O. H. Pesch); C. H. Cosgrove, «The Divine δεῖ in Luke-Acts», NT 26 (1984), págs. 168-190.

Roman Kühschelm

Pseudoepigrafía

Con este término se indica –en perspectiva moderna– que se da información falsa acerca de los autores de escritos religiosos, dentro y fuera de la Biblia, a través de la cual se menciona como autor a una gran figura del pasado. En el estadio de la tradición oral del mensaje en el judaísmo y el cristianismo es el transmisor mismo quien garantiza, en virtud de su estatus y su prestigio, la validez o la verdad de lo enunciado. Cuando se hizo habitual la consignación escrita, se prolongó la antigua costumbre. Pero no se sabe con certeza desde cuándo exactamente se consideró que el autor del Pentateuco era Moisés.

En el Nuevo Testamento debe distinguirse entre anonimato y pseudoepigrafía. En todos los escritos anónimos (la asignación de autores de los evangelios es secundaria, cf. Hengel) se sitúan en el primer plano (al menos en los orígenes) dos aspectos: la autoridad única de Jesucristo y la disolución del judaísmo. – La pseudoepigrafía sirve de ordinario, por el contrario, para prolongar la autoridad de los apóstoles más allá de su autoría real. Sólo para un fundamentalismo que parte de una argumentación criptomoderna se derivan de aquí problemas (falsificación, engaño). En la fase de un vacío de autoridad tras la muerte de los apóstoles, el hecho de atribuirles un escrito era un gesto de veneración, de reconocimiento y de obligación en lo relacionado con su herencia.

◆ Bibliografía: TRE 27, págs. 662-670 (M. WOLTER). • H. R. BALZ, «Anonymität und Pseudepigraphie im Altertum», ZThK 66 (1969), págs. 403-436; M. HENGEL, *Die Evangelien-Überschriften*, Hd 1984.

Klaus Berger

PUBLICANO

(Griego τελώνης) término utilizado en el Nuevo Testamento sólo por los sinópticos. El publicano era el recaudador de impuestos que, previa la entrega de una cantidad de dinero a los gobernantes, adquiría el derecho de fijar y percibir los impuestos. Los superávit por encima de la suma entregada constituían sus beneficios. En caso de déficit, tenía que asumir la diferencia como pérdida. La arbitrariedad con que se fijaba el montante de los impuestos hacía que el pueblo despreciara a los recaudadores. La palabra *publicano* era un insulto. Comer con ellos era un escándalo para los fariseos (Mc 2,16). Dado que su avaricia se equiparaba a la idolatría, los judíos piadosos los tenían por «impuros» en sentido cúltico. Quien comía y bebía en su compañía era impuro. Jesús conocía muy bien la opinión y el juicio que recaía sobre los publicanos (Mt 5,46) y no asumió la defensa de su conducta ni de su profesión y su estatus, marcados por la injusticia. No obstante, mantuvo una actitud benévola con uno de ellos. «Zaqueo... conviene que hoy me quede en tu casa» (Lc 19,5). Buscó la compañía de los publicanos y los llamó a su seguimiento (Mt 10,3). Se relacionaba con ellos como el médico con el enfermo (Mc 2,17) e hizo ver, con el ejemplo de uno de ellos, la gran necesidad de perdón de los pecadores («¡Oh Dios [...] ten misericordia de mí, que soy pecador!» [Lc 18,13]) y también cómo el pecador que recibe el perdón queda justificado – a diferencia de quien se apoya en su propia justicia (Lc 18,9-14). Lc informa de publicanos que recibieron el bautismo (7,29s.), que escuchaban las palabras de Jesús (15,1), le seguían (5,28) y alcanzaban el gozo de la penitencia.

◆ Bibliografía: ThWNT 8, págs. 88-106, especialmente 103ss. (O. Michel); BHH 3, págs. 2245s. (H. Peuckert); EWNT 3, págs. 835-838 (H. Merkel); Bill 1, pág. 377; H. Merklein, «'Dieser ging als Gerechtfertiger nach Hause...'», BiKi 32 (1977), págs. 34-42; F. Herrenbrüch, «Wie waren die Zöllner?», ZNW 72 (1981), págs. 178-194; K. S. Krieger, «Die Zöllner. – Jesu Umgang mit einem verachteten Beruf», BiKi 52 (1997), págs. 124-130.

Walter Herrenbrück

Pueblo de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Desde que en el Concilio Vaticano II se introdujo en los documentos eclesiásticos oficiales el concepto de pueblo de Dios como metáfora eclesiológica básica, puede constatarse un acentuado y creciente recurso al discurso bíblico sobre el pueblo de Dios. Al igual que ocurre con otros conceptos de connotación o acuñación eclesiológica, como ↗ comunidad (עֵדָה *['ēdā]*), ↗ Iglesia (קָהָל *[qāhāl]*) o ↗ Israel), también en el caso de pueblo de Dios es el Antiguo Testamento el que fundamenta su uso lingüístico y la amplitud de los enunciados teológicos.

Documentación bíblica. El hebreo conoce básicamente dos denominaciones para señalar grandes agrupaciones: el término גּוֹי *[gōj]*, muchas veces traducido por «nación», tiene una connotación más bien profana, estatal. Designa una comunidad que se agrupa y se cohesiona, en razón de criterios de ascendencia, de lengua, de territorio y de derecho, para establecer una forma de organización políticamente independiente. El término para pueblo עַם *['am]* es, en virtud de su significación básica, un concepto de parentesco para designar al tío por línea paterna. Es a menudo independiente de las circunstancias políticas y designa una estructura social bajo el punto de vista de la vinculación de parentesco (p. ej., Gn 14,16; 25,8; 35,6; Jr 37,12; Sal 45,11), de las relaciones mutuas (p. ej., Lv 19,8; Nm 9,13), de asociaciones voluntarias (p. ej., Gn 19,4; Sal 3,7) o de la ↗ elección (p. ej., Gn 17,14; Is 51,16; 1 Re 3,8). עַם puede designar también un grupo aparte dentro de la agrupación total, por ejemplo Nm 20,20; 2 Re 11,14; Jr 39,10; Sal 18,28, pero se le aplica casi siempre a Israel. Aunque ambos términos pueden usarse en paralelo, sobre todo en los textos postexílicos (p. ej., Dt 4,6.27; Miq 4,1-5; Sal 33,12), a Israel se le denomina con mayor frecuencia como עַם y a los restantes pueblos como גּוֹיִם/גֹּיִם *[gōjīm/gojjīm]*. Nunca se habla del גּוֹי JHWH (cf. tan sólo Sal 106,5; Sof 2,9), pero sí del עַם JHWH (p. ej., Nm 11,29; 17,6; Jue 5,11; 1 Sam 2,24). Mientras que en los textos de promesas de nume-

rosa descendencia hechas a los patriarcas es גּוֹי el titular (Gn 12,1ss.; 17,4ss.; 21,13.18 y otros), figura עַם en los textos en los que Israel entra en relación con YHWH en su condición de pueblo de la alianza (p. ej., Éx 34,10; 2 Re 11,17; Jr 31,33). Cuando se habla de «mi» o «tu pueblo», se expresa la relación familiar singularmente estrecha entre Dios y «su pueblo» surgida como consecuencia de la elección (p. ej., Dt 29,12; 1 Sam 9,16s.; 1 Re 6,13; Sal 79,13). La elección para «pueblo propio» o «pueblo propiedad de Yahveh» se fundamenta en el éxodo (Éx 3,7.10; 5,1; 15,13.16; Dt 4,20; 7,6ss. y otros), pero sobre todo en la conclusión de la alianza en el ↗ Sinaí o el ↗ Horeb (Éx 19,5s.; 24; Dt 5). En la forma bilateral de la alianza «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (p. ej., Éx 6,7; Lv 26,12; Jr 32,38; Ez 11,10; Zac 8,8; Sal 95,7) adquiere una acuñación singularmente acusada la especial relación de coordinación. El Antiguo Testamento habla pocas veces de manera expresa del pueblo de Dios (Jue 20,2; 2 Sam 14,13), con alguna mayor frecuencia del pueblo de YHWH (Nm 11,29; 17,6; Jue 5,11.13; 1 Sam 2,24; 2 Sam 1,12; 6,21; 2 Re 9,6; Ez 36, 20; Sof 2,10) y más a menudo de עַם (testificado en más de 1.600 pasajes), en razón del contenido mismo, es decir, de la especial coordinación del Dios de Israel con su pueblo (p. ej., Éx 33,13.16; Dt 9,29; Neh 1,10; Sal 148,14).

◆ Bibliografía: N. Lohfink, *Beobachtungen zur Geschichte des Ausdruck* עַם יהוה *('am YHWH): Probleme bibl. Theologie. FS G. v. Rad,* M 1971, págs. 275-303; MySal 4/1, págs. 23-99 (N. Füglister) (trad. española, Ma 1969ss.); A. Meinhod y R. Lux (dirs.), *Gottesvolk,* B 1990; N. Lohfink y E. Zenger, *Der Gott Israels und die Völker,* St 1994.

Christian Frevel

2. Nuevo Testamento

El tema del pueblo de Dios tiene una presencia constante en el Nuevo Testamento, aunque no siempre se la percibe de inmediato en la terminología. Bajo la idea rectora de pueblo de Dios se encuentra el griego λαὸς Θεοῦ (2.000 veces en los LXX aplicado a Israel). El tema está constituido por diversos conceptos del campo semántico según cada uno de los autores neotestamentarios. La significación teológica es doble: en lo que respecta a la autocomprensión de la(s) comunidad(es) cristiana(s) y en lo que concierne a su relación con el pueblo de Israel. Desempeñó una importante función ya en el Jesús terreno: se sabía enviado a todo Israel como pueblo de Dios (así Lc 6,20b.21[Q]; Mt 11,5 par. [aceptando Is 61,1]; cf. Lc 4,18ss.) y mantuvo viva esta conciencia hasta el final (Mc 14,22-25 par.). Quiso –empalmando con las expectativas del judaísmo temprano– reunir al pueblo de Dios del fin de los tiempos (aquí, con valor simbólico: la institución del círculo de los Doce, Mc 3,13-19;

cf. Mt 19,28 par.). Sus contactos con los paganos (testificados con seguridad sólo en Mc 7,24-30 par. y Mt 8,5-13 par. [Q]; cf. Jn 4,46-53) fueron la excepción. La irrupción del reino de Dios por él anunciada (cf. Lc 10,18; 11,20; 17,21) se inicia en el pueblo de Dios y significa al mismo tiempo su crisis (Mc 12,1-12; Mt 8,11s.; Lc 16,1-8; Mt 25,14-30 par.; Lc 14,15-24 par.).

La *primitiva comunidad cristiana* se entendía a sí misma como el «reclutamiento de Dios [por Cristo] de los últimos tiempos» (ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ [ἐν Χριστῷ], cf. Gál 1,13; 1 Co 15,9; Flp 3,6; Hch 8,3). La apertura frente a los no judíos aconteció paso a paso (tras la expulsión de Jerusalén, Hch 8,1). El impulso lo proporcionaron los helenistas (Hch 6,1) con su proclamación entre los samaritanos (Hch 8,4-25), los temerosos de Dios (Hch 8,26-40) y los paganos de Antioquía (11,19-26). Pero la integración de las secciones judeocristianas y las paganocristianas dentro de las comunidades seguía planteando problemas (cf. Gál 2,1-10.11-14; Hch 15,20.23-29.30s.).

Para *Pablo,* el tema del pueblo de Dios estaba relacionado sobre todo con la promesa a Abrahán: Israel es y sigue siendo siempre el pueblo elegido (Rom 4,11s.; 11,1ss.25ss.29; 15,7-13), aunque por el momento sólo un «resto» confiesa a Jesús como Mesías (Rom 11,4s.). El apóstol corrige aquí, por tanto, algunas declaraciones anteriores (Gál 4,21-31; 1 Tes 2,14ss.). Los cristianos procedentes de los pueblos gentiles pertenecen al pueblo de Dios porque a través de Cristo también a ellos se les aplica la promesa de Abrahán (Rom 4,1-25; Gál 3,6-9). Pablo utiliza el concepto de λαὸς [Θεοῦ] exclusivamente en citas veterotestamentarias, y para los que creen en Cristo sólo en Rom 9,25s. y 2 Cor 6,16. Sus conceptos eclesiológicos, en los que está presente el tema del pueblo de Dios, son: «elegidos», «santos», «comunidad de Dios», «circuncidados», «templo, campo, edificio de Dios», «hijos de Dios», «descendencia de Abrahán», «herederos». Es singular la expresión «Israel de Dios» de Gál 6,16.

En la *tercera generación del cristianismo primitivo* –y como consecuencia del distanciamiento creciente entre el judaísmo y el cristianismo– Israel desapareció del campo de visión como pueblo de Dios. Ahora la Iglesia se entiende a sí misma (en parte con matiz polémico y en parte neutro), asumiendo el concepto veterotestamentario, como «linaje elegido», «pueblo de la propiedad» (1 Pe 2,9), «sacerdocio real» (Ap 1,6), «conciudadanos de los santos y familiares de Dios» (Ef 2,19), etc. Alcanza singular importancia el tema del pueblo de Dios en Lc-Hch (84 de los 124 pasajes neotestamentarios para λαὸς): a partir de ahora, la Iglesia es el pueblo de Dios ampliado con la entrada de los gentiles creyentes (cf. especialmente Hch 15,14); los judíos incrédulos se quedan fuera (Hch 3,22s.). Parecida

concepción aparece en Ap (cf. 7,4-8; 14,1-5; 21,12ss.). Según Mt, Jesús es en primera línea el Mesías del pueblo de Dios (Mt 1,21; 2,6; 4,23 y otros), pero al que este pueblo, descarriado por sus autoridades, acaba finalmente por rechazar (Mt 27,25; cf. 28,15). Sin embargo, de Mt 21,43 no puede deducirse que Israel haya sido sustituido por la Iglesia, porque esta afirmación se sitúa en la era postapostólica, donde también se aplica a la Iglesia la fórmula λαὸς καινός (Bernabé, 5,7; 7,5; 13,1). Según Bernabé, a partir de ahora la Iglesia es el λαὸς κληρονομίας («pueblo de la herencia»).

El Nuevo Testamento no ofrece una concepción unitaria acerca del tema del pueblo de Dios, sino un campo de problemas abierto, que debe ser cuidadosamente analizado desde la óptica de la hermenéutica.

◆ Bibliografía: J. Pfammatter y F. Furger (dirs.), *Volk Gottes,* Ei 1974; G. Lohfink, *Die Sammlung Israels,* M 1975; J. Roloff, *Die Kirche im NT,* Go 1993; K. Backhaus, *Der neue Bund und das Werden der Kirche,* Ms 1996; W. Kraus, *Das Volk Gottes,* Tu 1966; ídem, *Zwischen Jerusalem und Antiochien,* St 1999.

Wolfgang Kraus

Pueblos, Lista (o tabla) de los

Enumeración de pueblos, presentada en Gn 10, sin unidad ni de forma ni de contenido, como descendientes de los hijos de ↗ Noé, ↗ Jafet, ↗ Cam y ↗ Sem (en este orden). Consta de 72 pueblos (o de 69, porque tres aparecen repetidos), que R^{Pt} ha compilado, mediante la reelaboración parcial de una enumeración genealógica anterior (10,1b.8-12.15.18b.19.21.24.25.30: JE), interrumpida por un relato (inclusión de Nimrod: 10,8-12), en una lista formalizada de pueblos más reciente (10,1a.2-4ab.5-7.20.22.23.31.32: P), con nuevos añadidos (10,13.14.16-18a.26-29). La articulación de los pueblos en tres grupos (JE: Jafet, Canaán, Sem; P: Jafet, Cam, Sem) sólo en apariencia responde a criterios etnológicos (Elam y Asur en el mismo grupo: 10,22), porque en realidad responde a consideraciones geográficas y políticas. La lista JE refleja la situación política de mediados del s. VIII a.C., cuando ↗ «Canaán», es decir, los pueblos del espacio fenicio-cananeo (Gn 10,15.18b.19) estaban sufriendo la presión de la gran potencia neoasiria (10,8-12 JE). La lista P –en la que no figuran todavía los persas– remite a una época en torno al 600 a.C.: Arpacsad en 10,22, con la significación de «región de los caldeos» (GB^{18} 101), podría ser un nombre encubierto de Babilonia, es decir, del Imperio neobabilonio. No se mencionan todavía, como es obvio, los nombres de Israel ni los de sus vecinos emparentados ↗ Edom, ↗ Moab y ↗ Amón, porque son pueblos surgidos más tarde; con todo, ya en Eber (10,2.24s.) hay una alusión a los hebreos. Según Gn 12,3b J, a la huma-

nidad dividida en pueblos (cf. 10,25) se le transfiere, mediante la bendición de ↗ Abrahán, la bendición de fecundidad de Dios al principio (1,28 P).

La misión de los 72 discípulos según Lc (10,1.17), que ofrece también en Hch 2,9ss. una lista de pueblos, vuelve sobre el motivo de Gn 10.

◆ Bibliografía: RGG³ 6, págs. 1423s.; BHH 3, págs. 2112-2115; BL², págs. 1851ss. • E. Dhorme, «Les peuples issus de Japhet», *Syria* 13 (1932), págs. 28-49; W. Brandenstein, *Bemerkungen zu Völkertafel der Genesis: Sprach-Geschichte und Wortbedeutung. FS A.Debrunner,* Be 1954 págs. 57-83; S. Simons, *The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament,* Le 1959, págs. 1-93; E. Lipiński, «Nimrod et Assur», RB 73 (1966), págs. 77-93.

Lothar Ruppert

Puerta

Este término es empleado en los escritos bíblicos tanto en su sentido literal como metafórico. Las puertas pueden estar abiertas o cerradas y determinan la pertenencia a una comunidad o la exclusión de ella. Protegen a la ciudad frente a indeseados. Proporcionan seguridad y vigilan sobre la justicia. Las puertas son accesos estrechos: hacen vivir la experiencia de que la entrada o la admisión no es algo en sí mismo evidente.

a) Los términos hebreos פֶּתַח *([pætaḥ],* «entrada», en sentido general) y שַׁעַר *[šaʻar],* con el significado específico de «puerta») designan en el Antiguo Testamento en primer lugar la puerta de una casa, las puertas de una ciudad, de un palacio o de un templo y (como en todo el Oriente antiguo) las puertas del cielo y del mundo subterráneo de los muertos. Los contextos primarios en los que el discurso sobre las puertas tiene en el Antiguo Testamento una *significación teológica* son el orden social jurídicamente regulado, la liturgia y la escatología.

Las *puertas de la ciudad* son para Israel símbolo de la esperanza de una vida dentro de un espacio sano, saludable, protegido y libre de amenazas. Proporcionó ocasión para una utilización metafórica muy difundida la función práctica de las puertas de la ciudad y del amplio espacio que se abría tras ellas (Neh 8,1): este lugar era mercado (cobro de impuestos, comercio de animales y cereales; 1 Re 7,1), lugar de la administración y la aplicación de la justicia (reunión de los ancianos para dictar sentencias: Dt 21,19: Is 29,21; Jr 1,15; Sal 127,5; Prov 22,22 y otros), centro de la administración (distinción entre ciudadanos libres y forasteros: Gn 23,10.18) y punto de encuentro para intercambio de noticias (p. ej., en tiempos de guerra: 2 Cró 32,6).

Ante las *puertas del templo* debían cumplirse las condiciones que autorizaban a participar en la asamblea de la oración. Según Sal 15 y 24 (cf. también Is 33,14ss.), sólo los justos fieles a la comunidad tienen derecho de acceso al templo de Dios. Sal 118,18s.

identifica la «puerta de la justicia» con la «puerta hacia el Señor» a través de la cual sólo cruzan los justos. El cargo preexílico de «guardianes del umbral» (2 Re 22,4; Jr 35,4 y otros) para la entrega y la custodia del dinero se convirtió en la época postexílica en un servicio litúrgico (liturgia de la puerta del templo).

Las *puertas del mundo subterráneo* (Is 38,10; Si 51,9; Sab 16,13) designan la entrada en el reino de los muertos, imaginado a modo de una ciudad. Dios puede romper los cerrojos de estas puertas; es él quien libera del mundo de los muertos (Sal 107,16.18).

Las *puertas del cielo* (Gn 28,17; Sal 78,23) posibilitan el acceso a la morada de Dios (concebida como un palacio o un templo).

b) Los términos griegos πύλη «portal» y θύρα «puerta» se emplean en el Nuevo Testamento sobre todo en contextos soteriológicos y escatológicos. La posibilidad de hallarse ante una puerta definitivamente cerrada (Mt 25,10; Lc 13,25) es una exhortación a través de imágenes a la conversión ante la inminencia del juicio de Dios. Es estrecha la puerta que lleva a la morada de Dios (Mt 7,13s.). Sólo Jesucristo abre esta puerta (Jn 10,7-10; Ap 3,8), que es el acceso hacia la plenitud de la vida. Las puertas cerradas por los hombres no le impiden a Cristo resucitado, que murió fuera de las puertas de la ciudad (Heb 13,12s.), estar vivo y presente en su comunidad (Jn 20,19.26; cf. Hch 5,19; 12,6-11). El servicio de la proclamación de la palabra de Dios acontece a través de la puerta abierta por Dios a los hombres llamados (1 Cor 16,9; Col 4,3). Al oído se le denomina, en lenguaje metafórico, la puerta para la aceptación de la invitación por medio de la palabra de Jesús (Ap 3,21). La ciudad protegida con preciosas puertas es imagen de la morada eterna de Dios en la comunidad de los justos (Ap 21).

◆ **Bibliografía:** ThWAT 8, págs. 358-403 (bibliografía); ThWNT 3, págs. 173-180; 6, págs. 920-927; BHH 3, págs. 2009ss. • S. O. Steingrimsson, *Tor der Gerechtigkeit,* St. Ottilien 1984; E. Beck (dir.), *«Ich habe vor dir eine Tür geöffnet»,* St 1987.

Paul Deselaers

Pureza

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Definición. La pureza es una categoría de orden en la vida y en la religión del antiguo Israel. Clasifica a la comunidad y a la vida cotidiana según orden y desorden, capacidad o incapacidad de vida comunitaria, a la religión y el culto en sacro y profano, en apto o no apto para el servicio litúrgico. La pureza establece normas para relacionarse con la esfera de lo divino y es en sí misma condición de la posibilidad de entrar en contacto con ella. El orden del mundo en «puro» e «impuro» representa una parte del orden cósmico divino.

b) La terminología. Los diferentes términos, con centros de gravedad en libros como Lv, Nm, Dt, Ez, 1 y 2 Cró, Neh, permiten deducir un horizonte sacerdotal cultual de la época postexílica, aunque algunos datos en Gn 7,2.8; 1 Sam 20,26; 2 Re 5,10; Is 6,5 insinúan la existencia de etapas más antiguas.

c) Lugares y grados de pureza. La pureza de Israel debe ser, según la máxima de Lv 11,45, la respuesta a la santidad de Yahveh. Dado que, según Éx 25,8 (P) y otros pasajes, Yahveh habita en medio de su pueblo, se considera que el santuario o el templo, junto con el personal y los utensilios a su servicio, son el lugar de la pureza y la santidad suprema. La pureza le adviene, de forma escalonada, a todo el pueblo (Éx 19,6; Lv 11,45) y actúa, por consiguiente, como máxima de orden para el ámbito total de la vida social, religiosa y cultual de Israel. Todas las manifestaciones existenciales centrales del hombre están sujetas a prescripciones específicas de pureza (Lv 11-15), porque todas ellas están amenazadas por impurezas (flujo de sangre, efluvios corporales, tocamiento de cadáveres): el nacimiento (Lv 12,2ss.) y la muerte (Lv 21,1ss.10ss.; Nm 19,11ss.), las relaciones sexuales, la menstruación y la polución (Lv 15), comer la carne de animales o ingerir alimentos «impuros» (Lv 11; Dt 14). Las amenazas contra la pureza humana derivadas de enfermedades, especialmente las numerosas formas de anomalías cutáneas (↗ lepra), son tratadas mediante leyes de pureza (Lv 13s.) que también se aplican, por analogía, a los vestidos (Lv 14,37ss.) y a las casas (Lv 14,33ss.) (la piel como el límite entre el individuo y el mundo exterior). La cuarentena precave frente a la posibilidad de contagios de impureza (Lv 13,46).

La pureza de los animales (Lv 11) viene establecida de acuerdo con su coordinación con los correspondientes ámbitos existenciales: tierra, agua, aire. De entre los animales terrestres, sólo son puros los cuadrúpedos que tienen la pezuña hendida; entre los acuáticos, los que tienen aletas y escamas, y entre los aéreos, los bípedos con alas. Según la concepción deuteronomista y cronista, sólo la tierra de Israel es pura, pero no lo son los demás países ni sus habitantes (Dt 21,23; Esd 6,21; Neh 13,30).

La pureza dañada por miasmas se renueva mediante ritos de purificación aplicados a hombres y objetos. Abarcan acciones rituales con aspersiones, libaciones, sacrificios y aplicación de la sangre (Nm 19). También están testificadas las eliminaciones rituales de miasmas: Lv 14,3-7 (sacrificio catárquico de aves); 16,20ss. (↗ macho cabrío). Se emplean, como medios para la purificación, además del agua ordinaria y la lustral (Nm 19), madera de cedro, hisopo, hilo escarlata (Nm 19,6). Los ritos de purificación de Israel están emparentados con los ritos catárquicos de Anatolia orien-

tal y con los rituales de purificación descritos en textos mesopotámicos.

d) Uso trasladado. La concepción sacerdotal de una impureza que se adhiere materialmente a causa de los pecados y de la que es posible liberarse, según Lv 16, de forma ritual, confiere verosimilitud a la utilización metafórica de la pureza y la impureza en el sentido de una realidad ética moral en la literatura profética y sapiencial. Según Jr y Ez, Israel se impurifica por la presencia de cultos extranjeros (Jr 13,27; Ez 24,13), pero recibe también la promesa de una anulación divina de la culpa y de la restitución de la pureza (Jr 33,8; Ez 36,25.33). La pureza (del corazón) mencionada en Prov 20,9; Si 38,10; Job 3,17 es metáfora de la limpieza de pensamientos y sentimientos del hombre justo.

e) Origen y significación. Como quiera que los términos pureza e impureza se utilizan en el Antiguo Testamento de una manera meramente funcional para referirse a la posibilidad de culto y de vida en comunidad y a la moralidad, es necesario, para explicar su origen y su significación, recurrir a las analogías de la historia de las religiones, de la teoría de los símbolos y de la etnología. Proporcionan ayuda los textos rituales paleoorientales y sus concepciones sobre una amenaza generalizada demoniaca que se cierne sobre el mundo y sobre Dios y sobre la posibilidad de la expulsión mágica de la impureza mediante conjuros o ritos catárquicos. La teoría de los símbolos y la etnología remiten al temor fundamental del hombre antiguo frente a la energía vital de la sangre y el poder de la muerte. Los flujos sanguíneos, los efluvios corporales y la enfermedad serían, según esto, pérdida de capacidad vital y llevarían a la cercanía del reino de la muerte. Las mezclas o las infracciones de los ámbitos del orden serían contrarios a la pureza y a la santidad de Dios, tal como se manifiestan en un orden cósmico íntegro.

◆ Bibliografía: NBL 3, págs. 315-320 (Th. Seidl); TRE 28, págs. 477-483 (Th. Podella). • W. Paschen, *Rein und Unrein* (StANT 24), M 1970; M. Douglas, *Purity and Danger,* Lo 1966; E. Cortese, *Le ricerche sulla concezione «sacerdotale» circa puro-impuro nell'ultimo decennio,* RivB 27 (1979), págs. 339-357; I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im alt. Israel* (SBS 153), St 1993, págs. 39-51; J. Wilson, *«Holiness» and «Purity» in Mesopotamia,* Nk 1994.

Theodor Seidl

2. Nuevo Testamento

La conducta de Jesús frente al sistema de símbolos en torno a la pureza (creadores de identidad, según varias corrientes judías) caracteriza de singular manera la concepción que tenía de sí mismo: el reino de Dios que está irrumpiendo implanta, desde el Padre, la pureza como relación santificadora con Dios (expulsión de «espíritus impuros», cf. Mc 3,22-30; Lc 11,20) y hace así posible la cercanía a los estigmatizados como impuros (p. ej., Mc 1,40-45; 2,13-17;

5,25-34). La clasificación ritual se sitúa, en óptica sapiencial, bajo el primado de la diferenciación ética: debe existir correspondencia entre la actitud fundamental y la observancia material (Mc 7,1s.5.15; cf. Mt 23,25s.). De este modo disuelve Jesús la concepción cúltica defensiva (que los ↗ fariseos habían ahondado singularmente mediante la ritualización de la vida cotidiana): la pureza se convierte en campo de fuerza carismáticamente transmitido de la cercanía santificada de Dios.

Los primeros portadores de la tradición cristiana aplicaron de diversas maneras los impulsos procedentes de Jesús. Junto a la vinculación parcial con la *torá* (cf. Mt 15,20, diferente en Mc 7,19; Mt 23,23), aparecía, ya en ambientes judeocristianos, su transformación. Tuvo aquí una singular capacidad rompedora el foso cultual entre judíos y paganos en el contexto de la misión a los gentiles, concretamente en lo concerniente a la prohibición de alimentos y la comunidad de mesa. En Hch 10,1-11.18 se atribuye la decisión del cristianismo primitivo de liberar (a los paganocristianos) de la obligación de la observancia ritual a la iniciativa de Dios, otorgada por el Espíritu y puesta en práctica por Pedro. El ↗ Concilio de los apóstoles (Gál 2,1-10; Hch 15,1-35) aprueba la entrada en la Iglesia de paganos no sujetos a la *torá,* pero mantiene su vigencia para los judeocristianos, de modo que quedaba sin resolver el problema de la praxis en las comunidades mixtas (Gál 2,11-14). Las llamadas «cláusulas de Santiago» (Hch 15,20.29; 21,25) conciben una convivencia entre cristianos del judaísmo y del paganismo fundamentada en la *torá,* en la que quedaba garantizada la pureza básica. Pero en contra, Pablo, aun admitiendo ciertas restricciones en los alimentos por consideración a «las conciencias débiles» o en situaciones de confesión (1 Cor 8; 10,24-32; Rom 14) excluye la impureza física tanto en su teología de la creación como en su cristología (Rom 14,14.20). En el ámbito misional paulino se impuso el concepto de libertad y unidad de la comunidad escatológica (Gál 3,28 y sobre todo Ef), frente a la exigencia de la observancia de la pureza (Col 2,16-23; 1 Tim 4,1-5; cf. Heb 13,9). El sistema de referencia simbólico de la pureza pervivía en el cristianismo primitivo en cuanto que lo fundamentaba soteriológicamente como estado de santidad otorgado por Cristo y más específicamente por la sangre de Cristo (p. ej., Jn 13,8ss.; 15,3; 1 Jn 1,7; sobre todo Heb), definido ofensivamente como signo (transmitido por el ↗ bautismo) de la comunidad elegida en el espacio de la santidad de Dios (p. ej., 1 Cor 7,14; Ef 5,26s.; Heb 10,22; cf. 2 Cor 6,14-7,1), prometido, en perspectiva de futuro, como bien de la esperanza (p. ej., Ap 21,27; 22,14s.) y reinterpretado sobre todo en clave ética (p. ej., 1 Tes 4,7; Rom 6,19; Tit 1,15; Mt 5,8; Sant 1,27; especialmente Bernabé).

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 535-542 (H. Thyen); TRE 28, págs. 487-493 (C. Dietzfelbinger). • R. P. Booth, *Jesus and the laws of purity*, Sheffield 1986; F. Mussner, *Die Kraft der Wurzel*, Fr 1987, págs. 93-103; H. Wehnert, *Die Rede des 'christ. Gottesvolkes' aus Juden und Heiden*, Go 1997; Th. Kazan, *Jesus and Purity* Halakhak: *Was Jesus Indifferent to Impurity?*, Est 2002.

Knut Backhaus

Purgatorio, documentación bíblica

El purgatorio como estadio intermedio del alma separada del cuerpo y sometida a purificación, que espera su reunificación con el cuerpo en el juicio de Dios, es una noción que los Padres de la Iglesia han insertado en el cristianismo en la que se agrupan diversas concepciones y testimonios de la Biblia; puede remitirse a ideas parecidas en la literatura pagana, por ejemplo en Platón y Virgilio.

a) Antiguo Testamento y judaísmo. Dado que la idea de una purificación después de la muerte presupone la de la individualidad de la salvación y la de la ↗ resurrección de los muertos, que sólo surgieron después del exilio, los testimonios judíos veterotestamentarios son tardíos y prácticamente sólo se encuentran en la literatura intertestamentaria y rabínica. De ordinario, cuando se menciona el estado intermedio se distingue, a lo sumo, entre los justos y los injustos (cf. Henet 22,9-13; 51,1s.; 39,4-13) y falta la idea de la purificación. En 2 Mac 12,42-45 se da por supuesta, en los sacrificios de expiación por los caídos en el campo de batalla, la posibilidad de una purificación de los pecados también después de la muerte, así como su necesidad para la resurrección (escatológica), aunque sin entrar en más detalles ni aclarar nada acerca, por ejemplo, del lugar de la expiación o de la relación con los justos fallecidos con anterioridad. En VitAd 47 se habla del castigo de Adán prolongado hasta el último día, cuando su sufrimiento se transformará en gozo. Conoce también un castigo por los pecados por un tiempo limitado el todavía más tardío TestIs (6,11-15 = 5,17ss.; 7,12s. = 5,31s.). Existen algunos testimonios de la época tanaíta que hablan de la capacidad expiatoria (durante 12 meses) de la *gehenna* y, al parecer, en la época amorítica esta concepción había alcanzado una amplia aceptación.

b) Nuevo Testamento. Los textos de Mt 5,25s.; 12,32 y 1 Cor 3,12-15, que son los básicamente aducidos por la literatura patrística, no deben entenderse como pertinentes en esta materia. La salvación de los predicadores «como quien escapa del fuego» de 1 Cor 3,15 es, a lo sumo, una expresión popular para significar la amenaza extrema a que está expuesta esta salvación.

◆ Bibliografía: J. Gnilka, *Ist 1 Kor 3,10-15 ein Schriftzeugnis für das*

Fegfeuer?, D 1955; P. Hoffmann, *Die Toten in Christus* (NTA NF 2), Ms [2]1969; W. Schrage, *Der 1. Brief an die Korinther* (EKK 7/1), Z y otros 1991, págs. 286-310 (bibliografía).

Ingo Broer

Purificaciones

Entre los fenómenos, extremadamente heterogéneos desde el punto de vista histórico-religioso, agrupados en torno al concepto colectivo de purificaciones, se encuentran acciones y procesos –en parte inextricablemente vinculados entre sí– de tipo mágico ritual, tanto cultual como no cultual.

El Antiguo Testamento describe purificaciones rituales en el contexto de la capacidad para el culto y para la vida en el marco de la comunidad. Afectan a personas, objetos y a todo cuanto concierne al templo y, en determinadas situaciones, también al pueblo y a la tierra, a las murallas y puertas de Jerusalén (2 Cró 34,3ss.; Neh 12,30). Junto a estas purificaciones, que presentaban, bajo múltiples aspectos, el carácter de consagración, figuraban aquellas a las que todo Israel estaba obligado como parte de la exigencia de santidad por parte de Yahveh (Lv 11,44s.; 19,2). Deben aquí distinguirse las purificaciones sin intervención sacerdotal de aquellas otras en las que se practicaba un rito de purificación en el templo. Estas últimas aludían a impurezas de larga duración: partos (Lv 12), curación de la lepra (Lv 14,1-32) y flujos enfermizos de los órganos sexuales (Lv 15,2-15.25-30). Entre las primeras figuraban los baños, entre otras cosas tras el contacto con la carroña de animales impuros (Lv 11,24.27s.), el flujo del semen o la sangre de la menstruación (Lv 15,16ss.). Además de las personas, tenían que purificarse también los vestidos, los objetos y los utensilios (Lv 11,32; 15,4.9s.12 y otros). Las vasijas de barro debían romperse (Lv 6,21; 11,33). La purificación se hacía de ordinario con agua y, en las herramientas de metal, con fuego (Nm 32,22s.). En los casos de impureza por tocamiento de cadáveres, debía procederse primero a la producción, a cargo del sacerdote, de las cenizas de una vaca roja necesarias para la purificación, mientras que el ritual mismo podía ser llevado a cabo por cualquier «hombre puro» (Nm 19,14ss.; Qumrán: sólo por los sacerdotes [4Q 277]).

Además de las purificaciones, en la tradición profética afloraba la esperanza de una purificación definitiva llevada a cabo por Dios o por su espíritu (Is 6,5ss.; Zac 3,5; 13,1s.; 1QH 16,12; Jub 22,14), porque el pecado y sus consecuencias estaban vinculados a la terminología cultual sobre la impureza (Is 1,16; Jr 2,22s.; 13,27; Jub 23,17).

◆ Bibliografía: ThWAT 3, págs. 306-315; 5, págs. 250-254. ◆ J. Milgrom, *Ablutions: Die hebraische Bibel und ihre zweifache Nach-Geschiche. FS R. Rendtorff*, Nk 1990,

págs. 87-96; J. KLAWANS, «The Impurity of Immorality in Ancient Judaism», JJS 48 (1997), págs. 1-17.

Roland Deines

PURIM

(Hebreo פּוּרִים *[pūrīm]*, «suertes), fiesta para celebrar la liberación de la aniquilación de los judíos planificada por ↗ Amán (↗ Ester). El día que Amán fijó mediante suerte (según Est 3,7 el 13 de *agar*), era de ayuno, el 14, o en Susa (y en todas las ciudades amuralladas) el 15 de *agar* (febrero/marzo) era *Purim*. Está testificado por vez primera en 2 Mac 15,36 como «día de Mardoqueo» (el día anterior se consideraba aquí como salvación frente a Nicanor: cf. Josefo, ant. 12,412). El *Purim*, surgido sin duda en la diáspora, sólo está testificado en Palestina por mMegilla: el tratado establece como punto central de la fiesta la lectura del rollo de Ester. Son habituales los regalos entre amigos y a los pobres (cf. Est 9,22). Algunos rasgos de signo carnavalesco (abundancia de licores en las comidas, máscaras, juegos) presentan un cierto parecido con la fiesta del Año Nuevo babilónico, acentuado por los bailes de Carnaval en el entorno cristiano.

◆ Bibliografía: R. MARTIN-ACHARD, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, G 1974, págs. 142-151; A. GOLD, *Purim. Ist Observance and Significance*, NY 1991.

Gunter Stemberger



Q

↗ *Logia*, Fuente de los.

QOHÉLET

1. EL LIBRO. 2. EL AUTOR.

1. EL LIBRO

Este escrito, ficticiamente atribuido a un monarca israelita de Jerusalén (1,1: «hijo de David», cf. 1,12), aunque no surgió, con gran probabilidad, hasta la segunda mitad del s. III a.C., en Jerusalén, se inserta en la literatura sapiencial veterotestamentaria. En él se analiza el problema del contenido y de las condiciones de posibilidad de la felicidad humana (2,3): la felicidad no está, según Qohélet, ni en los bienes (posesiones, riquezas, prestigio, larga vida, descendencia; cf. 5,9-11.12-16; 6,1-9), ni en el modus de una esperanza orientada hacia el futuro (más allá, ultratumba, vida eterna: 3,16-22; 9,10), sino sólo y exclusivamente en el modus de la vivencia y el disfrute del momento presente (3,22). Todos los intentos por conseguir felicidad duradera a través del esfuerzo humano están condenados al fracaso frente a la inminencia de la muerte que amenaza a todos los hombres y desemboca finalmente en la desesperanza y en la experiencia de la vaciedad (הֶבֶל *[hæbæl]*, «soplo de aire», 1,13ss.16ss.; 2,1-2.12-17.18-23). La vaciedad de la vida se supera merced a la vivencia de la dicha presente

(5,17ss.). La dicha es un don (2,24; 3,12s.) y, en definitiva, una forma de la revelación de Dios (5,19). Qohélet exhorta, por tanto, a abrirse a esta experiencia de gozo (*carpe diem:* 9,7-10; 11,9-12,7) y a dejar que la vida entera se empape de ella (8,15; 11,8). El escrito desarrolla su filosofía de la dicha tanto mediante un enfrentamiento crítico con la doctrina prefilosófica de los bienes de la ↗ sabiduría tradicional (↗ Proverbios), que presenta con frecuencia bajo la modalidad de citas, como también frente al horizonte de la filosofía helenista (estoicos, epicúreos, escépticos, cínicos). El mejor modo de explicar las tensiones existentes en el cuerpo del escrito es mediante la hipótesis de que cita los puntos de vista contrarios (p. ej., 7,1-6a; 7,11s.; 7,26.28) para comentarlos críticamente (7,6b-10; 7,13s.; 7,25.27.29) y no desde el supuesto de una historia sucesiva de la génesis del libro (crítica literaria). A excepción de 11,9b; 12,9ss. (primer epílogo) y 12,12ss. (segundo epílogo), el escrito podría constituir una unidad literaria. No es una acumulación secundaria de sentencias aisladas, sino que muestra una determinada sistematización a través de una sutil técnica de palabras-guía, en la que se detectan afinidades con el género de la diatriba cultivado en la literatura helenista y también elementos de la retórica semita (palindromía): (I) 1-3 proposición *(propositio)* de la doctrina; (II) 4,1-6,9 desarrollo y fundamentación *(explicatio et argumentatio):* relativización de los valores tradicionales y definición del bien supremo; (III) 6,10-8,17 defensa *(refutatio):* enfrentamiento con las definiciones alternativas de la felicidad; (IV) 9,1-12,8 aplicación *(peroratio et applicatio):* llamada a la dicha y a la acción eficaz. El libro, enumerado en el canon hebreo entre los cinco ↗ *Meguillot,* es leído, como rollo festivo, en la fiesta judía de las Tiendas, justamente porque, frente a la inseguridad y la caducidad de la existencia humana, es una invitación a la alegría.

2. El autor

El primer epílogo presenta a Qohélet como un maestro de la sabiduría (חָכָם [*ḥākām*]), cuya actividad desborda el marco de la docencia tradicional (12,9). El nombre de Qohélet (קֹהֶלֶת), que es, en cuanto a la forma, participio femenino *qal* de *qhl* (*nifal:* «reunirse»; *hifil* «reunir», «congregar»; *qāhāl* «asamblea», «reunión») podría ser una designación de función, añadida secundariamente como nombre propio (apodo, pseudónimo) (literalmemente: «convocador», «director de la asamblea»; LXX: *Ekklesiastes* [ἐκκλησία: «reunión», «asamblea», «comunidad»], Vulgata *Ecclesiastes*), que lleva a pensar en la existencia, al fondo del escrito, de una persona que funda y dirige un círculo de diálogo filosófico.

◆ **Bibliografía:** R. Gordis, *Kohelet – the Man and his World,* NY 1951, [3]1968; N. Lohfink, *Kohelet* (NEB), Wu 1980, [4]1993; G. von Rad, *La sabiduría en Israel,* Ma 1985; D. Michel, *Kohe-*

let, (EdF 258), Da 1988; J. Ellul, *La razón de ser. Meditación sobre el Eclesiastés,* Ba 1989; L. Schwienhorst-Schönberger, *«Nich im Menschen gründet sich das Glück» (Koh 2,24). Kohelet im Spannungsfeld jüd. Weisheit und hellenist. Philosophie,* (Herders Biblische Studien 2), Fr y otros [2]1996; A. A. Fischer, *Skepsis oder Furcht Gottes? Studien zum Komposition und Theologie des Buches Kohelet* (BZAW 247), B-NY 1997; D. B. Miller, *Symbol and Rhetoric in Ecclesiastes: The Place of Hebel in Qohelet's Work,* Atlanta 2002; L. Schwienhorst-Schönberger, *Kohelet,* Fr-BS-V 2004; R. Anaya Luengo, *El hombre destinatario de los dones de Dios en el Qohélet,* Sa 2007; G. S. Ogden, *Qohelet,* Sheffield 2007.

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Querubines y serafines

Se les considera en el Antiguo Testamento seres mixtos. *Querub* está probablemente emparentado con el acádico *karābu* («suplicar», «bendecir»). Se designa como querubines a los centinelas que custodian el camino hacia el árbol de la vida (Gn 3,24), al querubín centelleante en el fuego de la montaña de Dios (Ez 28,14.16), a un querubín que actúa como corcel o carro de Yahveh (Sal 18,11 = 2 Sam 22,11), al portador del trono portátil de Yahveh (Ez 10). Este término se aplica también a las representaciones en la decoración de las paredes del interior del templo (1 Re 6,29-35; Ez 41,18-25) y a dos esculturas de madera en el *debir* del templo (1 Re 6,23-28). Aquí se inspiran los querubines de la tienda del arca del Escrito sacerdotal (Éx 25,18-22; 37,7ss.). Dado que en los textos más antiguos no se dice nada acerca de la apariencia de los querubines, debe admitirse una concepción originaria de estos seres sólidamente asentada. Su imagen no se torna pluriforme hasta la descripción de Ez 10, que interpreta secundariamente como querubines los seres de la visión de Ez 1. Como acumulación de las fuerza supremas del poder creado, el querubín es un símbolo del poder soberano. Su imagen, vinculada al trono (2 Re 19,15; Sal 99,1) y a la realeza de Yahveh, es –como ha podido comprobar Metzger– expresión de la providencia divina sobre su creación. Apenas puede ser originaria la función de protección de los querubines sobre el arca (1 Re 8,6-9), porque el arca sólo aparece de forma secundaria.

Serafín se deriva del hebreo שָׂרַף (*[śārap]*, «quemar», «abrasar»). En general, se combinan los pasajes veterotestamentarios para entender a los serafines a modo de serpientes aladas. Pero la diferencia cronológica de los testimonios desaconseja esta combinación. Nm 21,4-9 pertenece a la capa posterior del Pentateuco, aparte el dato de la mención de manos y pies de los serafines en Is 6. Según Keel, los serafines de Is 6,2 están encima de Yahveh, y en este

caso deberían aducirse como elemento de comparación los ureos que se encuentran sobre los faraones y sobre las divinidades para protegerlos. Esta concepción quedaría superada en Is 6, por un lado, mediante el número de las alas y, por otro lado, por el hecho de que los genios protectores deben protegerse a sí mismos ante la santidad de Yahveh. Habla en contra de la interpretación de Keel, según Müller, la circunstancia de que las preposiciones de Is 6,2 pueden señalar un estar en pie ante la divinidad.

En el Nuevo Testamento, los querubines y los serafines aparecen unidos. Así, en Ap 4 se describen seres que recuerdan los querubines de Ez 10 y entonan el trisagio de los serafines de Is 6 (cf. Henet 61,10).

◆ Bibliografía: O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunts*, Dt 1977; ThWAT 4, págs. 322-334 (D. N. Freedman, P. O'Connor); 7, págs. 882-891 (U. Rüterswörden); M. Metzger, «Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern», *Studien zur Theologie und Religions-Geschichte Israel, FS O. Kaiser*, Go 1994, págs. 75-90; A. Wood, *Of Wings and Wheels: A Synthetic Study of Biblical Cherubim*, BZAW 385, B-NY 2008.

Udo Rüterswörden

Quirinio

(Κυρίνιος, Κυρήνιος; Pablo Sulpicio Quirinio), cónsul romano el año 12 a.C., muerto el 21 d.C. Debe su fama universal al hecho de ser mencionado en Lc 2,2, en la llamada historia de la infancia lucana, como gobernador de Siria, donde se le relaciona con el ↗ censo decretado por las autoridades romanas (6/7 d.C. cf. Josefo, ant. XVII, 355; XVIII, 1s.). Este dato crea tensión respecto a la fecha del nacimiento de Jesús bajo ↗ Herodes el Grande (Mt 2,1; Lc 1,5), que había muerto ya el año 4 a.C. Es evidente que, por razones narrativas y teológicas, Lc ha predatado el censo, entonces bien conocido (cf. Hch 5,37). El censo motivó el desplazamiento de José y María a Belén, de modo que Jesús, hijo de David, nació en esta ciudad davídica (Lc 2,4).

◆ Bibliografía: AncBD 5, págs. 588s. (D. S. Porter); NBL 3, págs. 228ss. (H. Herbst); PRE 4, págs. 822-843 (E. Groag); J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology*, Peabody [2]1998, págs. 302-306.

Lothar Wehr

Qumrán

a) Khirbet Qumran fue un asentamiento ↗ esenio, en la terraza septentrional de *wadi Qumran*, 15 km al sur de Jericó. Se le identifica con Sekakaj o con *'ir ha-mælaḥ* («Ciudad de la Sal») de Jos 15,61, y con *Meṣad ḥasidīn* («fortaleza de los piadosos») en los manuscritos hallados en *wadi Mubba'at* (Mur 45,6; DJD 2,163s.). El lugar fue excavado por R. de

Vaux en 1952-1956. Las huellas de asentamientos se remontan hasta el s. VIII/VII a.C. En las postrimerías del s. II a.C. se registró una importante actividad constructora. En tiempo de ↗ Alejandro Janeo (103-76 a.C.) fue sede de una comunidad esenia *(jaḥad)*. Aunque parcialmente destruida por un terremoto el año 31 a.C. (Josefo, bell. Iud. I, 370-379), se hallaba en pleno funcionamiento bajo ↗ Herodes el Grande (antes del año 4 a.C.). Arrasada el año 68 d.C. por los romanos, fue a continuación (68-100) asentamiento de una guarnición romana y lugar del levantamiento de Bar Kokebá (134/135).

b) La comunidad de Qumrán. Su origen se sitúa en el movimiento antihelenista de los *ḥasīdīm* (s. IV/III a.C.). Según la «hipótesis de Groningen» (García Martínez, Van der Oude) en el s. III/II a.C. un grupo esenio, dirigido por el «Maestro de la justicia», un sumo sacerdote antepasado de ↗ Jonatan Macabeo (153-143 a.C.; 1 Mac 10,20) se retiró a este lugar. Por razones arqueológicas, la fecha de fundación de Qumrán como establecimiento capaz de albergar una comunidad numerosa debe situarse, lo más pronto, en la época de Hircano (134-104 a.C.; ↗ asmoneos) y ya con seguridad bajo ↗ Alejandro Janeo. Podría surgir consenso en torno a la hipótesis de que, desde los primeros años del s. II a.C., el movimiento esenio se fue deslizando poco a poco, desde el «Maestro de justicia» *(mōreh ṣædæq)*, que reclamaba para sí el poder de promulgar la *torá* con carácter obligatorio *(drš)* y de interpretar «definitivamente» a los profetas (*pšr;* Dt 18,18) a una observancia conservadora sadoquita de la ley, de donde se derivó una escisión entre los ↗ saduceos y los ↗ fariseos. El «Maestro» emigró a la «comunidad [esenia] de la nueva alianza en el país de Damasco» (CD VII). En el marco de la solidaridad entre todas las comunidades esenias –y frente a grandes resistencias (CD XIX 33-XX,1)– dirigió esta comunidad de vuelta a Israel. Partiendo del cálculo de que el cambio escatológico debería producirse hacia el 98/97 a.C., es decir, 40 años después de la muerte del Maestro (CD XX,15), acaecida hacia el año 140 a.C., consiguió llevar a efecto, un poco antes del final de siglo, la fundación de la comunidad de Qumrán, que vivió así en un clima de tensión escatológica, con estricta observancia de las normas de pureza y de la *torá* y conversión de inspiración profética.

c) Los rollos. En las cuevas 1Q-11Q (los manuscritos han sido catalogados de acuerdo con el lugar en que fueron encontrados), y en cercanía más o menos directa o indirecta respecto de Qumrán, grupos beduinos descubrieron, entre 1947 y 1956, entre 900 y 1.000 manuscritos –algunos de ellos en estado muy fragmentario– en hebreo, arameo y griego. Algunos están redactados en escritura paleohebrea (escritura reverencial). Según la paleografía, los rollos fueron consignados entre el

s. III a.C. y el s. I d.C. Se discute si debe distinguirse entre textos «importados» prequmránicos de origen tanto esenio como no esenio y los redactados por la propia comunidad, es decir, «creados» por ella. Las características esenciales de los textos esenios son: observancia radical de la *torá*, alusiones a la comunión/comunidad *(jaḥad)* y al «Maestro de justicia» como promulgador de la ley *(dōreš hattōraj)*, ↗ dualismo cósmico/ético, oposición al templo de Jerusalén, intelección metafórica (espiritualización) del culto, uso del calendario solar.

Cerca de 200 de estos manuscritos contienen textos bíblicos o fragmentos de todos los libros del Antiguo Testamento, con las únicas excepciones de Ageo, Ester (aunque cf. 4Q 550) y Nehemías. Están singularmente representados los salmos y los libros de la *torá* (sobre todo Dt). Algunos libros deuterocanónicos de los LXX (Sirá, Tobías, Baruc, [2Q 23?]) ofrecen una redacción hebrea. Gozaban de alta estima algunos apócrifos, entre otros ↗ Henoc, el libro de los ↗ Jubileos y los Testamentos de los patriarcas. Se denominan «Pentateuco revisado» (4Q 158; 4Q 364-367, tal vez también 4Q 422; 4Q 464) textos bíblicos conocidos como reescrituras interpretativas actualizadoras de algunos textos bíblicos; esta reelaboración del Pentateuco se remonta paleográficamente a la primera etapa del s. I a.C. (asmonea tardía), pero es tal vez el resultado literario de una desconocida redacción prequmránica del Pentateuco.

Entre los textos no bíblicos revisten especial importancia la Regla de la comunidad (1QS) en el ejemplar de la Cueva 1, el Rollo del templo (11QT), que reclama para sí la misma autoridad que la *torá*, el Códice de Damasco (CD) en los ejemplares de la gueniza de El Cairo, las paráfrasis del Pentateuco, los textos haláquicos, la Regla de la guerra, los *tárgumim* y comentarios, los himnos y cánticos (Hōdajōt) de tipo litúrgico. Hay asimismo textos astronómicos, calendarios, horóscopos y el un tanto enigmático Rollo del Cobre (3Q 15) sobre supuestos enormes tesoros ocultos.

d) Aún no es posible valorar en todo su alcance la importancia de los escritos qumránicos para la *crítica textual y para la teología del canon del Antiguo Testamento.* El trabajo de crítica textual en la Biblia hebrea encuentra en Qumrán textos que son, por término medio, un milenio más antiguos que los más viejos testimonios del texto masorético. Los siete manuscritos griegos son los más antiguos testimonios de la tradición textual de los LXX. En 4QSam[a] y 4QJer[b] se halla el antecedente hebreo de la tradición textual de los LXX, de singular importancia por el hecho de que es justo aquí donde está especialmente mal conservado el texto masorético. Los textos qumránicos ofrecen una gran multitud de lecturas hasta ahora desconocidas que han contribuido, a veces

de una manera sustancial, a la aclaración del sentido textual (cf. Tov., Text 264-286). – En Qumrán está bien testificada la tradición textual masorética, pero todavía no se le concede una inequívoca preponderancia. Qumrán ofrece formas textuales hebreas o arameas de algunos libros que hasta ahora sólo existían en versiones griegas o de otras lenguas (Henet, Jub, Tob). – Los textos bíblicos de Qumrán, sobre todo los *reworked texts*, llevan hasta las inmediaciones del proceso de redacción y permiten lanzar una ojeada a las técnicas redaccionales. Debe contarse con retroalimentaciones redaccionales entre una Biblia esenia y la Biblia rabínica. – La existencia de más de 30 salterios conservados en Qumrán confiere una nueva relevancia a la pregunta de la función de los salmos. No sería descaminado extraer de 11QPs[a] la conclusión de que grupos concretos de salmos (*Hallel*, Salmos de peregrinación) eran empleados en determinadas ocasiones cúlticas y que podía disponerse de composiciones individuales para fines litúrgicos. – Qumrán ha proporcionado impulsos nuevos a la historia del ↗ canon: la comunidad qumránica conocía el «libro de Moisés» (4Q MMT C 6 21), las dos secciones de la Biblia (1QS I,3; 4Q MMT C 17: Moisés y los Profetas) y una articulación trimembre *Tanach* (4QMMT C 10: Moisés, Profetas y David, cf. Lc 24,44s.). En Qumrán aparecen testificados además la mayoría de los apócrifos conocidos, junto a numerosos escritos judíos hasta ahora desconocidos evidentemente considerados como canónicos. Estos escritos atestiguan la existencia de tradiciones *torá*-divergentes o incluso opuestas –así 4QMMT– y permiten lanzar una ojeada a las fases decisivas de la formación del canon.

e) La comprensión del judaísmo entre ambos Testamentos adquiere nuevos perfiles: se percibe con mayor claridad la génesis y las relaciones mutuas de los grupos y los partidos y más en concreto la posición de los *ḥasīdīm* en el judaísmo de aquella época. Los esenios –hasta ahora marginados por la preponderancia de los fariseos– se destacan como una corriente fundamental del judaísmo temprano. En Qumrán se percibe la coexistencia de diversas tradiciones del judaísmo temprano en torno a la *torá* y en la figura del *dōreš hattōrah* (comentador de la ley) aflora un ministerio con reclamaciones y autoridad hasta ahora desconocidas. Los textos qumránicos aportan información acerca de la diversidad y la intensidad de las esperanzas escatológicas.

f) Qumrán proporciona nuevos e importantes puntos de arranque para *la comprensión del cristianismo primitivo,* aunque no se ha demostrado la existencia de una conexión directa entre la Iglesia temprana y la comunidad qumránica. Son numerosas las analogías fundamentadas en la común referencia al Antiguo Testamento (cf. las ↗ bienaventuranzas 4Q 525; Mt 5,3-12, las antíte-

sis 4QMMT; Mt 5,21-47, las «obras de la ley» 4QMMT) y la común convicción del avance progresivo de una revelación dotada de autoridad. De la pregunta sobre el Bautista (Mt 11,2-6; Lc 7,18-23) se desprende, con la mirada puesta en 4Q 521, un hondo anclaje de la figura de Jesús en la ↗ fuente de los *logia* en las expectativas profético-mesiánicas del judaísmo de aquella época. No careció de repercusiones en la formulación de la cristología neotestamentaria la función del «Maestro» que, teniendo en cuenta Dt 18,18, convertía en real la posibilidad de una «reclamación insuperable» (Maier). Tanto la organización de la comunidad de Qumrán como la de la primera comunidad cristiana se basan en una común intelección metafórica eclesiológica del templo (1QS VIII, 5-9; 2 Cor 6,16; Ef 2,20ss.; 1 Pe 2,5.9; Ap 2,6). Las concepciones sobre la expiación vinculadas a la temática del sacrificio presentan una nueva articulación fundamentada en la pertenencia a la comunidad o respectivamente a Cristo. Las «obras de la ley» mencionadas en Pablo (cf. Rom 2,15; 3,20.28) *(ma'aśē hattōrah)* alcanzan a través de 4QMMT C 27 referencias histórico-salvíficas. Ya en la tradición preesenia de la sabiduría de 4QSap A (4Q 416-418) aparece un trasfondo historicosalvífico del discurso paulino de la σάρξ ἁμαρτίας (Rom 8,3). Con la configuración de estructuras dirigentes autónomas (los ↗ Doce como patriarcas de las doce tribus del nuevo pueblo de Dios [1QS VIII; Mt 10,1-4]) y los ordenamientos de la comunidad (comunidad de bienes [1QS I, 11s.; VI, 13-23; Hch 2,42-47; 4,32-37], el banquete comunitario [QSa II, 11-22; Mt 26,20-29; Did 9,5], la solidaridad y la corrección fraterna [1QS V,25s.; Hch 2,42ss.]) avanzaban tanto Qumrán como el cristianismo primitivo por caminos nuevos respecto de la sinagoga, aunque con diversa fundamentación. Se detectan grandes divergencias en el estilo de vida y en las reglas de conducta (matrimonio monógamo [CD IV, 20-V,2] frente al ↗ celibato condicionado por la perspectiva escatológica [1 Cor 7,25ss.]; obediencia a la *torá* con la posibilidad de antítesis haláquicas [4QMMT; Mt 5,21-48]; comportamiento social y piedad de los pobres). Qumrán muestra finalmente los numerosos perfiles de una espera escatológica próxima de la que son sólidos componentes la efusión del espíritu (11Q 13; 4Q 287 3, 1), la espera del Mesías y la resurrección de los muertos. La insistencia de la Iglesia primitiva en la «nueva alianza» (1 Cor 11,25; Lc 22,20; cf. Mc 14,24) se inserta, sin duda, en la historia de la recepción de Jr 31,31-34, pero puede ser también contemplada, con la mirada puesta en CD VIII, 21 y otros, en un horizonte histórico-teológico en el que se reflexiona sobre la problemática «antigua/nueva alianza» desde la perspectiva de la continuidad y la discontinuidad.

◆ **Bibliografía:** AncBD 2, págs. 85-101, 619-626 (J. J. Collins); 5, págs. 590-594 (J. Murphy O'Con-

NOR); NBL 3, págs. 230-260 (H.-J FABRY); TRE 28, págs. 45-79 (A. LANGE, H. LICHTENBERGER). • F. GARCÍA MARTÍNEZ y S. W. PARRY, *A Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1970-1985,* Le 1996. • *Organismos de las publicaciones oficiales de los textos:* 1Q: M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls of the St. Mark's Monastery,* 2 vols., NN 1950-1951; E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University,* Jr 1956; DJB, vol. 1ss., O 1955ss.; Y. YADIN, *The Temple Scrolls I-III,* Jr 1983. • Ediciones completas: E. LOHSE, *Die Texte von Qumran. Hebräisch und deutsch,* Da [4]1986; J. MAIER, *Die Qumran-Essener. Die Texte von Toten Meer,* 3 vols., M 1995-1996; F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumran (edición y traducción),* Ma [2]1993. • *Otros estudios:* R. DE VAUX, *L'archéology et les manuscrtis de la mer Morte,* Lo 1961 A. S. VAN DER WOUDE, *Die messian. Vorstellungen der Gemeinde von Qumran,* Assen 1957; F. GARCÍA MARTÍNEZ y A. S. VAN DER WOUDE, «A 'Groningen' Hypothese of Qumran Origins and Early History», RDQ 14 (1989-90), págs. 521-541; H. STEGEMANM, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus,* Fr 1996; A. FINKE, *The Samuel Scroll from Qumran 4Q Sam[a] Restored and Compared to the Septuagint and 4QSam',* Le-Boston-Co 2001; G. J. BROKE, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament,* Mn 2005; A. PAUL, *La Bible avant la Bible: La grande révélation des manuscrits de la mer Morte,* P 2005; F. GARCÍA MARTÍNEZ, A. STEUDEL y E. TIGCHELAAR (dirs.), *From 4QMMT to Resurrection. Mélanges qumraniens en hommage à Émile Puech, Le*-Boston 2006; FL. GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumranica Minora I: Qumran Origins and Apocalypticism y Qumran Minora II: Thematic Studies on the Dead See Scrolls,* Le-Boston 2007.

Heinz-Josef Fabry

RABÍ, RABINO

(Hebreo רַב *[rab]*, «grande, «señor», «maestro», con el sufijo רַבִּי *[rabbī]*, «mi maestro), antes del 70 d.C. sólo testificado como tratamiento personal. A Jesús se le saluda en el Nuevo Testamento como *rabbí* (Jn 1,38: «Rabbí, que quiere decir 'maestro'» (διδάσκαλος), o como *rabbuní* (Mc 10,51), pero prohíbe a sus discípulos darse entre sí este saludo (Mt 23,8). Más tarde se convirtió en título antepuesto al nombre de la persona. La Mishná no lo aplica a los maestros del pasado. A los maestros de la *torá* se les llama *rabbí* a partir del 70 d.C. Es dudoso que el título dependa de una ordenación.

◆ Bibliografía: J. DONALDSON, «The title of Rabbi in the Gospel», JOR 63 (1972-1973), págs. 287-291; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* II, Ma 1985; C. HEZSER, *The Social Structure of the Rabbinic Movement in Roman*

Palestine, Tu 1997; G. Boccaccini, *Rooths of Rabbinic Judaism: An Intellectual History from Ezekiel to Daniel,* GR 2002.

Günter Stemberger

Rafael

(Hebreo רְפָאֵל *[refā'ēl],* «Dios sana» o «Dios actúa como médico»), nombre personal bíblico en 1 Cró 26,7, antepasado de Tobit en Tob 1,1 (G^II) (↗ Tobías) y también nombre del ángel que tiene su hogar literario en Tob y Henet. En Tob es «uno de los siete ángeles» (12,15) que, como mensajero de Dios, trae la salud a los judíos de la diáspora Sara y Tobit. Como experimentado compañero de viaje (5s.; 9,1-6), antagonista del demonio ↗ Asmodeo (3,17; 8,2s.) y anunciador de salvación (6,9; 11), revela el misericordioso plan salvífico de Dios en favor de los hombres y señala que la solidaridad en tiempos de angustia hace presente y actualiza la ayuda divina. En la alabanza a Dios (12,8.22) alcanza su plenitud la más profunda dimensión el «Dios sana». En Henet 9,1ss.; 10,4; 20,3 y otros es uno de los cuatro arcángeles o de los siete ángeles que ejercen su poder de curación también por mediación de otros espíritus benévolos.

◆ Bibliografía: RAC 5, págs. 252ss.; BHH, págs. 1550s.; EJ 13, págs. 1549s.; LCI 3, pág. 496 • M. Noth, *Die israel. Personennamen im Rahmen der gemein-semitischen Namengebung,* St 1928, reimpresión Hi 1968, pág. 179; P. E. Dion, «Raphaël l'exorciste», Bib 57 (1976), págs. 399-413; P. Deselaers, *Das Buch Tobit* (OBO) 43), Fri-Go 1982, págs. 185-210, 505-510.

Paul Deselaers

Rahab

↗ Dragón.

Rajab

(Hebreo רָחָב *[rāḥāb],* LXX Ῥααβ, Mt 1,5 Ῥαχάβ), prostituta cananea de ↗ Jericó, que salvó la vida de los dos exploradores enviados por Josué alojados en su casa, ocultándolos a los esbirros del rey (Jos 2) y a quien, en agradecimiento, se le perdonó la vida y la de toda su familia cuando los israelitas conquistaron la ciudad (Jos 6,17.22-25). El punto de partida del origen de este relato pudo ser la residencia en Jericó de un clan considerado no israelita (↗ etiología). Rajab es mencionada en el ↗ árbol genealógico de Jesús (Mt 1,5), junto a otras tres mujeres no judías, lo que le confiere un rasgo universalista (Luz, 94). Su acción es celebrada como acto de fe (Heb 11,31) y como una obra justificadora (Sant 2,25).

◆ Bibliografía: L. Schwienhorst, *Die Eroberung Jerichos. Exegetische Untersuchungen zu Josua* 6 (SBS 122), St 1986; V. Fritz, *Das Buch Josua* (HAT 1/7), Tu 1994, págs. 31-41, 65-76 (bibliografía).

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Ramá

(Hebreo רָמָה *[rāmā]*, «altura»), topónimo de varios lugares entre ellos: *a)* Ciudad en la frontera septentrional de Benjamín (Jos 18,25; Jue 4,5), a unos 8 km al norte de Jerusalén *(er-Rām)*. Fue conquistada y fortificada por el rey Basá de Israel hacia el 900 a.C. para controlar los accesos a Jerusalén, pero el rey ↗ Asá de Judá desbarató el proyecto (1 Re 15,17-22). En su cercanía se encuentra el sepulcro de ↗ Raquel (1 Sam 10,2; cf. Jr 31,15, aunque según Gn 35,16-20; 48,7 debe localizarse al sur de Jerusalén y al norte de Belén, en la actual *Ramat-Raḥel*). El lugar se encontraba en la ruta seguida por ↗ Senaquerib en su marcha contra Jerusalén. El oráculo sobre Ramá (Os 5,8; Is 7,5ss.; 10,29) se inserta en el contexto de la guerra siro-efrainita, en torno al 734 a.C. (2 Re 16,5; Is 7,5ss.). Tras la destrucción de Jerusalén (587 a.C.), fue punto de concentración de los deportados (Jr 40,1). Después del exilio fue nuevamente repoblada (Neh 7,30; 11,33; Esd 2,26).
b) Ramá de Efraín (Ramataim-Sofim), probablemente identificada con la anterior (cf. 1 Sam 7,16s.; desplazamiento de la frontera en beneficio de Benjamín), lugar de nacimiento, de actuación y de sepultura de ↗ Samuel (1 Sam 1,1); aquí se refugió ↗ David cuando huía de ↗ Saúl (1 Sam 19,18); aquí entró Saúl en arrebato profético (1 Sam 19,23). En la época postexílica tardía fue distrito samaritano (1 Mac 11,34), identificada por Eusebio con ↗ Arimatea (Mt 27,57; Jn 19,38).
c) Ramat de Galaad, ciudad levita y de asilo, al norte de Transjordania (Jos 20,8; 21,38; Dt 4,43; 2 Cró 22,5ss.); sede de un intendente bajo Salomón (1 Re 4,13), muchas veces disputada entre los israelitas y los arameos (1 Re 22,3-29; 2 Re 8,28s.; 9,1-14) (tal vez identificada con tell er-Rumeith).
d) Ramat del Négueb (Jos 19,8; 1 Sam 30,27), en la tribu de Simeón.
e) Ramá, en la frontera septentrional de Aser (Js 19,29), junto a Tiro.
f) Ramá de Neftalí (Jos 19,36) *(Ḫirbet Zētūn er-Rāme)*.

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1548s. (K. Elliger); O. Keel y M. Küchler, *Orte und Landschaften der Bibel,* vol. 2, Z y otros 1982, págs. 606-609; AncBD 5, págs. 613s. (P. M. Arnold); EAEHL² 2, págs. 642-646; 4, págs. 1261-67, 1291ss., 1495ss.

Claudia Sticher

Raquel

(Hebreo רָחֵל *[rāḥel]*, «oveja»), según las narraciones patriarcales hermana menor de ↗ Lía e hija de Labán. Conoció, siendo pastora, a su primo ↗ Jacob junto a un pozo (Gn 29,1ss.). Jacob pagó por ella, en concepto de precio de la novia, siete años de trabajo, pero Labán le entregó primero en matrimonio a la hermana mayor, de modo que Jacob tuvo que añadir

otros siete años más por Raquel. La rivalidad por el nacimiento de hijos entre ambas hermanas, la más amada, pero estéril, Raquel, y la menos querida, pero fecunda, Lía, edificaron, según Gn 29,31-30,24 y Rut 4,11 la «casa de Israel». La historia del pueblo aparece aquí escrita como historia de y entre mujeres. Cuando la familia de Jacob abandonó la casa de Labán, Raquel robó los ↗ *terafim* (Gn 31,19.30ss.). Se trataba probablemente de los dioses domésticos que garantizaban la legitimidad de la estirpe. Después de ↗ José (Gn 30,22ss.), Raquel dio a luz a Benjamín, pero murió de sobreparto (35,16-20). Puso en él toda su energía vital (בֶּן אוֹנִי *[bæn 'ōnī]*). Existen amplios testimonios bíblicos a favor de su sepulcro en Éfrata de ↗ Belén, a diferencia de la tradición posterior, que lo sitúa en ↗ Macpelá (1 Sam 10,2; cf. Jr 31,15; Mt 2,18).

◆ **Bibliografía:** K. SPANIER, «Rachel's Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy», VT 42 (1992), págs. 404-412; S. H. DRESNER, *Rachel*, Mn 1994; I. FISCHER, *Gottesstreiterinnen*, St 1995.

Irmtraud Fischer

RAS SHAMRA

↗ Ugarit.

REBECA

(Hebreo רִבְקָה *[ribᵉqā]*, ¿«vaca»?) es, según la genealogía de Gn 22,23, que alude expresamente a ella, hija de Betuel, nieta de Milcá y de Najor, y esposa de ↗ Isaac. La historia de su petición de mano (Gn 24) tiene su *Sitz im Leben* en la discusión postexílica en torno a los matrimonios mixtos. Rebeca se caracteriza, a imitación de Abrahán, por el hecho de que, al igual que el patriarca, también ella estuvo dispuesta a abandonar su tierra y la casa de sus padres (24,3-8.58). La bendición que recibe (24,60) se corresponde con la de Abrahán (22,17). Como madre de ↗ Jacob y ↗ Esaú, asumió la responsabilidad de conseguir para Jacob, mediante engaño, la bendición de Isaac (Gn 27), dando así cumplimiento al oráculo divino acerca del nacimiento de sus dos hijos. Cuando Esaú se propuso vengarse de esta usurpación, Rebeca facilitó la huida de Jacob y le procuró refugio dentro de su propia familia (27,43ss.), lo que, una vez más, en una capa literaria posterior, está motivado por la controversia sobre los matrimonios mixtos (27,46ss.).

◆ **Bibliografía:** I. VILLI-PLEIN, «Genesis 27 als Rebekka-Geschichte», THZ 45 (1989), págs. 315-334; M. L. FRETTLÖH, «Isaak und seine Mutter», EvTH 54 (1994), págs. 427-452; I. FISCHER, *Gottesstreiterinnen*, St 1995.

Irmtraud Fischer

RECABITAS

(Hebreo בֵּית הָרֵכָבִים *[bēt hā-rēkābīm]*), familia de judíos yahvistas fieles

cumplidores del precepto de su antepasado Jonadab, hijo de Recab (2 Re 10,15s.) de abstenerse de beber vino (Jr 35,6). También tendrían prohibido edificar casas, sembrar y plantar viñas (Jr 35,7). Su fidelidad a Jonadab ofrecía un vivo contraste con la desobediencia de los israelitas frente a su Señor (Jr 35,16). Su estilo de vida era fruto de su celo religioso. Como ellos vivieron también los primeros árabes ↗ nabateos.

◆ Bibliografía: L. Gautier, *Études sur la religion d'Israël*, LS 1927 (págs. 104-129: «À propos des rékabites»); C. Levin, *Die Entstehung der Rechabiter: Wer ist wie du, Herr, unter den Göttern? FS O. Kaiser*, Go 1994, págs. 301-317; J. Gamberoni, *«... Jonadab, unser Vater, hat uns verboten...» (Jer 35,6): Schrift und Tradition FS J. Ernst*, Pb 1996, págs. 19-31.

Georg Hentschel

Reconciliación

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La concepción –característica del Antiguo Testamento– de la eficacia permanente del pecado bajo la forma de una perturbación de la convivencia dispuesta por Dios hace que la reconciliación esté vinculada a una nueva actuación (reconciliación a través de la acción; ↗ expiación), en la que se da por supuesta una modificación de los sentimientos (reconciliación mediante la ↗ conversión y el ↗ arrepentimiento).

En el Antiguo Testamento, la reconciliación tiene una alta significación para la comunión entre Dios y los seres creados, entre los hombres y el cosmos total. La experiencia fundamental de Israel es que, a pesar de y por encima de toda la desconfianza y toda la infidelidad de sus criaturas, Dios está siempre dispuesto a la reconciliación: sabe apaciguar su ↗ ira (Sal 78,38; 85,4; 103,9), mantiene la vida de sus criaturas caídas en el pecado (Gn 2-11). El pueblo experimentó la voluntad de reconciliación de Dios sobre todo en la época de la marcha por el desierto (Éx 16s.; Nm 11) y en el exilio babilónico (en el espejo de la teología de la historia deuteronómica y profética: la desdicha y la perdición son consecuencia del pecado; Dios busca la reconciliación con su pueblo de la alianza dispuesto a la conversión). La llamada de Dios a la reconciliación entre los hombres aparece descrita en las narraciones de la época patriarcal y en los ejemplos de comportamientos y ayudas fraternas (Gn 33,1-20: Jacob y Esaú; Gn 37-50: José y sus hermanos). Las recopilaciones jurídicas veterotestamentarias (especialmente Éx 21ss.; Lv 17-26) contienen numerosas disposiciones concretas sobre los caminos hacia la reconciliación entre los hombres. Aquí la reconciliación acontece sobre todo mediante la indemnización sustitutiva de un perjuicio. La conexión acción-resultado,

admitida como eficaz en la literatura sapiencial antigua, permite considerar las buenas acciones, la benevolencia y el perdón como medios seguros de reconciliación (Prov 16,7; Si 22,22). En algunos salmos se describe el fatigoso camino de los hombres hacia la reconciliación a través de las experiencias de la propia biografía, marcada por la enfermedad, la hostilidad y la muerte (Sal 71; 102). El anhelo de reconciliación de Israel con todas las criaturas y todas las naciones se expresa sobre todo en las visiones proféticas de un reino universal de paz y de la peregrinación de los pueblos a Jerusalén (Is 11; 60; 66). Entre los hombres llamados por Dios para transmitir su reconciliación debe tenerse en cuenta, junto a los maestros de la ley, los jueces y los profetas, también la figura del justo doliente (especialmente Is 49; 53). El ritual del Día de la Expiación (Lv 16), las celebraciones penitenciales comunitarias (Neh 9; Jl 1s.) y las confesiones de los pecados personales (Sal 32,4; 38,19) son otros tantos caminos hacia la reconciliación.

Los investigadores han dedicado especial atención al problema de la actuación humana en el acontecimiento de la reconciliación. Se entiende aquí la reconciliación en cuanto expiación como vía de escape, abierta por Dios, frente a una inextricable y funesta cadena de hechos. Dios impulsa la penitencia activa mediante la indemnización. El Antiguo Testamento está familiarizado con la idea de una reconciliación por medio de la representación vicaria (sobre todo a través del rey y del Siervo de Yahveh, Sal 72 y otros).

◆ Bibliografía: RGG³ 6, págs. 1367s. (G. Lanczkowski). • A. Bertholet, «Der Versöhung-Gedanke in der Religion», ZThK 22 (1912), págs. 321-328; M. Sievernich y K. P. Seif (dirs.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen,* Mg 1983; B. Janowski, *Stellvertretung,* St 1997; A. Puig i Tàrrec (dir.), *Perdó i reconciliació en la tradició jueva,* Montserrat 2002.

Paul Deselaers

2. Nuevo Testamento

a) En la soteriología (deutero)paulina, la reconciliación es la superación, llevada a cabo por Dios en Cristo, de la situación de distanciamiento o de hostilidad frente a Dios en la que está inmersa la creación, la fundación de una nueva relación entre Dios y el hombre y la pacificación del universo entero así lograda. La utilización religiosa de este concepto había sido ya preparada en el judaísmo temprano, mientras que esta idea era más bien ajena a las concepciones paganas de la divinidad. La reconciliación (en griego καταλλαγή, forma verbal: καταλλάσσω), inspirada en el universo existencial sociopolítico en el que estaba a menudo vinculada a la figura de un mediador, se encuentra emparentada teológicamente (no en la historia de la tradición) con el concepto –de connotaciones cúlticas– de la ↗ expia-

ción (ἱλασμός entre otros), y con los campos de motivos de la ↗ justificación, la ↗ redención, el ↗ perdón y la ↗ paz. Su fundamento objetivo es la imagen, anclada en el mensaje de la *basileia* de Jesús, de la misericordia de Dios que sale al encuentro del hombre y el programa –apoyado en ella– de la convivencia y la ayuda interhumana (cf. por ejemplo Lc 15,1-32).

b) Pablo sólo analiza detalladamente la reconciliación en dos pasajes, pero en un contexto central, y ambas veces con el objetivo soteriológico de una secuencia de ideas: la defensa de su apostolado (2 Cor 5,18-21, en conexión con 2,14-7,4) y la explicación de su mensaje de la justificación (Rom 5,10s., en conexión con 1,18-5,21): Dios mismo, superando el poder del pecado que provoca su ira, el distanciamiento y la hostilidad de los hombres (cf. Rom 1,18-3,20), los ha reconciliado consigo mismo, no ha tenido en cuenta sus fallos, los ha justificado y ha puesto en marcha el mensaje de la reconciliación (2 Cor 5,18s.21: Rom 5,10s.). El motivo de esta acción salvífica concedida a los hombres sin merecimientos previos de éstos es el amor de Dios (Rom 5,5.8; cf. 2 Cor 5,14); el camino de la reconciliación es la muerte vicaria de Jesús, que salva el abismo de la impiedad y del pecado (2 Cor 5,14s.18s.; Rom 5,6-10). Al apóstol, en su condición de embajador de Cristo, le incumbe el servicio de la reconciliación en cuanto que anuncia esta actuación salvífica y procura por todos los medios que sea aceptada (2 Cor 5,18ss.), una aceptación que capacita para una existencia nueva sustentada en el amor de Dios (2 Cor 5,14-17). El servicio apostólico hunde, por tanto, sus raíces en la acción de reconciliación fundamentada en Dios y la convierte en realidad con la autoridad plena de Cristo. Mientras que el motivo de la reconciliación, considerado en su conjunto, forma parte de la escatología ya realizada, se anuncia por el lado de la aceptación de la salvación un componente dinámico. El discurso, probablemente procedente del judeocristianismo helenista, de la reconciliación «del mundo» pudo estar relacionado, ya en una etapa prepaulina, con el acceso a la salvación escatológica otorgado a los gentiles (2 Cor 5,19a.b; cf. Ef 2,11-14). En Rom 11,15 esta figura conceptual sirve de contrapunto al rechazo de la parte de Israel alejada de Cristo, aunque Pablo alberga la esperanza de que tanto la reconciliación como el rechazo desembocarán en la misericordia universal de Dios (Rom 11,25-36).

c) También Col y Ef parten del acontecimiento de la cruz y establecen una conexión inmediata entre la reconciliación y la actividad apostólica, pero ahora ahondan la esfera de la reconciliación (forma verbal intensiva testificada aquí por vez primera: ἀποκαταλλάσσω) en una dimensión cosmológica y eclesiológica. Llama la atención, frente a Pablo, que ahora se percibe más

claramente a Cristo (sobre todo en Ef) como el sujeto de la reconciliación. Según el himno a Cristo introducido en Col (1,15-20), la plenitud de Dios, que mora en Cristo, ha reconciliado «por él y para él» las fuerzas de la naturaleza y establece así la paz cósmica (1,20). El autor acentúa la eficacia, fundamentadora de la reconciliación, de la muerte salvífica de Jesús (1,22), que se hace perceptible en la experiencia eclesial básica de la cercanía de Dios y en la unidad y la esperanza de la fe, y cuya proclamación a la «creación entera» es el servicio destacado del apóstol Pablo (1,12-23). Ef 2,16 esclarece, mediante el paradigma de la unidad entre judeo(cristianos) y pagano(cristianos) en la Iglesia, la acción pacificadora –eliminadora de hostilidad– de la cruz, que abre también a los gentiles el acceso al espacio salvífico de Dios (2,11-22). En la revelación de este misterio consiste el servicio y la misión por gracia del apóstol Pablo (3,1-13). La *ekklesía*, marcada y acuñada por la soberanía de Cristo, que es la consumación de la paz (Ef 2,14), aparece como el espacio de experiencia histórica de la reconciliación cósmica (Col) y humana (Ef).

d) La idea, de impronta ética, de una reconciliación interhumana aparece articulada en la literatura neotestamentaria de una manera más bien incidental: 1 Cor 7,11; Mt 5,24 (διαλλάσσομαι); Hch 7,26 (συναλλάσσω), pero surge con necesidad interna del motivo de la reconciliación de fundamentación teocéntrica (cf. Mt 6,12/Lc 11,4; Mt 18,23-35): 1 Cor 7,11 recomienda la reconciliación conyugal en el contexto de la prohibición de un nuevo matrimonio; Mt 5,23s. acentúa la primacía de la reconciliación con el hermano frente a la presentación de la ofrenda. En Hch 7,26 intenta Moisés zanjar las disputas entre los israelitas.

◆ **Bibliografía:** THWNT 1, págs. 252-260 (F. BÜCHSEL); EWNT 2, págs. 644-650 (H. MERKEL). • J. DUPONT, *La réconciliation dans la théologie de Saint Paul,* P 1953; A. DE OLIVEIRA, *Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2.Korintherbriefes,* Ms 1990; G. FISCHER y K. BACKHAUS, *Sühne und Versöhnung,* Wu 2000; J. M. GRANADOS ROJAS, *La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses: Estudio exegético de Ef 2,14-16 y Col 1,20.21-23,* AnBib 170, R 2008.

Knut Backhaus

RECUERDO

↗ Anamnesis, ↗ Memoria.

REDENCIÓN

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

Los verbos preferentemente utilizados en el Antiguo Testamento para designar la acción redentora de Dios

son ישׁע *[jš']* *(hifil)*, פדה *[pdh]* y גאל *[g'l]*. El primero significa «ayudar», «socorrer», «salvar», «acudir en auxilio». Aquí se contempla simplemente la acción auxiliadora o salvadora de Dios que acude en ayuda de un individuo o del pueblo. Dios ayuda porque es misericordioso, justo, santo. פָּדָה *[pādāh]* es un concepto procedente del derecho mercantil con la significación de «rescatar» o «redimir». Se utiliza para el rescate de la vida de hombres y animales que, de acuerdo con las concepciones jurídicas sacras de la divinidad, pertenece a Dios (Éx 13,15; Nm 3,12; 1 Sam 14,45 y otros). Cuando Dios rescata a su pueblo de la esclavitud de Egipto (Dt 9,26; 15,15; 21,8) o a un individuo concreto (2 Sam 4,9; Jr 15,21; Os 7,13; Job 5,20), no se menciona ningún precio de rescate, porque él es el creador de toda vida y redime siempre en virtud de su gracia. גָּאַל *[gā'al]* es un concepto del derecho familiar que se utiliza para el rescate de la vida de los parientes próximos (p. ej., en el contexto de la venganza de sangre: Nm 35,12; Dt 19,6) o de las posesiones familiares (Lv 25,25s.) o para el cumplimiento de la ley del levirato (Rut 3,9.12). A Dios se le puede llamar *goel* (rescatador) de su pueblo (p. ej., Is 41,14), no porque esté vinculado a Israel por lazos de sangre, sino porque se ha puesto, por su libre decisión, del lado de su pueblo, con el que ha concluido una alianza. *Pādāh* y *gā'al* han perdido con frecuencia su significación concreta de «rescate» o «desempeño» y conservan el sentido, más genérico, de «salvar», «liberar». Hay, además, una gran variedad de verbos que aclaran el sentido de la intervención redentora de Dios: sanar (Sal 8,8), vivificar (Sal 119,25.30.93), proteger, preservar (Is 38,17; Sal 86,2), apoyar (Sal 119,116), intervenir (Sal 18,17), «restituir» (Job 33,30), cobijar (Sal 17,18), salir al encuentro (Sal 17,13; 22,6), alzar (Sal 30,4; 40,3), conceder espacio o alivio (Sal 4,2), arrancar (Sal 144,7.10), sacar (Sal 107,28). Señalan, asimismo, las múltiples modalidades de la indigencia humana y su consiguiente necesidad de ayuda y redención, por ejemplo, la caída en el pecado, la enfermedad, la persecución, el destierro, la esclavitud, la violencia, la muerte. Aquí la mirada se dirige a la ↗ liberación de una necesidad terrena. No parece darse todavía una redención orientada a la vida ultraterrena tras la resurrección, dejando aparte los textos influidos por la ↗ apocalíptica en la fase tardía del Antiguo Testamento.

Redimir es tarea exclusivamente reservada a Dios. Su acción redentora se manifiesta preferentemente en la ↗ elección y la historia de Israel. Dios ha rescatado a Abrahán, el antepasado fundador del pueblo (Is 29,22). Esto significa que le ha sacado y guiado desde el país «al otro lado del río», donde él y sus antepasados veneraban a otros dioses (Jos 24,2). En recompensa por su obediencia, recibió la promesa de una descen-

dencia innumerable. Por su medio serán bendecidos todos los pueblos de la tierra (Gn 18,18; 22,17s.). En los relatos de Jacob y de José, la providencia de Dios soluciona el conflicto entre hermanos y lo encauza a la reconciliación, de modo que el linaje de Jacob sobrevive al hambre y se mantiene a salvo de odios autodestructivos (Gn 27-35, 37-50).

La acción redentora más sobresaliente consistió en liberar al pueblo de la servidumbre egipcia, con el paso del mar de las Cañas (↗ Éxodo). Esta acción redentora pudo vincularse con el nombre de Dios mediante la fórmula confesional: «Yo soy Yahveh, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto» (Sal 81,11) y ha entrado a formar parte del credo de Israel. Como trasfondo histórico se barrunta una intervención salvadora prodigiosa en favor de nómadas fugitivos que, perseguidos por enemigos mortales, pudieron cruzar por aguas peligrosas (¿siglo XIII a.C.?). La historia fue más tarde ampliada: Israel era esclavo de Egipto, Moisés es llamado por Dios y recibe el encargo de liberar al pueblo, el faraón se ve obligado, por imperativo de Dios, a dejar salir al pueblo (↗ plagas de Egipto), Yahveh rescata al esclavo Israel. La significación de este acontecimiento fue realzada mediante la inclusión de la idea de la ↗ alianza y de las revelaciones de la ↗ ley. Con la fiesta de ↗ *passah* echó raíces en el culto.

La segunda gran experiencia de rescate fue el retorno del ↗ exilio babilónico impuesto por Nabucodonosor. Según Is 52,7, un mensajero de la dicha, que trae la paz, la felicidad y la salvación, anuncia la acción redentora con las palabras: «Reina tu Dios». Es notable la confluencia de los conceptos mensajero de dicha, salvación y realeza de Dios. Dios se manifiesta como rey de Israel al rescatar a su pueblo de la esclavitud terrena. El ↗ éxodo de Egipto y el retorno del exilio se convirtieron en el prototipo y modelo del rescate del fin de los tiempos (Jr 23,7s.; Is 43,16-19; 51,9s.).

En el tiempo escatológico, Dios liberará a su pueblo de la opresión externa, reunirá a los dispersos (Miq 2,12; Is 11,12; Jr 32,37 y otros) y purificará sus corazones (Ez 11,19; 36,26s.). Concluirá una alianza nueva (Jr 31,31-34). A veces la redención parece ampliarse hasta adquirir una dimensión universal y cósmica (Is 66,18-22: 65,17; Mal 1,11). Se mantiene viva en los profetas la esperanza en un rey mesiánico de la casa de David (Is 9,6; Ez 37,22ss.; Am 9,11; Zac 4,6-14).

2. Nuevo Testamento

En las concepciones sobre la redención del Nuevo Testamento perviven y se mantienen eficaces las del Antiguo, pero ahora bajo una forma modificada.

a) El centro de la proclamación de Jesús y de los evangelios es el ↗ reino de Dios. Sólo cuando este reino logre implantarse plenamente quedará saciado el anhelo humano de redención. La redención es la ↗ sal-

vación definitiva a que está destinado el hombre, es su futuro absoluto. No puede ser alcanzada por medio del esfuerzo humano, sino que es puro don de Dios (Mt 6,10; Lc 12,32; 22,29). No es posible imponerla por medios políticos o militares (contra el zelotismo). Se les promete preferentemente a los pobres y marginados de la sociedad, porque su existencia está remitida a Dios (Lc 6,20ss.). La redención es en primer término la salvación que se espera en el futuro, aunque puede percibirse y experimentarse su eficacia redentora ya ahora, en las acciones de Jesús y de sus discípulos, sobre todo en las ↗ curaciones y los ↗ exorcismos (Lc 11, 20 par.; Mt 10,7s.) y también en su trato y contacto liberador con los recaudadores de impuestos, los pecadores, las prostitutas, que indica que ha venido ya el año de gracia de Dios (Lc 4,19; 15). El macarismo de los pobres no es un consuelo fácil que remite a un lejano Más Allá, sino una promesa real de salvación. En todo caso, se mantiene en pie y se garantiza la reserva escatológica. Lo que se experimenta aquí y ahora les parece a algunos demasiado poco y de hecho es poco comparado con la revelación definitiva del reino de Dios, aunque ciertamente los modestos inicios garantizan un final grandioso. Así lo explican las llamadas parábolas del crecimiento (Mc 4,3-9.26-32). Está asimismo relacionada con el reino de Dios y la redención la exigencia de conversión, que adquiere perfiles concretos en las cláusulas del Sermón del monte: su cumplimiento sería ya en sí mismo un primer paso liberador hacia su repercusión eficaz en el mundo. La concepción del reino de Dios desborda las fronteras nacionales, en contraposición a las concepciones de los fariseos, para quienes era importante el restablecimiento del trono de David (cf. SalSa 17). Este reino es entendido, desde sus inicios (cf. Mt 8,11 par.), como una dimensión universal.

b) Pablo inserta firmemente la redención en la ↗ cruz y la ↗ resurrección de Cristo. Ambas son para él la síntesis del evangelio (1 Cor 15,1-5), según el cual Cristo murió por nuestros pecados, del mismo modo que fue resucitado para nuestra ↗ justificación (Rom 4,25). Tal vez en esta concentración estaba influido por fórmulas precedentes. En todo caso, desarrolla una concepción soteriológica genial, íntimamente vinculada al destino de Cristo. Su exposición más perfecta, coherente y cerrada se encuentra en la Carta a los romanos. Tras haber descrito la perdición del género humano, es decir, tanto de los judíos como de los paganos (3,9: «todos están bajo pecado»), expone, con la mirada puesta en el acontecimiento de la cruz, que interpreta como revelación, su doctrina de la justificación del hombre por la fe (3,21-26). Dado que únicamente la fe justifica, esta vía de acceso está abierta a todos los hombres, no sólo a los judíos. Y así es como conviene

a la unicidad de Dios (3,30). Se explica la fe justificante de la mano del ejemplo de Abrahán, que se insertó en la promesa y creyó contra toda esperanza, del mismo modo que el cristiano cree en Dios que ha resucitado a Jesús de entre los muertos y a una con ello, cree también en su acción redentora, que supera toda experiencia humana (Rom 4). La redención es, además, para Pablo, liberación del pecado como poder funesto, que ha entrado en el mundo por medio de la desobediencia de Adán y en cuya acción mortal se ven envueltos todos los hombres. Se celebra a Cristo como el nuevo ↗ Adán que, en virtud de su obediencia, ha quebrantado el poder del pecado y ha sido declarado guía y jefe de una humanidad nueva, destinada a la vida (Rom 5,12-21). Hemos sido finalmente liberados de la escisión profunda entre el bien y el mal que había provocado el pecado, se había instalado en nuestro interior y se alzaba siempre con la victoria (7,7-25a). La liberación se produjo mediante el don del Espíritu Santo (8,1-11), por medio del cual se ha derramado el amor de Dios en nuestros corazones (5,5) y nos capacita para las obras del amor. La metáfora del rescate es utilizada pocas veces, pero en pasajes centrales, especialmente en Gál: «Cristo nos rescató de la maldición de la ley haciéndose maldición por nosotros» (3,13). El envío del Hijo al mundo se produjo «para que rescatara a los que estaban bajo la ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial» (4,4s.). Se discute si el verbo «rescatar» (ἐξαγοράζειν) se emplea aquí en su significación simbólica real. En este caso, su trasfondo sería el rescate jurídico sacro del esclavo. Conviene señalar que el propietario de los esclavos es la *torá* y que Pablo entiende que esta situación bajo la ley es pasajera. La liberación de la esclavitud se produjo mediante la adquisición del estatus de adopción. Se desborda así el marco comparativo del rescate de esclavos y se advierte claramente que el hilo de la argumentación no está determinado por el lenguaje simbólico sino por el contenido teológico. Así se expresa, de manera singularmente destacada, cuando se aduce el motivo a partir del cual actúa Cristo, a saber, el amor («hecho maldición *por nosotros*»). Cuando, pues, en 1 Cor 6,20 y 7,37 se llega incluso a mencionar el precio del rescate, la pregunta que debe formularse no es a quién se ha pagado este precio. La idea es que ahora los cristianos, en cuanto comprados, tienen un nuevo dueño.

Son también temas paulinos la paz y la reconciliación que, sobre todo en las cartas deuteropaulinas a los efesios y los colosenses, son entendidas en sentido universal, cósmico. Dado que Cristo es «nuestra paz», reúne a la humanidad escindida, judíos y gentiles, en un tercer linaje reconciliado (Ef 2,14-18; cf. 1,10). El universo ha sido reconciliado mediante la muerte de Cristo (Col 1,20). En esta sentencia están

incluidos incluso los poderes espirituales que perturban la creación (Rom 8,18-23).

c) El concepto de redención de los escritos joaneos se entiende desde el trasfondo de un ↗ dualismo consecuentemente construido, pero que no debe ser concebido –como el de la ↗ gnosis, al que precisamente se enfrenta– en una dimensión metafísica, sino como un dualismo de decisión. El mundo entero está sometido al Maligno (1 Jn 5,19), es un espacio de tinieblas en el que se han aclimatado el odio, la mentira y la muerte. Y, sin embargo, Dios ama al mundo. Así lo demuestra al enviar a su Hijo. El Hijo ha sido enviado para salvar al mundo (Jn 3,16s.). Todos los hombres están llamados a decidirse frente al Revelador. La teología joanea explica el alcance de esta decisión en el marco de una escatología concebida como ya presente. Quien no crea ya ha sido juzgado, el creyente no es juzgado (3,18), pues ha conseguido ya la vida eterna, ha pasado de la muerte a la vida (5,24; 11,25s.). El Padre y el Hijo vendrán y fijarán su morada en aquel que se deje alcanzar por el amor (14,23). Los dones de la salvación están indisolublemente vinculados a Jesús. Él es la luz del mundo (8,12), la puerta (10,7.9), la resurrección (11,25), el camino, la verdad y la vida (14,6). Ha venido para llevar a su consumación la obra de la salvación (19,30) al morir para la vida del mundo (6,51) y asumir sobre sí los pecados del mundo (1,29). Son también dones salvíficos la paz (14,27; 16,33), la reconciliación (1 Jn 2,2), el gozo (Jn 15,11), la amistad con Cristo (15,14s.). Cristo envía al Paráclito que guiará a los discípulos hasta la verdad plena, les enseñará y les capacitará para ser testigos (14,26; 15,26s.).

d) Es especialmente en la Carta a los hebreos, que presenta a Cristo como sumo sacerdote, donde adquiere la muerte expiatoria su significación suprema. Este sumo sacerdote se ofreció a sí mismo (7,27). El resultado del sacrificio es la anulación de los pecados (2,17: a fin de expiar los pecados del pueblo; 9,14: purifica nuestra conciencia de las obras muertas; 9.15: redime de los pecados cometidos durante la primera alianza; 9,28: mediante su sacrificio ha quitado los pecados de muchos). Todos estos enunciados están impregnados de sentido bíblico, porque el pecado es el gran obstáculo en el camino hacia Dios. Por eso, la acción de Cristo también nos ha consagrado (10,10) y ha perfeccionado para siempre a los consagrados (10,14). En ese sentido, puede instarse a acercarnos (a Dios) pues «hemos lavado el cuerpo con agua pura» (10,22, alusión al bautismo).

◆ Bibliografía: Ch. Bart, *Die Erretung von Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des AT*, Zollikon 1947; S. Herrmann, *Die prophetische Heilserwartung im AT*, St 1965; S.Lyonnet, *De peccato et redemptione*, R 1957-1959; J. G. Gibbs, *Creation and Redemption*, Le 1971; J. Gnilka, *Theologie des*

NT, Fr 1994, págs. 77-108; 159-165, 275-294, 375-385; G. L. Müller, *Dogmática,* Herder, Ba 2009, págs. 372-387.

Joachim Gnilka

Redentor

En el Antiguo Testamento, Dios es el redentor *(goel)* de su pueblo, su creador y configurador, al que llama por su nombre (Is 43,1). Él es el redentor santo de Israel (41,14), que ha demostrado su actuación salvadora al guiar a su pueblo (Éx 6,6; 15,13; 44,6.22 y otros), con el que se sabe vinculado mediante su alianza. Pero actúa como redentor sobre todo en la liberación de la esclavitud de Egipto: «Yo soy Yahveh, tu Dios, el que te guió desde Egipto» (Sal 81,11). El concepto veterotestamentario de «redentor» se toma del derecho familiar, donde designa el rescate de las posesiones familiares o de la vida, mientras que el nombre neotestamentario es σωτήρ, salvador. Llama la atención el hecho de que esta denominación aparece preferentemente en los escritos neotestamentarios tardíos (en el corpus de los sinópticos sólo en Lc 1,47; 2,11), y más en particular en las cartas pastorales y en 2 Pe. Puede aplicarse el calificativo a Dios (Lc 1,47; 1 Tim 1,1; 2,3 y otros) y, con idéntico sentido, a Cristo. Tal vez esta presencia tardía se deba a que para entonces se hacía ya ineludible el enfrentamiento con las divinidades redentoras competidoras (religiones mistéricas) y con el culto imperial. Es instructivo a este respecto el relato de la noche de Navidad, que se inicia con el edicto imperial del emperador Augusto: el ángel proclama: «Hoy os ha nacido un Salvador *(Soter)*» (Lc 2,11). Según Jn 4,42; 1 Jn 4,14, Cristo es el Salvador del mundo. En los escritos protopaulinos, el término *Soter* sólo se encuentra en Flp 3,20, donde se cita la que es probablemente la más antigua fórmula de la fe: se espera a Cristo como Salvador del cielo en su parusía y para nuestra liberación definitiva, cuando configurará la humilde condición de nuestros cuerpos y los igualará al cuerpo de su condición gloriosa.

◆ **Bibliografía:** W. Staerk, *Soter. Die biblische Erlöser-Erwartung als religionsgeschichliches Problem,* 2 vol., Gt 1933 y 1938; F. J. Dölger, *Antike und Christentum,* vol. 6, Ms 1950, págs. 241-272; O. S. Berge, *«Our Great God and Saviour». A Study of Soter as Christoligical Title in Tit 2,11-14,* Dis. Union Theol. Seminary in Virginia, 1973.

Joachim Gnilka

Reino de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Judaísmo temprano. 3. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Las formaciones abstractas para designar el reino, el reinado y la realeza de Dios (מַלְכוּת *[malkūt],* realeza, poder del rey: Sal 103,19; מְלוּכָה

[meluka], dominio real: Sal 22,29; מַמְלָכָה *[mamlākā]* reino: 1 Cró 29,11; מֶמְשָׁלָה *[mæmšālā]* dominio, reino: Sal 114,2) no aparecen en el Antiguo Testamento hasta fechas relativamente tardías. Aquí, los conceptos de dominio o de reino se entienden funcionalmente como el poder ejercido de hecho, mientras que la realeza se refiere a la institución coordinada con aquel poder. Aunque en el terreno histórico la concepción de la realeza de Yahveh no aparece testificada en la época preestatal, está fuera de toda duda que la idea del reino y del reinado ha tenido desde los orígenes, en razón de su conexión esencial con Yahveh y con su revelación historicosalvífica, una significación central para ↗ Israel. Un elemento característico para la concepción del reino y del reinado de Dios en el Israel preestatal es la fe, que se encuentra ya en la religión de los ↗ patriarcas, en un Dios Padre trascendente y personal que se revela en el mundo a los que él ha elegido, los congrega, como hermanos y hermanas, de manera análoga a la solidaridad que él practica con los hombres, los defiende contra los ataques y se descubre a ellos, en la intrahistoria, en el campo de tensión de promesa y cumplimiento (descendencia y tierra), como quien camina junto a ellos y está presente aquí para ellos (Gn 12-50). También durante la etapa de asentamiento de Israel en ↗ Canaán, cuando la asociación tribal era sociedad segmentada sin una instancia central que ejerciera el dominio político, la idea del reino y del reinado de Dios marcó con su sello la fe del pueblo, tal como testifican la reclamación de exclusividad de Yahveh frente a los dioses extranjeros y sus adoradores, las celebraciones de las fiestas principales en el santuario y el solemne festejo del día séptimo (Éx 34,10-26), así como las acciones libertadoras de Yahveh, entendidas como demostraciones de su justicia (Jue 5,11). El establecimiento de la monarquía de ↗ David en Jerusalén y la centralización del culto de Yahveh en el templo de Sión introdujeron una nueva concepción de la fe en el reino, el dominio y la realeza de Dios. El dominio universal madurado en el curso de los enfrentamientos con la concepción paleooriental de la realeza transmitida a través de Canaán, ejercido a modo de un consejo del trono celeste y asegurado en virtud de la victoria sobre el Caos frente a catástrofes cósmicas, como función arquetípica para todas y cada una de las realezas terrestres, dio origen a una nueva concepción de la fe que interpretaba ahora la supremacía de Yahveh en el sentido de su superioridad absoluta sobre todos los dioses y todos los seres divinos, asentado en su trono muy por encima de los torrentes del Caos y como señor todopoderoso que impera sobre el universo en la creación y en la historia (Sal 93; 95-99), que tiene en ↗ Sión el lugar de la presencia de su revelación (Sal 46-48) y en David a su representante en la tierra (Sal 89). En

oposición a la perversión del ideal teocrático introducida en Israel, y con la crítica a la falta de voluntad y a la incapacidad del pueblo, apartado de Yahveh, de dar respuesta satisfactoria a la reclamación ética del reino y de la realeza de Dios, la profecía preexílica anunciaba que la realeza de Yahveh manifestada en Sión se transformaría en castigo (Is 6,1-11) y que todas las demasías contra la divinidad perpetradas en Israel (Am 8,2; Ez 7,2) y en el mundo de los pueblos (Is 10,5-15) tocarían a su fin. Tras el hundimiento de la monarquía davídica y en conexión con el conocimiento revelado de la conversión en el castigo y de la salvación de un ↗ Resto, la profecía postexílica transformaba la concepción tradicional del reino y de la realeza de Yahveh y la situaba en una perspectiva escatológica. A partir de ahora, y empalmando con el nuevo éxodo del exilio como testimonio de la realeza de Yahveh (Is 41,21; 43,15; 44,6), Israel se encamina de nuevo hacia Sión (Is 52,7), donde al final de los días Yahveh, como salvador de su pueblo (Is 33,17.22) y rey de la creación entera (Is 24,23) revelará, tras el sometimiento de sus enemigos (Zac 14,9) y la aniquilación de la muerte (Is 25,8) un reino universal de paz para todo el orbe (Is 2,2ss.), con un nuevo David (Is 11,1-9). La apocalíptica introdujo, a continuación, mayor calado teológico en esta concepción de la fe al trazar, por un lado, una estricta línea de separación entre el reino de Dios manifestado en Israel y el dominio histórico de los imperios paganos y al establecer, por otro lado, en virtud del enfrente metahistórico, una estrecha vinculación con este reino (Dn 2,31-45; 7,2-8), ya sea porque Dios dirige (Dn 2,21) y pone a su servicio a los poderes políticos (Dn 1,1s.) o por la oposición del Antiyahveh (Dn 7,23-27; 8,9-12). El camino de Israel bajo el reinado de Yahveh se convierte en el lugar de la acreditación de la fe y de la salvación (Dn 3 y 6), anterior al reino y al reinado eterno que Dios entregará al ↗ Hijo del hombre como representante de Dios (Dn 7,13s.) que, liberado de cualquier otro poder (Dn 7,11), abarca la creación entera, transformada en nuevo cielo y nueva tierra (Is 65,17).

◆ **Bibliografía:** M. Buber, «Königtum Gottes», en *Obras completas*, vol. 2, M 1964, págs. 485-723; J. Coppens, *La royauté – Le règne – Le royaume de Dieu, Cadre de la relève apocalyptique,* Lv 1979; TRE 15, págs. 176-189 (bibliografía) (E. Zenger); E. Lipiński, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israël,* Bl [2]1968; E. Haag, «Gottes Herrschaft und Reich im AT», IKaZ 15 (1986), págs. 97-109.

Ernst Haag

2. Judaísmo temprano

El concepto de *reino* o respectivamente de *reinado* y de *realeza* de Dios es una formación abstracta surgida en el judaísmo temprano que

tiene como base el enunciado veterotestamentario verbal «Dios es rey». Esa concepción se orienta, en primer lugar, a un reino de Dios permanente o actual (casi siempre imaginado como universal): Jdt 9,12; Dn 3,33 [100]; 4,31; 6,27s.; Henet 9,4s.; 12,3; 25; 27,3; 63,4; 81,3; 84,2-6 y otros; cf. SalSa 5,18s.; Sab 10,10). Alcanzó singular importancia en la etapa del judaísmo temprano la dimensión escatológica. La esperanza, virulenta desde el exilio, de que Dios, para demostrar su unicidad (Deuteroisaías; Zac 14,9) liberaría a Israel de la esclavitud de los pueblos y establecería en Sión su reino (sobre todo el mundo: Is 52,7-10; 24,21ss.: 25,6ss.) asumió en el s. II a.C., bajo la presión del dominio extranjero helenista (sobre todo bajo ↗ Antíoco IV), contornos apocalípticos. En lugar de un giro salvífico intrahistórico, se esperaba una historia nuevamente puesta en marcha por Dios cuya salvación no está ahora garantizada por medio de un regente humano sino por Dios mismo (Dn 2,34s.44s.; cf. la visión de las bestias y el Apocalipsis de las diez semanas de Henet; para Egipto: Sib III, 767-784). En perspectiva metahistórica, este reino y este reinado de Dios aparecen enfrentados al dominio de Satanás o de Belial o (en conexión con la idea de los ángeles de los pueblos) entregados a su adversario Miguel o al Hijo del hombre (Dn 7,13s.; 1QM XVII, 5ss.; cf. Melquisedec [11Q 13 II] o Miguel y Melquiresa ([4Q 544.280]). En perspectiva terrena tiene su correspondencia en el dominio de Israel o respectivamente del colectivo de los elegidos (Dn 7,18.27; 1QM XII, 15s.; XVII, 7s.). En contaminación con la espera del Mesías, se llegó a la concepción de un reino mesiánico antes del nuevo eón (4 Esd 7,26-31; 12,31-34) o de un reino eterno del Mesías (Barsi 39,7; 40,1ss.; 72-74). No tiene nada de casual que la esperanza de un reinado al final de los tiempos se tornara particularmente aguda en épocas calamitosas: después de los macabeos, de nuevo con el inicio del dominio romano (SalSa 17 [en conexión con la espera de un reino davídico]), después de la creación de la provincia romana de Judea (Jesús; AsuMo 10,1-10; TestDan 5,10-13; cf. Sib III, 46-62) y tras la destrucción del templo (4 Esd; Barsi; Dieciocho oraciones 11). Es difícil determinar, dado el estado de las fuentes, el papel desempeñado por los movimientos militantes (↗ macabeos, ↗ zelotas) en el concepto del reino y el reinado de Dios, pero es clara, en todo caso, su conexión objetiva con el motivo del primer mandamiento.

3. Nuevo Testamento

a) Evangelios sinópticos. Donde con mayor frecuencia aparece la expresión reino de Dios (βασιλεία τοῦ Θεοῦ o τῶν οὐρανῶν [Mt]) es en los evangelios sinópticos, donde con este concepto se expresa el contenido central del anuncio de Jesús. Prolongando la tradición profética exílica/postexílica,

Jesús emplea este término en un sentido exclusivamente escatológico. En cuanto bien apocalíptico, la implantación de este reino cae bajo la competencia única de Dios (Mc 4,26-29; Lc 17,21). El hombre sólo puede suplicar su venida (Lc 11,2 par.). La precedente conexión establecida en la historia de la tradición entre el reino de Dios e Israel encuentra su sedimentación en el hecho de que Jesús se dirige en primer término a este pueblo (Mc 10,5s.). La situación de juicio y castigo que Jesús, igual que ↗ Juan Bautista, da por supuesta (Mt 3,7-12 par.; Lc 13,3.5) de acuerdo con la tradición deuteronomista (cf. Dn 9,3-19; Bar 1,15-2,10; Henet 93,8s. y otros) queda disuelta mediante la proclamación de la salvación escatológica en favor de Israel. Esto acontece en la bienaventuranza dirigida a los «pobres», a quienes se les promete el reino de Dios (Lc 6,20s. par.), o en el enunciado de la cercanía del reino de Dios (Mc 1,15; Lc 10,9 par.). Condición previa para ello es que Satanás (como adversario y acusador de Israel) ha sido arrojado del cielo (Lc 10,18). Puede, pues, instalarse ya ahora –por la acción eficaz de Jesús– el reino de Dios en la tierra (Lc 11,20 par.; 10,23s. par.; 19,23 par.; 7,22s. par.: 11,31s. par.; Mc 2,19a; 3,27). Jesús se propone introducir a sus oyentes, sobre todo a través de las ↗ parábolas, en el acontecimiento que convertirá un suceso al principio insignificante en la grandiosa realidad del reino de Dios (Mc 4,3-9.30ss. par.; Mt 13,44.45s.; Lc 15 y otros). El reino de Dios es, por un lado, un don que debe ser aceptado (Mc 10,15 par.) pero que, por otro lado, pide una decisión radical (Mc 9,43.45-47; Mt 11,12s. par.; especialmente en el caso de los discípulos: Mt 8,21s. par.; Mc 1,16-20). Incluso enfrentado a la muerte, se atiene Jesús con firmeza a la validez de su mensaje del reino de Dios (Mc 14,25 par.). La resurrección de Jesús no sólo confirma su mensaje sino que aporta ya una primera realización de su contenido escatológico, que hasta entonces sólo estaba simbólicamente constituido (en las palabras y los hechos de Jesús). Todo ello conduce a una intensificación de la espera próxima (dada por supuesta, de una manera más bien arrefleja, por Jesús), que a continuación se convierte en tema expreso y explícito (Mt 10,23; Mc 9,1). En el evangelio de Marcos (13,30), esta espera se inserta en la fe en la presencia del reino de Dios en las actividades de Jesús y en la proclamación misional de la Iglesia (8,35; 10,29; 13,10; 14,9). Así acontece también, y con mayor fuerza aún, en el evangelio de Lucas y en los Hechos (Lc 4,16-30; 10,9.11; 11,20; 17,20s.; Hch 1,3; 8,12; 19,8), donde el contenido intentado encuentra su expresión adecuada en el discurso sobre la «proclamación del reino de Dios» (Lc 4,43; 8,1; 9,2.11.60; 16,16; Hch 8,12; 19,8; 20,25; 28,23.31). El evangelio de Mateo hace coincidir la ley y la gracia cuando el ↗ Sermón del monte las identifica con el «evangelio del reino» (4,23; cf. 9,35; 24,24)

y pone como condición para «entrar en el reino de los cielos» la práctica de una «justicia» superior (5,20; 6,10.33; 7,21; cf. 18,3; 19,23s.).

b) Restantes escritos del Nuevo Testamento. Fuera de los sinópticos, el tema del reino de Dios y respectivamente de su reinado y su realeza sólo desempeña una función de segundo orden: en el evangelio de Juan únicamente en el discurso tradicional: «ver» o «entrar en el reino de Dios» (Jn 3,3.5). En la literatura epistolar, el reino de Dios designa el estado salvífico al que los cristianos han sido llamados (1 Tes 2,12; cf. 2 Tes 1,5) o la herencia escatológica de la que están excluidos los pecadores (1 Cor 6,9s.; Gál 5,21; cf. Ef 5,5) y en el que tienen participación los «pobres» (Sant 2,5). En 1 Cor 4,20; 15,50; Rom 14,17 se destaca su discontinuidad respecto de las normas y las situaciones de este mundo.

c) Reino de Dios y reino de Cristo. Aunque el reino de Dios y el reino de Cristo aparecen a veces en paralelo (Ef 5,5; Ap 11,15; cf. Ap 12,10), no son conceptos sinónimos. La idea del reino de Cristo está vinculada a contenidos muy diversos: el reino mesiánico del Señor exaltado (1 Cor 15,24s.; cf. el reino de los mil años [↗ milenarismo], Ap 20,1-6), el mundo como reino o zona de dominio del Hijo del hombre (Mt 13,41), la gloria de Cristo que se manifestará en la ↗ parusía (Mt 16,28; 20,21; 2 Tim 4,1; cf. Lc 22,29s.), la actual zona de reinado de Cristo en oposición al mundo (Jn 18,36), el ámbito celeste de la salvación al que han sido ya trasladados los creyentes (Col 1,13; cf. Ef 1,20-23) o lo serán en el futuro (2 Tim 4,18; 2 Pe 1,11; Lc 23,42s.).

◆ Bibliografía: R. Schnackenburg, *Reino y reinado de Dios*, Ma [2]1970; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús*, Estella [3]1971; R. Bultmann, «Profecía y cumplimiento», en *Creer y comprender II*, Ma 1976, págs. 137-155; J. Schlosser, *Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus*, 2 vol., P 1980; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungprinzip*, Wu [3]1984; ídem, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft*, St [3]1989; C. A. Ziccardi, *The Relationship of Jesus and the Kingdom of God according to Luke-Acts*, R 2008; C. C. Black, «Mark as Historian of God's Kingdom», CBQ 71 (2009), págs. 64-83.

Helmut Merklein

Remuneración

a) Antiguo Testamento. La palabra *remuneración* (hebreo שָׂכָר *[śākār]*, griego μιστός) se utiliza en el Antiguo Testamento tanto en sentido literal como trasladado.

α) En *sentido literal* designa el salario (en dinero o en especie) del jornalero, el artesano, el soldado, el sacerdote, el profeta, la nodriza y otros, que corresponde al factor de producción del trabajo (Gn 30,28-34; Éx 2,9; 22,14; Nm 18,21; 22,7; Dt 23,19; Jue 17,10; 1 Re

5,10; 2 Re 12,12s.; 22,5-9; 2 Cró 25,6; Esd 3,7; Tob 2,12ss.; 5,3; Ez 29,18s.; Miq 3,11; Zac 11,12). Para la situación del trabajador por cuenta propia cf. Job 7,1s.; 14,6; para la crítica profética Jr 22,13; Mal 3,5 y Si 7,20; 34,27; para la protección legal contra los recortes salariales y los retrasos en el pago, Lv 19,13; Dt 15,18; 24,14s. y Gn 31,7ss.; Lv 25,6; Tob 4,14s.

β) En *sentido metafórico,* el «salario» de la avaricia (Si 11,18); para el salario de los muertos Qo 9,5; como indemnización por fatigas o pérdidas, Jr 31,16; 2 Mac 8,33; además, los salvados exultantes de Is 40,10; 62,11. En el contexto de la fe en la retribución: don de Dios para los justos o castigo para los injustos (Gn 30,18; Rut 2,12; 2 Cró 15,7; Sal 19,12; 109,20; Is 49,4; 61,8; 65,7; Jr 31, 16; Prov 10,16; 11,18; 22,4; Si 2,8; 11,22; 16,14; 51,30; Sab 10,17). El salario o la remuneración de Abrahán (Gn 15,1) es la descendencia numerosa (cf. Sal 127,3). La vida eterna como salario/remuneración en Sab 5,15; 2 Mac 12,45).

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 700ss.; ThWAT 6, págs. 342, 701s.; 7, 795-801 (bibliografía); NBL 1, págs. 773s; J. F. D. Creach, *The Destin of the Rigtheous in de Psalms,* St. Louis 2008.

Georg Steins

b) Nuevo Testamento. Como ya en la tradición veterotestamentaria judía, la idea del salario o la remuneración acentúa en el Nuevo Testamento la responsabilidad de la acción humana ante Dios, para la que capacita el amor antecedente de Dios (Mt 5,45). Jesús habla de la remuneración en el contexto de su mensaje del reino de Dios, es decir, de la comunidad con Dios ya ahora iniciada y que alcanzará su consumación cuando llegue su momento. Se da, pues, ya ahora, una remuneración, pero será incomparable y superior a toda imaginación en la consumación de la salvación (Mc 10,29s. y otros). Es un don de Dios (Mc 8,35; Mt 20,1-15; Lc 17,7-10), en el que el creyente puede confiar. Como en la tradición jesuana, también en Pablo es Dios quien toma la iniciativa: Dios justifica a los impíos sólo por la fe (Rom 4,5). La remuneración es un don de Dios a los justificados, que deben demostrar la eficacia de su fe a través de sus obras (Gál 5,6). Como en la tradición de Jesús (Mt 19,27-30; 20,16; Lc 12,15 y otros), también Pablo utiliza (2 Cor 5,10 y otros) la idea de la remuneración en contextos parenéticos. Todos los autores neotestamentarios se atienen al predominio del indicativo de salvación frente al salario/remuneración perceptible en estos pasajes.

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 1063ss. (W. Pesch); NBL 2, págs. 665s. (L. Schottroff); TRE 21, págs. 447s. (M. Winter). ◆ G. Giesen, *Christliches Handeln,* F-B 1982; B. Charette, *Le Theme of Recompense in Matthew's Gospel,* Sheffield 1992.

Heinz Giesen

Reserva escatológica

Concepto dialéctico que se opone al bajo perfil de la ↗ escatología de la Edad Moderna y cuestiona la exigencia teológica de inmediatez. Fue, en un primer momento, K. Barth quien, empalmando con ideas de E. Peterson, se opuso, con su teología de la reserva escatológica, tanto a la síntesis, propugnada por la teología liberal, como a la escisión entre revelación y cultura llevada a cabo por la teología histórico-salvífica, para distinguir, entre las realizaciones profanas y eclesiales, su «capacidad simbólica» respecto de las acciones salvíficas de Dios. En los años 70 del siglo XX, J. B. Metz, distanciándose de la teología trascendental y de la existencial, recurrió a este concepto como alusión al carácter provisional de todos los sistemas y estructuras de orden y se pronunció en contra de un escatologismo que difumina la esperanza en un indefinido «todavía no» (E. Bloch). Metz se siente interesado por una certidumbre teológico-política que, si no quiere traicionar la historia de la libertad ni olvidar la historia del padecimiento, debe ser entendida y pensada como rememorativa: como «peligroso recuerdo» de las esperanzas rotas (W. Benjamin), como la praxis anamnésica que se opone al hombre unidimensional (H. Marcuse) y posee en la reserva escatológica un «horizonte de su impaciencia».

◆ Bibliografía: K. BART, *Die Kirche und die Kultur*, Z 1926; E. KÄSEMANN, «Zum Thema der Urchrist. Apokalyptic» en ÍDEM, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Go 1964, págs. 105-132.

Tiemo Rainer Peters

Resto, el resto santo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La concepción del «resto» que aparece una y otra vez en la Escritura cuando se describe la conducta de Israel como contraria a la ↗ elección por Dios, poniendo así en peligro su existencia como pueblo de Yahveh, se encuentra ya en la protohistoria referida a la humanidad total y a su destino en el proyecto de Yahveh en la creación y en la historia. Y así, la afirmación de que Dios exterminó todo lo existente, quedando sólo ↗ Noé y los que estaban con él en el ↗ arca (Gn 7,23) alude, visto desde el hombre, a la enorme envergadura de la amenaza y de la aniquilación de la creación provocada por la caída en el pecado; pero visto desde Dios, permite descubrir la permanencia de un resto por medio del cual Yahveh quiere llevar a cabo su proyecto en la creación y en la historia incluso en un mundo perturbado por el pecado (cf. 1 Re 19,18). No tiene, pues, nada de extraño que la idea del resto haya ido ganando creciente importancia también en la concepción que Israel tiene de sí mismo. Así, la profecía preexílica de

juicio y castigo presupone el concepto de resto en conexión con la idea de la guerra de Yahveh, pero ahora en sentido inverso, es decir, dirigido contra Israel, para ilustrar la catástrofe y su aniquiladora repercusión sobre la existencia del pueblo y en el juicio punitivo de Yahveh (Am 3,12; 5,3), en el que sólo merced a la compasión de Dios se abre ante la mirada la perspectiva de una supervivencia del resto de José convertido (Am 5,14s.). Cuando ↗ Isaías, en cuyo libro alcanza la idea del resto, en el sentido indicado, una significación central (Is 1,8; 5,29; 7,22; 10,22s.; 17,3.6; 24,6.12; 30,17), pone a uno de sus hijos el nombre de Sear Yasub («un resto volverá», Is 7,3), este nombre simbólico, que anuncia que sólo un resto escapará a la catástrofe vaticinada, tiene en primer lugar el carácter de amenaza para el rey y para el pueblo, pero también engloba la noticia de que habrá un resto que se convertirá a Yahveh, cumpliendo así el presupuesto para el restablecimiento de Israel según el oráculo de castigo. De acuerdo con ello, después del exilio la profecía anuncia que un resto salvado de Israel (Esd 9,8.13ss.; Neh 1,2s.) seguirá siendo objeto de la guía histórico-salvífica de Yahveh (Is 6,13; Jr 23,3; 29,1-14; Miq 4,7; 5,6s.). Referida a este horizonte de la fe, la comunidad de Sión, nuevamente constituida en torno al segundo templo, es entendida como el resto santo restablecido por Yahveh (Is 4,3) y, en esta condición, como el inicio de un nuevo pueblo de Dios (Sof 3,12s.; Is 11,11.16; 28,5s.), del que finalmente también formará parte el resto de los gentiles salvado por Yahveh (Is 45,14-25; 49,6; 56,1-8; Zac 9,7; 14,16).

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 198-215; (V. Herntrich). • W. E. Müller y H. D. Preuss, *Die Vorstellung von Rest im AT,* Nk 1973; G. Gerlemann, *Rest und Überschuss: eine terminologische Studie*, Assen 1974; J. Hausmann, *Israels Rest,* St 1987; H. M. Pfaff, *Die Entwicklung des Rest-Gedankens in Jes 1-39,* Fr 1996; M. E. Fuller, *The Restoration of Israel: Israel's Re-gathering and the Fate of the Nations in Early Jewish Literature and Luke-Acts,* BZNW 138, B-NY 2006.

Renate Brandscheidt

2. Nuevo Testamento

El término bíblico «resto» sólo se encuentra, en el Nuevo Testamento, en Pablo ([ὑπο]λεῖμμα: Rom 9,27; 11,5). Han fracasado los intentos por establecer conexiones entre ese concepto y algunas concepciones, en especial en Jesús (Watts; Roloff 17s.), que sólo responden al interés eclesiológico por salvar el foso abierto entre Jesús y la Iglesia postpascual con la ayuda del eslabón intermedio del círculo de discípulos que, tras el rechazo de Jesús en Israel, deberían supuestamente reemplazar a este pueblo como su «resto». Así por ejemplo, Ch. H. Dodd afirma que en el círculo de discípulos puede reconocerse el «núcleo del nuevo Israel» y, a pro-

pósito de la última Cena de Jesús declara: «We are in presence of the Remnant, the true Israel of the age to come» (*History and the Gospel,* NY 1938, 137). Pero simplemente esta idea está en contradicción con los testimonios de los textos.

a) Jesús nunca elevó la idea del resto santo a la categoría de programa de su actuación; se sabía más bien enviado a todo Israel (Mt 15,24; cf. también 10,5s.) y así lo llevó a cabo, sobre todo a través de su afectuosa inclinación a los hombres que, en opinión de los piadosos, eran pecadores (cf. Mc 2,17; Lc 19,10). No constituyó a su círculo de discípulos como una «comunidad aparte» en Israel, sino como «herramienta al servicio de su misión para todo Israel», Roloff, 42). Mediante la llamada de los ↗ Doce como alusión a la agrupación del pueblo de las doce tribus del fin de los tiempos que ahora se inicia (cf. 1QS 8,1-6), confiere a este círculo expresión profético-simbólica. No aparece testificado en ningún pasaje que tras su fracaso en Galilea hubiera abandonado esta idea (cf. Lc 10,13ss.), ni puede entenderse en este sentido el enunciado «pequeño rebaño» (Lc 12,32; sobre este punto Schlosser, págs. 573-601), aunque, por lo que respecta a la motivación, la afirmación empalma con la idea del resto (para su conexión con la metáfora del rebaño cf. Jr 23,3; Miq 2,12; 5,2s.; Sof 3,13). Mt 22,14 podría proceder de la tradición apocalíptica (cf. 4 Esd 8,3.41). Con todo, Mt no se encuadra «en el pesimismo salvífico apocalíptico, pues todos son llamados» (J. Gnilka: HTHK 1/2, Fr [2]1992, pág. 242). Tal como señalan la última subida de Jesús a Jerusalén y sus posteriores palabras sobre el cáliz en la última Cena («por los muchos»), se mantuvo hasta el final fiel a la idea de la ↗ voluntad salvífica de Dios para todo Israel.

b) Pablo extrae expresamente de la Escritura su idea del resto de Rom 9,27 (= Is 10,22) y 11,4s. (= 1 Re 19,18). Le sirve, en primer lugar, para fundamentar en textos bíblicos su idea de que concuerda con la voluntad salvífica divina el hecho de que por ahora sólo una minoría de Israel, justamente el resto judeocristiano en el que él mismo se cuenta (Rom 11,1), haya llegado a la fe en el evangelio (Rom 9,27-29). Es, pues, preciso precaverse frente a la aplicación, muy difundida, de la idea del resto a la Iglesia como el «verdadero Israel». Y si bien la idea del resto de Rom tiene acento crítico: «sólo un resto», Pablo la desarrolla en Rom 11,1ss., «según toda su capacidad de esperanza», en el sentido de que su «núcleo esencial» es la «inquebrantable elección de Israel» (Schrenk, págs. 217, 220). Basándose en esta elección (cf. Rom 11,28b), llega Pablo a su vaticinio de la salvación de todo Israel al fin de los tiempos (Rom 11,26), donde se advierte claramente que la idea del resto es para él «algo meramente pasajero». «El resto se transformará en la totalidad» (Schrenk, pág. 218).

c) De los datos aportados por los *testimonios neotestamentarios* se extraen las siguientes conclusiones eclesiológicas: α) la renuncia de Jesús a una comunidad-resto de piadosos tiene carácter normativo para la autocomprensión de la Iglesia (cf. Mt 13,24-30); β) una renovada intelección, con fundamento bíblico, de las relaciones Iglesia-Israel prohíbe la utilización del concepto –confusamente entreverado con la idea del resto– de «verdadero Israel» para la autocomprensión de la Iglesia de los pueblos.

◆ Bibliografía: ThWNT 4, págs. 215-221 (G. Schrenk); LThK² 8, págs. 1254s. (J. Schmid); AncBD 5, págs. 669-672 (L. V. Meyer). • B. F. Meyer, «Jesus and the Remnant of Israel», JBL 84 (1965), págs. 123-130 (bibliografía); F. Refulé, *Et ainsi tout Israël sera sauvé (Romains 11,25-32),* P 1984; J. Jeremias, «Der Gedanke des 'heligen Rest' in Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu», en ídem, *Abba,* Go 1966, págs. 121-132 (trad. castellana: *El mensaje central del Nuevo Testamento,* Sa ³1987; J. W. Watts, «A Survey of New Testament Research, 1921-87», en *Perspectives in Religious Studies* 15 (1988), págs. 109-129 (bibliografía).

Michael Theobald

Resurrección de Cristo

a) La convicción de que Jesús ha resucitado de entre los muertos recorre todas las páginas del Nuevo Testamento. Se la afirma en textos de los más diversos géneros: α) en giros como «al que (Dios) resucitó de entre los muertos» (1 Tes 1,10; cf. Gál 1,1; Cor 6,14; 2 Cor 4,14; Rom 4,24s.; 8,11; 10,9) y en antiguas fórmulas de fe, como «(creemos que) Jesús murió y resucitó» (1 Tes 4,14; 1 Cor 15,3ss.; 1 Pe 3,18); β) en las alusiones a ella en las enseñanzas sobre la significación salvífica de la ↗ muerte de Jesús (2 Cor 5,14s.), al ↗ bautismo (Rom 4,24s.; 6,4; 1 Pe 1,3), a la esperanza cristiana del futuro (1 Cor 15,12-58; Rom 14,7ss.) y a la Iglesia (Ef 1,20-23); γ) en los relatos más recientes sobre el sepulcro (Mc 16,1-8 par.) y sobre las apariciones (p. ej., Mt 28,16-20; Lc 24,13-53), así como en las líneas iniciales y en las predicaciones de los Hechos (p. ej., Hch 1,3-11; 2,14-26); δ) en las sentencias que dan por supuesta la resurrección, por ejemplo el ↗ *Maranatha* (1 Cor 16,22; cf. Ap 22,20), en los himnos antiguos (Flp 2,6-11; 1 Tim 3,16) y en las visiones del Apocalipsis (p. ej., 1,12-20; 2,8).

b) Los verbos empleados para designar la resurrección (ἀνίστημι o respectivamente ἐγείρω) son en sí mismos polisémicos. Para comprenderlos correctamente debe tenerse en cuenta que tanto los verbos como los sustantivos correspondientes (ἀνάστασις, ἔγερσις) significan en su correspondiente contexto: α) el acto de despertarse o levantarse alguien que estaba dormido (p. ej., Mc 4,38), y a veces también la pre-

sencia o aparición de un profeta (Hch 3,22), o de ponerse en pie un enfermo (Lc 4,39) o alguien a quien se tenía por muerto (p. ej., Mc 9,27); β) en sentido trasladado, significa salvar a un hombre de la muerte, es decir, devolverle a la vida (p. ej., 1 Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37; Mc 5,42; Lc 7,1-16; Jn 11,23; Hch 9,40s.); γ) la esperada ↗ resurrección de los muertos (Dn 12,2; cf. Is 26,19), descrita a veces como nueva recuperación de la vida terrena (2 Mac 7,10s.; Mc 12,23; con otro sentido Mc 12,25 par.); δ) la liberación del pecador, basada en su conversión (Lc 15,24.32) y la salvación frente a la ↗ muerte, ya alcanzada por el bautismo (p. ej., Col 2,12s.; 3,1; Ef 2,5s.; Jn 5,25; 1 Jn 3,14). De todas las anteriores significaciones se diferencia ε) aquella otra acerca de la resurrección de Jesús (o respectivamente de Cristo, de acuerdo con el título de Mesías utilizado en la Iglesia primitiva): se trata aquí de la salvación definitiva frente a la muerte, no del retorno de un muerto a la vida de este mundo (cf. Rom 6,9; Hch 13,34-37). Aquí no se entiende la muerte de Jesús en un sentido médico o biológico, sino teológico, como separación de Yahveh, fuente de vida, en el *sheol* (Hades) o ↗ mundo subterráneo, sin una diferencia precisa respecto del sepulcro (cf. Hch 2,24-28). La resurrección de Jesús es, pues, algo más que la revivificación de un cadáver. (Por lo demás, en la Biblia nunca se considera la resurrección como nueva unión del ↗ alma de Jesús con su cadáver, ni siquiera en Lc 24,39s. y Hch 2,27 [así Hoffmann]). Por tanto, la palabra «resucitar», tomada en préstamo de la vida de este mundo, se utiliza como expresión simbólica (↗ metáfora) para describir un acontecimiento inimaginable desde nuestro mundo real habitual. Pero este giro lingüístico metafórico en nada merma la realidad de lo que puede expresarse con este recurso. No se trata, pues, de un mero «interpretamiento» (así Marxsen). La concepción bíblica de la resurrección está en consonancia con el hecho de que en la Biblia no existe ninguna descripción del acontecimiento mismo, por lo que debe establecerse una diferencia radical respecto de los mitos (distinta opinión en Bultmann).

Este mismo acontecimiento es designado en el Nuevo Testamento con otras palabras: «vivificado» (1 Pe 3,18) o «retornado a la vida» (Rom 14,9), «exaltado» (Flp 2,9: Hch 2,33; 5,31), «subido» o «levantado de entre los muertos» (Rom 10,7; Heb 13,20), «entrar en su gloria» (Lc 24,26; cf. Heb 2,10), «glorificado» (Jn 7,39; 12,16; 17,1), «ir» (Jn 13,1.3) o «subir al Padre» (Jn 6,62; 20,17). A diferencia de las dos descripciones –divergentes entre sí– de la ↗ ascensión al cielo (Lc 24,51; Hch 1,9-13), las expresiones para describir la resurrección y la ↗ exaltación presentan una unidad: en el evangelio de Juan, la «glorificación» (↗ gloria de Dios) abarca la totalidad del acontecimien-

to, en el que se incluyen la muerte de Jesús en la cruz, la resurrección y la exaltación.

c) La significación semántica aquí extraída del análisis global de los textos neotestamentarios se halla también en la base de los primeros testimonios aportados por la historia de la tradición. Así lo indican los dos documentos literarios más antiguos (en torno al año 50): «a quien (Dios) resucitó de entre los muertos» (1 Tes 1,10) y «(si creemos que) Jesús murió y resucitó» (1 Tes 4,14). Pablo halló estos enunciados ya formulados con anterioridad y entendió que ambos decían lo mismo. Esto habla en contra de algunas recientes hipótesis que sostienen que en los inicios de la proclamación pascual (¿antes del año 40?) sólo habría una simple afirmación acerca de Dios en la línea de los predicados divinos judíos (p. ej., «Dios, que da la vida a los muertos»), para hacer creíble la proclamación de Dios llevada a cabo por Jesús; sólo algo más tarde (¡ya con anterioridad a Pablo!) esta afirmación habría sido remodelada en el sentido de un mensaje cristológico: Jesús habría sido despertado o resucitado (así Becker, Hoffmann). La formulación ἀνέστη (se levantó: hebreo *qûm*) sólo dice, en el lenguaje sobre la resurrección de los muertos conocido a través de los textos apocalípticos, que Jesús crucificado no se encuentra ya entre los muertos, sino que vive. En este sentido, la forma verbal medial ἠγέρθη debe traducirse por «él ha resucitado» (y no con el pasivo «fue resucitado», para el que no existe ningún equivalente en hebreo). Aquí se da por supuesto, según la concepción judía, que todo esto acontece por el poder de Dios. Hasta Jn 2,19 y 10,17s. (y así expresamente en Ignacio, ad Smyrn 2,1: «Jesús se resucitó a sí mismo») no se valora la resurrección como acción llevada a cabo por el propio Jesús.

Del contexto de ambas formulaciones en 1 Tes 1,9s.; 4,14.17 se desprende claramente que sobre el Jesús resucitado de la región de la muerte recae una función especial en la ↗ parusía esperada y en la transmisión de la vida definitiva. Una función parecida presupone también la antigua exclamación μαραναθά, «¡Señor nuestro, ven!» (1 Cor 16,22; Ap 22,20). Así pues, las sentencias sobre la resurrección no son nunca, en los textos más antiguos, simple expresión de la importancia salvífica de la ↗ cruz (Bultmannn). Como en la fuente Q (↗ Fuente de los *logia*) no se habla de la resurrección, algunos exégetas conjeturan que en un primer momento los discípulos habrían expresado el giro pascual únicamente con la terminología de la «humillación» y «exaltación» (↗ Hijo del hombre) o respectivamente «rapto» o «arrebatamiento», que sólo más tarde, en el marco de una «nueva interpretación creadora», habría sido entendida como anticipación de la resurrección final (Vögtle, Hoffmann). Pero, incluso prescindiendo ya de los testimonios más antiguos (1 Tes 1,10; 4,14), se

pronuncia en contra el hecho de que difícilmente podría hablarse de la exaltación de un hombre sepultado sin admitir una previa resurrección y Pablo en 1 Cor 15,11 formula la pretensión de que su proclamación pascual concuerda con la fe de todos los apóstoles.

La recopilación de todos los temas centrales de la fe citada en 1 Cor 15,3b-5.7 permite descubrir una temprana reflexión sobre el mensaje pascual. Aquí puede descubrirse la forma verbal «ha resucitado» (ἐγήγερται), que tiene su origen en Pablo, en la que se confiere un nuevo estatus a la resurrección. El dato «al tercer día» puede apoyarse en Os 6,2 y limitarse sencillamente a describir, según una fórmula establecida, la inhabitual intervención de Dios, pero esta interpretación teológica no excluye el contenido cronológico: poco después de la ↗ crucifixión (Mc 8,31 par.). El giro «según las Escrituras» de 1 Cor 15,4, paralelo al enunciado antecedente de 1 Cor 15,3b, intenta añadir credibilidad, mediante la alusión a los escritos del Antiguo Testamento, en especial de Is 53,10ss. y tal vez también de Os 6,2, al increíble acontecimiento (la salvación del Crucificado, de alguien al parecer maldecido por Dios) (cf. Hch 3,13; 8,30-35). Los discípulos entendieron desde el primer momento y formularon el mensaje pascual con la mirada puesta en el Antiguo Testamento. Así, la alusión al Sal 2,7 (Hch 13,33; Heb 1,5) indica que la resurrección (de acuerdo con la interpretación de este pasaje del salmo como fórmula de adopción) fue entendida en el sentido de entronización como ↗ «Hijo de Dios» y como ↗ «Mesías y Señor» (cf. Hch 2,36). En correspondencia con esta idea, en la antigua fórmula de fe de Rom 10,9, la aclamación el κύριος Ἰησοῦς está en paralelo con «Dios le ha resucitado» (Flp 2,9ss.). El también citado Sal 110,1 (cf. Hch 2,34) indica que la entronización pascual «a la derecha de Dios» está orientada a la todavía pendiente plenitud de la consumación del reino de Dios (1 Cor 15,24-27; cf. Ap 1,7). Según Hch 2,24-28.31 (cf. 13,35ss.) más tarde, en las comunidades grecoparlantes, bajo la alusión a Sal 15,8-11 LXX, la resurrección fue entendida como nacimiento («rompiendo los gemidos del parto de la muerte»), que libera del *sheol* y preserva frente a la corrupción.

d) Para fundamentar y defender la resurrección, desde el primer momento abiertamente negada y combatida (cf. el participio ὄντως – «verdaderamente» de Lc 24,34), se aducen en 1 Cor 15,5-18 las ↗ apariciones del Resucitado ante numerosos testigos. El aoristo ὤφθη –«se apareció»– es frecuente en los relatos de ↗ teofanías y angelofanías, aunque también está atestiguado en las ↗ visiones proféticas. Aquí, al igual que en la antigua fórmula de Lc 24,34, quiere decir: el resucitado se ha dado a conocer a sí mismo, sin ulteriores descripciones. Se ha demostrado que es inconsistente la hipótesis (Vögtle,

Bartsch) de que en el «se apareció» se trata tan sólo de una habitual fórmula de legitimación que no pretende reflejar ninguna especial experiencia (Wilckens, Pesch). Y otro tanto cabe decir respecto de los intentos por anclar única o por lo menos fundamentalmente en la vida terrestre de Jesús el origen de la fe pascual (así Pesch [con opinión distinta más adelante], Broer, Verweyen; en contra, entre otros, Vögtle, Bartsch).

Algunas indicaciones de Pablo, como el «he visto» (1 Cor 9,1), «por revelación» (Gál 1,12.16), «conocimiento» (Flp 3,8.10) o iluminación interior (2 Cor 4,6) arrojan luz sobre el modo de interpretar más de cerca aquel «se (me) apareció» (1 Cor 15,8). Las diferentes formulaciones indican que el encuentro pascual (según Schlier: un «salir al encuentro») con el Resucitado, o respectivamente el conocimiento concedido a Pablo, se distingue del conocimiento de una figura terrena y sólo puede expresarse de una manera aproximativa por medio de rodeos o de representaciones conocidas. En perspectiva actual, estas experiencias podrían valorarse como vivencias subjetivas, tal vez al modo de visiones o iluminaciones condicionadas por poderosos factores psicológicos (recuerdo de Jesús, esperanza apocalíptica en la resurrección, espera del Hijo del hombre). Pero esto no dice nada en contra de su autenticidad. Los textos bíblicos no permiten entender las experiencias pascuales de los apóstoles como mera ↗ conversión (Schillebeeckx) o como una experiencia de fe en definitiva común a todos los cristianos (Schoonenberg).

Los testimonios más antiguos no pueden interpretarse de modo acrítico a la luz de las descripciones posteriores de los evangelios sobre la Pascua. (Es muy instructiva, en este sentido, una comparación entre los datos de Pablo y las diferentes descripciones ficticias de su conversión o de su vocación en Hch 9; 22; 26.) Los evangelios son, en efecto, en su forma actual, relatos que presentan –interpretándolas– antiguas tradiciones, con la mirada puesta en sus lectores y con la utilización de esquemas de presentación bien conocidos del Antiguo Testamento bajo la forma de «historias en torno a la historia» (Kremer), para llevar a la fe o para confirmar en ella. Así, por ejemplo, Lc 24,13-35 alude al camino por el que los lectores, a través de la explicación de las Escrituras y la ↗ fracción del pan, pueden llegar hasta la fe en el Resucitado; Lc 24,36-43 defiende a los apóstoles frente a la acusación de haber visto simplemente un fantasma; los pasajes de Lc 24,44-53; Mt 28,16-20; Jn 20,19-22; 21,1-19 ilustran, con un simbolismo en parte más profundo, que los discípulos derivan, a partir de estas apariciones pascuales, su conocimiento pleno acerca de la excelsitud, superior a todas las limitaciones humanas, de Cristo como «Hijo» y como «Señor» (cf. Gál 1,16; 2 Cor 4,6) y serán sus ↗ testigos a pesar de todas las debilidades. La

investigación reciente concede mucho mayor anclaje en la historia que en el pasado a los datos acerca de apariciones pascuales a las mujeres, y en especial a María Magdalena (Mt 28,8ss.; Jn 20,11-18). Todas las descripciones insinúan que los interesados sólo pudieron conocer al Resucitado en virtud de una gracia especial (1 Cor 12,3). La tardía compilación de Mc 16,9-20 muestra con qué facilidad pueden interpretarse (y armonizarse) históricamente las diferentes narraciones, en contra de su exposición original.

e) Las narraciones más antiguas no mencionan el descubrimiento del sepulcro abierto y vacío narrado en los evangelios, aunque, de acuerdo con las concepciones judías, dan por supuesto que el Resucitado no estaba ya en la tumba. Estas narraciones sobre el sepulcro difieren en muchos aspectos e incluso se contradicen entre sí si se las quiere valorar como informes protocolarios. (El sellado del sepulcro y la instalación de una guardia [Mt 27,66] es inconciliable con Mc 16,1; y otro tanto ocurre con los datos acerca de uno o de dos ángeles, de sus palabras y de la reacción de las mujeres.) Quien tenga presente su peculiaridad literaria (respecto, por ejemplo, del *angelus interpres* de los textos apocalípticos) y su finalidad apologética, no puede ciertamente reconstruir a partir de ellos la secuencia de los acontecimientos, pero sí puede retener dos datos esenciales: α) la proclamación originaria «ha resucitado» no es una invención de los hombres, sino palabra de Dios (bajo la modalidad de mensaje angélico); β) el Crucificado vive, y vive con su propio cuerpo, es decir, como aquella misma persona individual interlocutora que murió y fue sepultada. Éste es, desde la perspectiva de los evangelistas, el núcleo del antiguo mensaje pascual que los relatos sobre el sepulcro ilustran con autenticidad.

Respecto de la pregunta, muy controvertida a partir de la Ilustración: «¿Estaba el sepulcro de Jesús verdaderamente vacío?», debe tenerse en cuenta lo siguiente: α) El sepulcro vacío nunca ha sido aducido en la Biblia como prueba estricta de la resurrección, sino como ↗ señal; β) desde el actual horizonte de comprensión no constituye un presupuesto indispensable de la resurrección, porque el cuerpo del Resucitado no se identifica con el sustrato bioquímico del cuerpo terreno (que cambia por completo cada pocos años); γ) debe distinguirse entre el hecho en sí del sepulcro vacío (con independencia de su comprobación) y la difusión de la noticia en Jerusalén (no mencionada en los textos más antiguos, pero que los adversarios judíos dan por supuesta en Mt 28,13s.) y los relatos acerca de su descubrimiento por las mujeres la mañana de Pascua. Mientras que estos últimos son valorados hoy día por algunos como leyendas posteriores (p. ej., Bultmannn, Pesch, Broer), la mayoría de los exégetas se inclinan por admitir que los relatos sobre el sepulcro

atestiguan un núcleo histórico, con independencia de cómo se le pueda fijar de manera más concreta.

f) En la perspectiva de la teología bíblica, la resurrección, atestiguada por los discípulos y acorde tanto con el Antiguo Testamento como con la predicación de Jesús, es la cumbre de la ↗ revelación de Dios, que hallará su culminación plena y final en la parusía. El contenido del mensaje pascual es la acción de Dios en Jesucristo, acorde con su poder de dar vida a los muertos (Rom 4,17; 2 Cor 1,9) y, con ello, la poderosa confirmación del ↗ reino de Dios anunciado por Jesús (Mc 1,15; Is 52,7).

Para Jesús mismo, la resurrección es la posibilidad de una vida nueva y definitiva (1 Pe 3,18: «fue vivificado»), su verdadero nacimiento (Hch 2,24 y su contraposición en Rom 1,3s.), su entronización como Mesías y ↗ Kyrios (Sal 2,7; 110,1; Hch 2,35s.; Heb 1,5) que, en cuanto «espíritu donador de vida», puede conceder a otros participación en su modo existencial. En virtud de su resurrección, Jesús comparte de singular manera el poder de Dios, tal como lo expresa su invocación como Kyrios y Salvador y el hecho de que todos doblen la rodilla ante él (Flp 2,20; cf. Lc 24,52; Mt 28,9.17; Jn 20,28).

Para los cristianos, la resurrección de Jesús significa la posibilidad de ser liberados de los pecados y rescatados del poder de la muerte eterna: en virtud de la intercesión del Resucitado en el ↗ juicio (1 Tes 1,10; Rom 8,34) y de la transformación creadora acorde con su cuerpo glorioso (Flp 3,20). En la medida en que el Resucitado concede ya ahora, a cuantos creen en él, participación en su hálito vital, pasan a ser ↗ pueblo de Dios, de modo que la Iglesia puede apropiarse las autodenominaciones de Israel en el Antiguo Testamento (p. ej., 1 Cor 1,2). En virtud de la vinculación con el Resucitado creada por el Espíritu, a la Iglesia puede llamársela su «cuerpo» (1 Cor 12,12s.27; Rom 12,5), con lo que se insinúa a la vez la participación eucarística de los bautizados en el cuerpo crucificado y resucitado del Señor (1 Cor 10,16s.) y en el «banquete del Señor» (δεῖπνον κυριακόν). En la exposición de Col y Ef, el Resucitado es, en fin, la cabeza de la Iglesia, que es su cuerpo, a través de la cual lleva su obra a su consumación plena (↗ escatología) (Col 1,18.24; Ef 1,20-23; 4,15s.).

◆ Bibliografía: R. Bultmann, «NT und Mythologie», en H. W. Bartsch (dir.), *Kerygma und Mythos,* vol.1, Bergsted 1948, [5]1967, págs. 15-48; W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem,* Gt [3]1965; H. Schlier, *De la resurrección de Jesucristo,* Bilbao 1970; E. de Surgy y otros, *La resurrección de Cristo y la exégesis moderna,* Ma 1974; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesus y mensaje pascual,* Sa [4]1985. A. Vögtle y R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?,* D 1975; J. Kremer, *Die Osterevangelien – Geschichten um Geschichte,* St [2]1981; TRE 4, págs. 478-513 (P. Hoffmann); H. W.

BARTSCH, *Inhalt und Funktion des urchr. Osterglaubens*, NTS 26 (1980), págs. 180-196; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, D 1985, [2]1988; J. MOLTMANN, *Teología de la esperanza*, Sa [5]1989; I. BROER y J. WERBICK (dirs.), *«Der Herr ist wahrhaft auferstanden»*, Lk 24,34, SBS 134, St 1988; M. HERRANZ MARCO y M. GARCÍA PÉREZ, *Milagros y resurrección de Jesús según San Marcos*, Ma 2001.

Jakob Kremer

RESURRECCIÓN DE LOS MUERTOS, RESURRECCIÓN DE LA CARNE

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

La fe en la resurrección de los muertos, que parte del supuesto antropológico de que Dios ha creado a los hombres como una totalidad compuesta de cuerpo y alma, y de que, a través de esta composición esencial para el ser humano, los ha destinado a una existencia imperecedera, sólo aparece en el Antiguo Testamento en fechas tardías, cuando en el horizonte de la concepción de la manifestación final y definitiva del reino universal de Dios se plantea el problema de la consumación plena de la revelación salvífica de Yahveh también en lo concerniente al destino último de cada creyente individual, de cuya supervivencia después de la muerte se tenía convicción en Israel. Hay puntos de arranque para esta creencia en Ez 37, la profecía del restablecimiento de Israel después del exilio babilónico. Cuando se le pregunta al profeta si podrá volver a vivir Israel, que se le presenta como un campo de huesos secos, se remite al conocimiento de Dios (v. 3), que es constitutivo de todo lo creado, y a la posibilidad en él encerrada de seguir viviendo –más allá del punto final experimentado en el castigo (v. 11) – la plenitud de la revelación histórico-salvífica de Dios. De esto se trata en la visión que, empalmando con Gn 2,7, describe la revivificación de los huesos secos, que son, en cuanto tales, imagen de la identidad –mantenida también en la muerte– del pueblo (vs. 4ss.). Frente a ellos se sitúa la identidad de Yahveh, acentuada en la fórmula del conocimiento (v. 6), cuyo «ser» demuestra su eficacia en la consecuencia siempre mantenida de su vinculación con el hombre libremente asumida en la creación y la elección. Surge así la alentadora noticia de que la nueva creación de Israel alcanzará su plenitud cuando Yahveh, como Salvador, saque con poderosa mano de sus sepulcros a los muertos (vs. 12ss.). En este mismo horizonte de espera escatológica manifiestan en algunos salmos postexílicos los orantes su seguridad de que Dios, en cuanto creador y salvador, lleva al hombre, más allá del umbral de la muerte, a la plenitud (Sal 16,9; 22,30s.; 49,16; 73,24; 88,10-14).

El «gran apocalipsis» de Isaías (24-27) describe la transición desde

el restablecimiento intrahistórico de Israel hasta la resurrección de los muertos al fin de los tiempos. En el cap. 25 se afirma programáticamente que «la muerte será destruida para siempre» (v. 8). Esta expresión, tomada del mito, alude a la inversión de la situación vigente en este tiempo del mundo en el *esjatón*. Si lo que hasta ahora prevalecía consistía en que el hombre era alcanzado y devorado por la muerte, porque vivía dentro del ámbito de este poder funesto, ahora es la muerte la que se enfrenta a este destino. Desde este trasfondo deben entenderse las afirmaciones, al parecer contradictorias, de Is 26 acerca de la resurrección de los muertos y de la retribución que llevará Dios a cabo en el juicio final: dado que la justicia de Dios se define a partir de su revelación histórico-salvífica, Dios se manifiesta como juez para los pecadores en la vivencia del fin (v. 14), mientras que lleva a su consumación plena su guía salvífica en favor de los que él mismo ha justificado (v. 19).

En el marco de la retribución divina, Dn 12 habla de un despertar de los muertos, unos para la vida eterna y otros para el eterno oprobio (v. 2). Cuando el hombre despierta del sueño –que así es como se describe aquí su situación después de la muerte– y, sin perder su identidad, cruza la región de la muerte, se produce la decisión acerca de si alcanza, o no, la plenitud prevista en el proyecto salvífico de Dios.

Incitado por la pregunta del destino, después de la muerte, de los mártires del judaísmo fieles a la ley durante la época de la persecución de ↗ Antíoco IV, desarrolla 2 Mac 7, al hilo de la confesión de una madre macabea y de sus siete hijos, con precisión poco menos que sistemática, una teología de la resurrección que, aludiendo a la *torá* (Dt 32,36), espera la resurrección de los muertos como expresión de la retribución de Dios en el tiempo de su misericordia (v. 6). Aquí, a lo largo de dos series de afirmaciones ordenadas de modo antitético en la confesión de los hijos (vs. 9.11.14 y 17.19.34-36) se comienza por contraponer el destino final de los mártires al fracaso del tirano en el juicio final y se describe la conocida concepción (Is 26,14.19; Dn 12,2) de que la resurrección de los muertos es el camino hacia la plenitud proyectada por Dios y de que, por consiguiente, para el impío que se opone a la guía salvífica planificada por Dios no se da ninguna resurrección para la vida. Acto seguido, la madre expone en su confesión la doctrina de la resurrección de los muertos cuando, empalmando con Gn 2,7, comienza por subrayar el hecho de que ha sido Dios, como creador, el que ha puesto el principio del hombre (vs. 22s.) y luego, esta vez con referencia a Gn 1,1-2,4a, y poniendo el acento en la creación del cielo y de la tierra, afirma que Dios tiene poder bastante para llevar a su consumación, en el curso de su revelación histórico-salvífica, la plenitud del hombre, también más allá de la muerte (vs. 27ss.). Con la mirada puesta en la resurrec-

ción de los muertos, resulta lógico y razonable, según 2 Mac 12, ofrecer sacrificios por los difuntos y rezar por ellos (vs. 43ss.).

Así pues, la fe en la resurrección de los muertos debe entenderse en el Antiguo Testamento como un fenómeno exclusivamente intrabíblico que, en razón de su enraizamiento básico en la revelación histórico-salvífica de Yahveh, se distingue radicalmente del retorno meramente cíclico de lo viviente en el mito.

◆ Bibliografía: R. Martin-Achard, *De la muerte a la resurrección según el Antiguo Testamento,* Ma 1968; A. M. Dubarle, «La esperanza en la inmortalidad en el Antiguo Testamento», Conc 60 (1970), págs. 30-42; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel, 2 Makk 7 und die Auferstehung der Märtyrer,* St 1979; TRE 4, págs. 443-450 (G. Stemberger); G. Greshake y J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Auferstehung der Toten in bibeltheolog. Sicht,* Da 1986; E. Haag, «Seele und Unsterblichkeit», en W. Breuning (dir.), *Seele,* Fr 1986, págs. 31-93; Ph. Lefebvre, *Livre de Samuel et récits de résurrection. Le Messie résuscité «selon les Écritures»,* LD 196, P 2004; J. H. Charlesworth, C. D. Elledge, J. L. H. Boers y W. W. Wihis Jr., *Resurrection: The Origin and Future of a Biblical Doctrine,* Lo-NY 2006.

Ernst Haag

2. Nuevo Testamento

a) «Resurrección de los muertos» (ἀνάστασις νεκρῶν) o «resurrección de entre los muertos» (ἀνάστασις ἐκ νεκρῶν) y otras formulaciones con idéntico contenido son muy frecuentes en el Nuevo Testamento, pero se refieren en cada caso concreto a cosas muy diferentes, como ocurre también en el Antiguo y en el judaísmo: unas veces se trata de sacar a los muertos de sus tumbas al fin de los tiempos, sin ninguna alusión al ↗ juicio posterior (1 Tes 4,16; 1 Cor 15,52; cf. Lc 14,14); otras a la resurrección de justos e injustos para el juicio inminente (Ap 20,13). Por otra parte, el concepto de la resurrección de los muertos engloba, además de la resurrección de los fallecidos, también la transformación de los que, cuando llegue la ↗ parusía, estén aún vivos, como Pablo espera para sí mismo (1 Cor 15,52; cf. 6,14; 15,21s.), es decir, una vida imperecedera y la herencia del reino de Dios (1 Cor 15,50), con independencia de una liberación del sepulcro. Forma también parte del contenido de la resurrección de los muertos la consecución de una nueva vida ya antes de la parusía (cf. por ejemplo la invocación de los patriarcas que viven junto a Dios en Mc 12,26s.); y, en fin, la salvación obtenida en el ↗ bautismo es expresamente concebida como resurrección (Col 2,12s.; Ef 2,5s.; cf. Jn 5,24s.). El sentido que en cada caso concreto tiene la esperanza en la resurrección de los muertos fundamentada en la ↗ resurrección de Cristo y en analogía con ella, no puede deducirse a partir del empleo polisémico de la expresión,

sino sólo a partir del contexto, con una adicional diferenciación entre la denominación tomada de la literatura ↗ apocalíptica y lo denominado bajo esta expresión.

*b*α) Pablo se remite en 1 Tes 4,14-17 a la fe en la ↗ muerte y resurrección de Jesús y señala que tanto los que ya han muerto –que serán resucitados– como los que aún estén en vida en la nueva venida alcanzarán una comunión permanente con Cristo. La imagen de la parusía, de la resurrección de los muertos y del rapto, bosquejada, como ilustración, con los colores de la apocalíptica, tiene una clara función auxiliar. También en 1 Cor 15,1-58 invoca, como fundamento de su argumentación, la confesión de la muerte y resurrección de Jesús (vs. 1-11), con la que es inconciliable la negación de la resurrección de los muertos (vs. 12-19). Y para ilustrarlo recurre a la distancia entre la resurrección ya acontecida de Cristo y la todavía pendiente resurrección de los muertos (vs. 20-28). Invoca, además, la praxis de los corintios y su propio y personal comportamiento misionero (vs. 29-34). Por lo que respecta al cuerpo (σῶμα) de los resucitados, distingue entre el cuerpo terreno (ψυχικόν) y el supraterrenal, que pertenece al ámbito del espíritu divino (σῶμα πνευματικόν, vs. 36-44) y fundamenta la esperanza en esta existencia de nuevo cuño mediante la contraposición entre el ↗ Adán «primero» y el «último» (el «espíritu vivificante» [πνεῦμα ζῳοποιοῦν] vs. 45-49). Y apela, en fin, a un *mysterium* (término profético correspondiente a la «palabra del Señor» de 1 Tes 4,15) que pone ante la mirada la transformación de todos, los ya muertos y los aún en vida (v. 51b). En la explicación mediante imágenes (1 Cor 15,52-55), Pablo hace confluir diversos elementos de textos apocalípticos. En conjunto, la argumentación muestra que la resurrección de los muertos no significa en primer lugar, y mucho menos aún exclusivamente, ser liberados de los sepulcros, sino la herencia, posibilatada por medio de Cristo, el «espíritu vivificante» (1 Cor 15,45), del «reino de Dios» y de la «incorruptubilidad», que superan a la «carne y la sangre» (v. 50), es decir, la participación en la ↗ gloria del Resucitado (Flp 3,20; cf. 3,10s.). En esta misma esperanza se fundamentan otros textos paulinos que expresan la conexión íntima entre la resurrección de Cristo y la esperada resurrección de los muertos (1 Cor 6,14; 2 Cor 4,14). Según Rom 8,11, la actual participación de los bautizados en el Espíritu de Dios es el presupuesto para aquella otra revivificación que le fue otorgada a Cristo mediante el Espíritu de Dios. En Rom 14,7s. recuerda Pablo que la pertenencia a Cristo fundamentada en el bautismo no se interrumpe con la muerte. La siguiente alusión al juicio (vs. 10ss.) testifica que, según el apóstol, la resurrección de los muertos debe entenderse como la resurrección de cada uno, y que a todos y cada uno se les pedirán cuentas por su actividad personal

(en términos parecidos 2 Cor 5,10; cf. 1 Cor 3,13ss.).

β) En las cartas más recientes se habla pocas veces, en términos comparativos, de la resurrección de los muertos al fin de los tiempos. No obstante, según Heb 6,2 esta creencia forma parte de los «fundamentos» de la doctrina cristiana. En 2 Tim 2,18 se rechaza decididamente, como enseñanza errónea, la reducción, de tendencia gnóstica, de las sentencias sobre la resurrección al presente. Pudo dar pie a este error la ↗ escatología de presente según la cual la liberación del ámbito del poder de la muerte alcanzada en el bautismo debe ser ya considerada como resurrección de los muertos (Col 2,12s; 3,1; Ef 2,5s.; cf. Jn 5,24s.; 11,25s.; 1 Jn 3,14s.; en otro sentido los añadidos redaccionales –para rechazar una intelección errónea– de «en el último día» [↗ Día de Yahveh] de Jn 6,39 y otros pasajes). Los enunciados de estos escritos están evidentemente condicionados por el declive de las expectativas de una venida próxima y por la esperanza, difundida en el entorno judeohelenista, de una «vida eterna e imperecedera».

γ) En consonancia con lo anterior, los autores de los evangelios o respectivamente sus fuentes interpretan la proclamación del reino de Dios de Jesús como una promesa de ↗ vida eterna (Mc 10,30 par.; cf. 10,17; Lc 10,25; Mt 7,14; 25,46). El ↗ reino de Dios» y la «vida eterna» se convierten en sinónimos (cf. supra, en 1 Cor 15,50). Lo mismo puede decirse a propósito de giros como «entrar en la vida» (Mc 9,43.45), «entrar en la gloria» (Lc 24,26; Hch 14,22), «entrar en el reino de Dios» (Lc 18,24s.). Pero no se indica el arte ni la manera del tránsito desde la vida terrena a la eterna. A lo largo de la línea de estas reformulaciones de la predicación de Jesús, la «vida», la «vida eterna» y la «vida en plenitud» pueden convertirse en el evangelio de Juan en la meta de la actividad total de Jesús (p. ej., 10,10). Para el redactor final de este evangelio, la participación, ya ahora presente, en la vida divina se orienta hacia la resurrección de los muertos todavía pendiente, pero no como su consecuencia (como en Lc 14,14; Hch 24,15; cf. Ap 20,12s.), sino como su presupuesto (Jn 6,40.54).

δ) Hasta donde puede alcanzar la investigación, Jesús mismo habló pocas veces de la resurrección de los muertos (no se la menciona en Mc 13 par.). Con todo, varios *logia* de Jesús presuponen lo que en definitiva esta resurrección quiere significar (p. ej., Lc 11,31 par.; Mt 8,11 par.; Mc 9,43.45 y Mt 18,9; Mt 10,28; cf. la parábola de Lc 16,19-31). En la controversia con los ↗ saduceos (Mc 12,18-27), cuyo núcleo difícilmente pudo salir de los labios de Jesús (Schwankl), corrige la concepción materialista que los saduceos dan por supuesta (la resurrección como simple extrapolación de la vida terrenal al Más Allá), mediante la alusión a la diferente naturaleza del cuerpo resucitado en virtud del

poder creador de Dios (v. 24) y fundamenta la esperanza en la resurrección de los muertos en su personal interpretación de Éx 3,6.

La realidad subyacente a lo que se pretende significar con el concepto de la resurrección de los muertos mantiene una estrechísima vinculación con la predicación del reino de Dios de Jesús, en cuanto derrocamiento de los poderes que esclavizan a los hombres, les afligen con enfermedades y les arrebatan la vida verdadera (Luz, Merklein). Así lo enseñan algunas sentencias aisladas (p. ej., Lc 10,18; 11,20; Mt 18,28). Varios textos dan a entender que el reino de Dios hace posible una «vida» que supera este mundo (p. ej., las promesas de Mt 5,3-12 par.; el *logion* de la renuncia a la propia autorrealización con la mirada puesta en la vida verdadera Mc 8,35 par.; la promesa de una nueva comida en común con los discípulos Mc 14,25). Cuando en su predicación del reino de Dios transmite Jesús esta esperanza (en vez de prometer simplemente «vida eterna»), se está significando que la resurrección de los muertos no es algo que afecte únicamente a los individuos, sino que está esencialmente vinculada a la comunidad de la totalidad del ↗ pueblo de Dios.

c) Nunca se recurre en el Nuevo Testamento a la diferencia entre el cuerpo mortal y el ↗ alma para explicar la superación de la muerte o la distancia entre la muerte y la resurrección de los muertos al fin de los tiempos. El término cuerpo (σῶμα) puede también significar cadáver (p. ej., Mc 15,43), pero en las sentencias sobre la resurrección de los muertos nunca se refiere a una identidad material del cuerpo resucitado (σῶμα πνευματικόν) con el cadáver sepultado (ni tampoco con el sustrato bioquímico del cuerpo, en constante cambio en el curso de la vida terrena; así *supra* [*b*α] sobre 1 Cor 15,42-45.50). No dice nada en contra el hecho de que (p. ej., en los relatos sobre el sepulcro), se admita de manera arrefleja esta identidad, como también la que se da entre el sepulcro y el hades (↗ mundo subterráneo). Es, en cambio, dato esencial que el «cuerpo», esto es, el yo personal del fallecido, capaz de comunicación con los demás, se identifique con el resucitado, de tal modo que pueda dialogar con los otros («juntamente con ellos» 1 Tes 4,17; cf. 2 Cor 4,14; 11,2; Flp 2,16).

La correcta comprensión de la resurrección corporal de los muertos permite hacer luz sobre la tensión entre las afirmaciones que hablan de una resurrección al fin de los tiempos y la comunión con Cristo, ya posible en la muerte (Flp 1,23; Lc 23,43; Hch 7,59; posiblemente también 2 Cor 5,8), sin necesidad de recurrir a la filosofía griega. Lo que la resurrección de los muertos intenta decir –a diferencia de las concepciones apocalípticas con frecuencia vinculadas a ella– no está ni indisolublemente ligado a una transfor-

mación del cadáver que yace en el sepulcro ni a la llegada del fin del mundo. Es aquí posible fijar tres «tiempos»: α) bautismo – la resurrección de la muerte eterna, que sigue estando vinculada a su realización real en la vida; β) muerte – la consecución definitiva de la comunión con Cristo a la que los teólogos actuales (Greshake) denominan «resurrección en la muerte»; γ) fin de los tiempos – consumación de la vida eterna ya alcanzada en la muerte mediante la participación (κοινωνία) en la ↗ bienaventuranza de todos los resucitados.

◆ Bibliografía: P. Hoffmann, *Die Toten in Christus. Eine religionsgesch. und exegetische Untersuchung z. pln. Eschatologie* (NTA NF 2), Ms 1966, [3]1978; P. Grelot, *De la mort à la vie éternelle. Études de théologie biblique* (LD 67), P 1971; TRE 4, págs. 450-467 (P. Hoffmann); EWNT 1, págs. 481-491 (U. Luz); 3, págs. 770-779 (E. Schweizer); G. Klein, «Aspekte ewigen Lebens im NT», EvTh 82 (1985), págs. 48-70; G. Greshake y J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leibl. Auferstehung,* Da 1986; J. Sellin, *Der Streit um die Auferstehung der Toten* (FRLANT 138), Go 1986; A. Myre, *Pour l'avenir du monde: la résurrection revisitée,* Montreal 2007; S. Sobanaraj, S., *Diversity in Paul's Eschatology: Paul's View on the Parousia and Bodily Resurrection,* Delhi 2007.

Jocob Kremer

Retribución

El fenómeno de la retribución, designado en la Biblia con diversos términos, se aplica tanto a las acciones humanas buenas como a las malas (Prov 13,21). Se incluyen, pues, tanto los campos semánticos de ↗ castigo, ↗ venganza, ↗ venganza de sangre y *ius talionis* como los de ↗ recompensa y remuneración. El aspecto de la correspondencia (reciprocidad) se convierte en el tema de la *Regla de oro.* Se trata de un tema que, en un sentido muy amplio, se inscribe en el discurso del ↗ derecho, la ↗ justicia y el ↗ juicio de Dios (Sal 58,12). La retribución puede afectar tanto a individuos concretos como a grupos (Miq 3 y otros), al pueblo de Israel (2 Re 17) y a otros pueblos y ciudades (Is 14-21); puede ser llevada a cabo por los hombres (Sal 137,8s.) y por Dios (Jr 17,10; 51,56: Sal 62,13) y extender su eficacia incluso a lo largo de las generaciones (Éx 20,5s.; 34,7; con enfrentamiento frente a esta idea Ez 18; Jr 31,29s.), limitarse a esta vida (Prov 11,31) o repercutir también en el Más Allá o ser incluso allí donde se impone (Dn 12,1s.; Sab 1,1-6,21; Mt 25,46; ↗ resurrección, ↗ vida eterna, ↗ purgatorio, ↗ infierno, condenación, ↗ mundo subterráneo).

a) Antiguo Testamento. Desde la Ilustración y hasta nuestros días goza de amplia difusión la idea de que el Antiguo Testamento y su imagen de Dios están esencialmente marcados por el principio de la retribu-

ción. La investigación reciente ha demostrado, sin embargo, que este principio es tan sólo una entre las varias interpretaciones posibles de una realidad compleja. El debate actual está marcado por tres modelos de interpretación: α) *el modelo retribución.* Se orienta según la teoría del castigo absoluto según la cual al transgresor se le castiga porque ha infringido culpablemente una norma previamente dada *(punitur quia peccatum est).* Trasladando esta teoría a la retribución divina, Dios figura aquí, en analogía con la esfera del derecho terreno, como un juez que «premia» las buenas acciones y «castiga» las malas. Este modelo fue el predominante en la investigación hasta aproximadamente el año 1950. – Pero ha sido ampliamente superado por β) *el modelo de la esfera de acción que repercute en el destino* (Koch). Este modelo entiende que toda acción moralmente cualificada forma en torno al agente una esfera invisible que repercutirá algún día sobre el actor con una necesidad comparable a la de una ley de la naturaleza bajo la forma de un resultado adecuado a las acciones (Prov 26,27). Es Dios quien pone en marcha esta así llamada conexión-acción-resultado y quien la conduce, llegado el caso, hasta su pleno despliegue, «pero no impone al hombre, desde fuera, una conducta ajena a la acción» (Koch, 1998, pág. 56). – Con distanciamiento crítico frente a la necesidad natural del acontecimiento postulada por el modelo β), en fechas recientes, y en conexión con la concepción egipcia de Maat, se está entendiendo el fenómeno designado como retribución en el sentido de γ) *una forma de interacción social* en el marco del concepto de la así llamada «justicia conectiva» (Janowski, Assmann). La conexión acción-resultado no es aquí entendida como un orden social cósmicamente garantizado, sino como un orden social que debe ser mantenido a través del comportamiento, pero que está perpetuamente amenazado por la «negligencia» humana («actuar los unos por y para los otros», «escucharse mutuamente», «pensar juntos»). Con la teologización de este principio, y en el contexto de una teología de la voluntad, se confía a la acción divina la preservación de esta conexión (Assmann, pág. 287).

El motivo de la retribución –sea cual fuere la interpretación que se le dé– se encuentra en el Antiguo Testamento sobre todo en los libros sapienciales, en los proféticos y en el Salterio. Pero también se alzan voces, especialmente en ↗ Job (9,22ss.; 21,7-12) y ↗ Qohélet (7,15-18; 8,10-14; 9,2) que se enfrentan con mirada crítica, y desde varias perspectivas, a ese motivo o se interrogan con escepticismo o simplemente rechazan –invocando la experiencia– la aplicación ingenua y superficial de una doctrina dogmatizada de la retribución (cf. Sal 73).

b) Nuevo Testamento. El discurso neotestamentario sobre la retribu-

ción no se diferencia, en principio, de las concepciones veterotestamentarias. También Jesús habla de recompensas (Mt 6,4.6.18; Mc 9,41; Lc 14,14), de castigos (Mt 25,14-30) y retribuciones. Según Rom 2,6-11, Dios recompensa a cada cual de acuerdo con lo que sus obras merecen (cf. Mt 16,27, Jn 5,28s.; Gál 6,7; 2 Cor 5,10). Pero en virtud de la inserción del motivo en el contexto de la proclamación del reino de Dios, se produce un cambio de acento. Ahora entra dentro del campo de tensión de la ↗ conversión, el ↗ perdón (Mt 18,21s.23-35; Lc 6,37s.) y la ↗ gracia (Mc 4,24s.; Rom 3,21-26) y recibe, en conjunto, una orientación más decididamente escatológica (Mt 25,31-46; 2 Tes 1,6ss.; cf. 1 Pe 2,23). En conexión con el reino de Dios, el motivo puede expresarse también –sin renunciar totalmente a él– como un modo de la actuación divina que desborda lo humanamente imaginable y calculable (Mt 20,1-16; Mc 10,29ss.), capacitando así al hombre para la correspondiente imitación de Dios. Para romper la escalada de los conflictos y el círculo de la violencia y preservar la convivencia pacífica (dentro de la comunidad), el Nuevo Testamento conoce –al igual que el Antiguo (Prov 20,22; 24,29; 25,21s.)– en la exigencia de no responder al mal con mal, la supresión de una estricta reciprocidad (Mt 5,38-48 par.; Rom 12,9-21; 1 Tes 5,15; 1 Pe 3,9).

◆ Bibliografía: K. Koch (dir.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des AT,* Da 1972; J. Assmann, *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeik im Alten Ägypten,* M 1990, ²1995; B. Janowski, «Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des 'Tun-Ergehen Zusammenhang'», ZThK 91 (1994), págs. 247-273; P. Zerafa, «La retribuzione nella Bibbia», Aug 94 (1997), págs. 145-170; DEB, págs. 1328-1332; K. L. Wong, *The Idea of Retribution in the Book of Ezekiel,* Le-NY-Co 2001; Cl. Sticher, *Die Rettung der Guten durch Gott und die Selbstzerstörung der Bösen. Ein theologischer Denkmuster im Psalter,* B-V 2002; S. H. Travis, *Christ and the Judgement of God: The Limits of Divine Retribution in New Testament Thought,* Peabody 2008.

Ludwig Schwienhorst-Schönberger

Revelación

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El Antiguo Testamento no conoce ningún término equivalente al concepto abstracto de revelación. Se recurre aquí a muy diversas expresiones para anunciar la voluntad y la automanifestación de Dios, en las que el aspecto fundamental es que la revelación sólo puede ser llevada al lenguaje en el testimonio de los escritos bíblicos y de sus autores, lo que proporciona, en definitiva, la base para la pregunta acerca del

Antiguo Testamento como revelación. En virtud de este carácter de testimonio, no debe separarse la revelación en el Antiguo Testamento de la peculiaridad de la ↗ palabra de Dios y de su consignación escrita. A partir del decálogo, que se destaca por encima de todo lo restante como palabra dicha y escrita por Dios mismo, la totalidad del anuncio de la voluntad divina *(↗ torá)* transmitido por ↗ Moisés, que se cierra con el relato de la muerte del mediador de la revelación (Dt 34), se agrupa de tal modo que el concepto de *torá* adquiere el aspecto y la significación de revelación, tal como demuestra la referencia a la *torá* –importante para su canonización– en otras partes (↗ canon; cf. Jos 1,7; Mal 3,22; Sal 1; Neh 8,1; 2 Cró 34,24). La *torá* indica además que la revelación del Antiguo Testamento debe ser entendida desde la especial relación de Israel con Yahveh. Aunque el acontecimiento de la revelación se expresa a través de verbos de percepción – ראה *[r'h]*, «ver»; ידע *[jd']*, «conocer», חזה *[ḥzh]*, «ver»; שׁמע *[šm']*, «oír», en sentido reflexivo/causativo/pasivo, según la perspectiva (p. ej., ver, dejar[se] ver, ser visto), la revelación sólo puede captarse, en definitiva, en la experiencia humana de la actuación divina, lo que indica una «apertura» (גלה *[glh]*) de Dios, o bien se articula como una comunicación de Dios mediante los correspondientes *verba dicendi*. Ya el mismo Antiguo Testamento reflexiona acerca de las peculiaridades y las dificultades de la experiencia así entendida (p. ej., Job 42,7; 1 Re 19,12; Sal 19,4ss.). También en el centro de la autorrevelación de Dios se percibe el límite que afecta al ↗ nombre de Dios, programáticamente comunicado como «Yo-soy-yo» (Éx 3,14), sin indicación de ninguna especial función o naturaleza, expresando únicamente la relación particular de Israel con YHWH (↗ elección) y acentuando de este modo la conexión entre el celo de Dios y la revelación del nombre (Éx 34,14). El discurso acerca del Dios celoso, que no debe desligarse del proceso de formación de la confesión monoteísta de Israel, expresa la idea de una singular revelación a Israel (Lohfink). En el horizonte del ↗ monoteísmo reflexionado, esta idea se manifiesta también en la concepción de una revelación escalonada, que destaca que el Dios uno y único se ha revelado a Israel de manera directa e inmediata y sólo de manera indirecta a los restantes pueblos (Dt 4,19; cf. también la revelación escalonada en el Escrito sacerdotal Gn 1,1; 17,1; Éx 6,3). El hecho de que, con lógica consecuencia, en el Antiguo Testamento toda la revelación se concentre en la manifestación visible y perceptible de la especial cercanía de Yahveh a Israel, convierte esta visibilidad en la medida crítica de todos los medios de la revelación (↗ sueños, ↗ ángel, ↗ culto, ↗ profeta), que deben ser juzgados y valorados de acuerdo con su referencia a la palabra de Dios.

◆ Bibliografía: TRE 25, págs. 117-125 (H. D. Preuss) (bibliografía). • A. Deissler, «Gottes Selbst-Offenbarung im AT», MySal 2, págs. 226-269 (trad. española, Ma 1969ss.); N. Lohfink, *Unsere grossen Wörter,* Fr 1977, págs. 127-144; H. de Lubac, *La révélation divine,* P 1983.

Christoph Dohmen

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento el concepto de revelación se define a través de la acción salvífica de Dios en Jesucristo. La creencia de que Dios se revela cuando comunica a unos determinados hombres elegidos el misterio de su esencia y de su voluntad, para que ellos la anuncien a su vez a su pueblo, es una herencia de la fe de Israel. El modo como Dios se revela se entiende ahora de una manera diferente, desde la perspectiva de las obras de Jesús, de su muerte y resurrección y de su ↗ parusía.

a) La terminología no es unitaria. Falta una reflexión expresa sobre la revelación. El campo semántico en torno a γνωρίζω, δηλόω, φανηρόω/ἐπιφάνεια y ἀποκαλύπτω/ἀποκάλυψις abre en los diversos escritos y capas del Nuevo Testamento diferentes dimensiones de la acción reveladora de Dios. Aparecen ante la mirada acontecimientos extraordinarios, como ↗ visiones y ↗ audiciones que en el contexto del acontecimiento pascual alcanzan una función constitutiva para el discurso neotestamentario sobre Dios. Se trata también, a la vez, por supuesto, en un sentido radical, de la comprensión global de la persona de Jesús y de su significación salvífica: no sólo que es él quien revela a Dios para la salvación de los hombres, sino que él mismo es la revelación de Dios (sobre todo Jn). El Nuevo Testamento conoce la revelación como comunicación de un plan salvífico de Dios –con independencia de cómo se le entienda– a los profetas y carismáticos (1 Cor 12,8ss.; 1 Pe 4,11), pero también como acción soteriológica de Dios que, a través de Cristo, crea algo escatológico nuevo (Mc 4,11ss.; Jn 1,17s.; Rom 3,21s.; Heb 1,1ss.).

b) Sin necesidad de utilizar directamente esta palabra, Jesús define de una manera radicalmente nueva, en sus parábolas y sus discursos doctrinales, en sus hechos taumatúrgicos y en la historia de su pasión, la idea de la revelación a través del acontecimiento escatológico de la proximidad del reino de Dios (Mc 1,15): anuncia la «nueva doctrina» (Mc 1,27) y convierte en realidad lo que anuncia – en el signo de la parusía como autorrevelación consumada de Dios.

c) Los hechos de Pascua son presentados, tanto en la tradición de la confesión del cristianismo primitivo (1 Cor 15,5-8) como en los relatos de apariciones (Mt 28,16-20; Lc 24; Jn 20s., cf. Mc 16,1-8) como acontecimiento de revelación que Dios manifiesta, mediante la resurrección de su Hijo, como anticipación del *esjatón* (cf. Gál 1,12.15s.).

d) En la sentencia del júbilo escatológico de Mt 11,25ss. par. Lc 10,21s. (Q), la tradición sinóptica de Jesús vincula la revelación graciosamente concedida por Dios a los pobres, tomada de fuentes apocalípticas sapienciales, con la confesión de la singular relación de Jesús con Dios, de la que resulta aquella incomparable autoridad de revelación que le es propia en cuanto que es la sabiduría de Dios en persona. *Marcos* narra las historias de milagros como «epifanías ocultas» de Jesús (M. Dibelius). – *Lucas* desarrolla a partir de los discursos de Jesús su concepción de un conocimiento de fe necesario para la salvación, que debe ser difundido a nivel universal después de Pascua. *Mateo* concentra su idea de la revelación en la proclamación de Jesús como el ↗ Immanuel (1,23) que cumple, precisamente mediante la intensificación de su amorosa inclinación a Israel, la promesa universal a Abrahán.

e) Pablo toma del judeocristianismo helenista, con su fuerte acento apocalíptico, su concepción de la revelación (Gál 1,12.15s.). En 1 Cor 1-4 desarrolla la idea de la «sabiduría necia» de Dios que revela su misterio justamente en el «escándalo de la muerte en cruz» de Jesús, de modo que puede ser percibido por los creyentes en el Espíritu como el misterio (cf. 1 Cor 8; 13). En Rom 1-4 formula el mensaje soteriológico fundamental del Nuevo Testamento bajo la forma de la doctrina de la justificación, de tal modo que la revelación de la justicia de Dios en el evangelio de Jesucristo es el acontecimiento salvífico del cambio de eón que permite experimentar a Dios, ante todo y sobre todo, en su singularidad y en su poder creador resucitador de los muertos. En la *escuela de Pablo* se sigue desarrollando este planteamiento mediante una variante cristológico-eclesiológica del esquema de la revelación (Col, Ef) o respectivamente de una epifanía cristológica (Cartas pastorales).

f) Heb formula una teología de la Palabra que considera que aquel «Dios [que] habló en el pasado [...] por medio de los profetas» ha sido trascendido en el escatológico «en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (1,1s.). La revelación por medio de la Palabra viviente expresa la actualidad soteriológica del acontecimiento Cristo.

g) Juan narra toda la actividad y los padecimientos de Jesús, la Palabra de Dios hecha hombre (1,1-18), como autorrevelación del Padre a través de la autorrevelación del Hijo. 1 Jn lo vincula con la idea de la tradición para asegurar, desde el concepto de ↗ testigo/testimonio, cargado de pneumatología, la autenticidad de la proclamación eclesial en línea de continuidad con la palabra-revelación de Jesús (1 Jn 1-4).

h) Ap se presenta, en conjunto, como Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1,1). Sucede así no sólo porque al vidente se le han revelado misterios del cielo y del futuro que deberían permanecer ocultos a las miradas de los hombres,

sino porque el proceso histórico dramático del establecimiento del ↗ reino de Dios en un mundo funesto del que su escrito da testimonio, es, en sí mismo, revelación *in actu*.

◆ Bibliografía: TRE 25, págs. 134-146 (H. Balz). • U. Wilckens, «Das Offenbarung in der Geschichte des Urchristentums», en W. Pannenberg (dir.), *Offenbarung als Geschichte*, Go [5]1982, págs. 42-90; D. Lührmann, *Das Offenbarungs-Verständnis bei Paulus und in den pln. Gemeinden* (WMANT 16), Nk 1965; R. L. Bruckberger, *La révélation de Jésus-Christ*, P 1983; K. Kertelge, *Grundthemen pln. Theologie*, Fr-Bs-V 1991, págs. 46-61; M. Frenschkowski; *Offenbarung und Epiphanie*, 2 vols. (WUNT II/79-80), Tu 1995-1997.

Thomas Söding

Rey, realeza

El ↗ Israel bíblico era, durante las primeras etapas de su historia que hoy nos es posible rastrear, hacia 1200 a.C., una asociación acéfala de ↗ tribus, carente las más de las veces de instituciones centrales. Las indispensables tareas de dirección estaban en manos de los jefes de familia y de clan («ancianos»). Sólo en ocasiones aisladas se producía una concentración del poder regional o incluso supratribal, sobre todo en situaciones de crisis (p. ej., ↗ Abimélec, Jue 9; ↗ Jefté, Jue 11). La transición de la sociedad tribal al Estado nacional monárquico está históricamente vinculada al benjaminita ↗ Saúl (1020-1000 a.C.), al judío ↗ David (1000-961), oriundo de Belén, y a su hijo ↗ Salomón (961-931). Este cambio fue el resultado final de un proceso complejo, desencadenado por varios factores. A los elementos exógenos (enfrentamiento con la liga de las ciudades-Estado filisteas que, por aquella misma época, en torno al 1200 a.C., reclamaban también, a partir de las regiones costeras, el territorio interior ocupado por Israel; tentativas de Israel, en rivalidad con los Estados nacientes de los ↗ amonitas, los ↗ moabitas y los ↗ edomitas, surgidos en aquellas mismas fechas, por alzarse con la hegemonía política de todo aquel gran espacio y también, y no en último término, por razones económicas, es decir, con la mirada puesta en el control, o respectivamente en la explotación de las rutas comerciales), se añadían factores endógenos (rivalidades tribales, escasez de tierras cultivables, quebrantamiento, en algunos clanes, de la solidaridad tribal), que llevaron a una amplia y creciente aceptación de la monarquía como instancia central con mayor capacidad a largo plazo para regular los conflictos internos y resolver con mayor seguridad los problemas estratégico-militares. La investigación moderna discute hasta dónde alcanzaba en concreto la competencia de mando de los primeros monarcas de Israel y si puede aplicarse en sentido propio el con-

cepto de «Estado» a aquella aglomeración tribal *(chiefdom)*.

Tras la división de los reinos, a la muerte de Salomón, la estructuración institucional de la monarquía siguió diferentes derroteros en los dos Estados parciales (frecuentes cambios de capital en las primeras etapas del reino de Israel: Guibeá, Manahaim, ↗ Siquén, ↗ Penuel, Tirsá; desde la primera mitad del s. IX, bajo los omridas, ↗ Samaria; santuarios estatales en ↗ Betel ↗ y Dan) mientras que Judá mantenía sin cambios la residencia real y el santuario estatal en ↗ Jerusalén. El reino del Norte estuvo constantemente expuesto, a causa de su situación estratégica «abierta», a la presión militar y política de los Estados vecinos, lo que impulsó, como reacción, una articulación estatal coherente (con la consecuencia de una creciente fragmentación social, contra la que protestaba, entre otros, el profeta ↗ Amós, con problemáticas iniciativas en política interior y exterior, tales como frecuentes golpes de Estado militares y aproximaciones –fomentadoras del sincretismo– a los Estados vecinos, contra las que hicieron frente común ↗ Elías,↗ Eliseo y ↗ Oseas), sin que, a pesar de todo, pudieran impedir el temprano fin del Estado parcial y su integración en el Imperio asirio (↗ Asiria), el año 722 a.C. La historia del reino del Sur vivió, en su conjunto, y hasta su fin como Estado independiente, el año 587 a.C., una época mucho más afortunada, tanto en la política interior como en la exterior. Aunque también en Judá hubo una corriente antimonárquica, dirigida especialmente contra las excesivas cargas estatales (prestaciones de la leva, sistema impositivo, gravámenes derivados de las guerras o de las represalias), la realeza davídica supo ejercer una y otra vez su función constructiva como fuerza renovadora tanto en la vertiente social como en la cultural y la religiosa. El movimiento reformista deuteronómico, por ejemplo, es inimaginable sin apoyatura política.

Con estas experiencias positivas de la monarquía davídica se dan la mano las expectativas mesiánicas de la época postexílica, tanto en lo concerniente a la concepción, formulada desde los inicios de la monarquía jerosolimitana, del rey como «hijo de Dios» (cf. especialmente 2 Sam 7), como respecto de la idea, surgida en el contexto del universo conceptual de su entorno, del rey como mediador de la *šalōm* (derecho y justicia en el interior y paz frente a los enemigos en el exterior). La realeza de David es presentada, por un lado, y bajo múltiples aspectos, en analogía con la ideología de la realeza egipcia y paleooriental (ritual de la coronación: unción, adopción como hijo de Dios, entronización a la «derecha» de Dios), acompañada del pertinente simbolismo de la monarquía (el rey como partícipe y mediador del poder de Dios; el templo como santuario del rey; el rey como soberano del universo, triunfador sobre el caos y dispensador de la fertilidad o la vida del país), pero también, al mismo tiem-

po, se acentúa con firmeza su permanente dependencia de Yahveh (no es «imagen» de Dios, sino el «elegido de Yahveh») o su vinculación al pueblo de «sus hermanos» (cf. Dt 17,14-20. Son precisamente los textos mesiánicos los que han difundido los rasgos de la «nueva realeza» dependiente de Yahveh (Assmann: teocracia hereditaria), que renuncia al poder militar y crea con el carisma de su palabra la justicia y la paz (especialmente Is 9,1-6; 11,1-9; Zac 9,9s.).

◆ Bibliografía: J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite. L'institution monarchique dans l'A.T. et dans les textes mésopotamiens,* AnBib 3, 1954; J. A. Soggin, *Das Königtum in Israel* (BZAW 104), B 1967; T. N. D. Mettinger, *King and Messiah* (CB.OT 8), Lund 1976; F. Crüsemann, *Widerstand gegen das Königtum* (WMANT 49), Nk 1978; B. Lang, «Der vergöttliche Königtum in polytheist. Israel», en D. Zeller (dir.), *Menschwerdung Gottes – Vergöttlichung von Menschen* (NTOA 7), Fri 1988, págs. 37-59; J. Assmann, *Ma'at,* M 1990; J. Bright, *La historia de Israel,* Bilbao 2001, págs. 221-405; V. Fritz, *Die Entstehung Israels im 12. und 11. Jh. vC,* S 1996.

Erich Zenger

Reyes, Libros de los

a) El *título* (מְלָכִים *[mᵉlākīm]*) alude al contenido: el reinado de Salomón (1 Re 1-11), la etapa de los reinos divididos (1 Re 12-2 Re 17) y el final de Judá, hasta el acto de benevolencia dispensado al rey Jeconías (2 Re 18-25). La denominación en los LXX (βασιλειῶν γ y δ) recuerda la estrecha conexión con los libros de Samuel (2 Sam 9-20 y 1 Re 1 y 2).

b) Estructura. La mayoría de los reyes de Israel y de Judá son presentados según un esquema de datos básicos. Se indica siempre el inicio del reinado y su duración y, en el caso de los reyes de Judá, también su edad cuando ascendieron al trono y el nombre de su madre. La conclusión incluye una alusión a las fuentes, la muerte, la sepultura y el sucesor.

c) Redacción. A los reyes se les juzga según su comportamiento cultual. El criterio viene dado por la reforma de ↗ Josías (2 Re 22 y 23), que se proponía imponer la unidad y la pureza del culto (Dt 12). Los reyes del Norte son condenados, sin excepción, por el pecado de Jeroboán (1 Re 12,26-30). También los davídidas son censurados cuando toleran los cultos de los altos. Las sentencias más severas recaen sobre los monarcas que promovían el culto a dioses extranjeros (↗ Ajab y Manasés). Y, en virtud de este mismo criterio, se tributan las mayores alabanzas a los reformistas ↗ Ezequías y ↗ Josías. Al fondo late la convicción de que la permanencia de la dinastía depende de la preocupación del rey por el culto (2 Sam 7; Sal 132). Dado que, en este punto, la mayoría de los reyes fracasó, era inevitable el hundimiento de Israel y de Judá. Se discute el número y el punto

de partida de las redacciones deuteronómicas. Al modelo de los dos niveles (Dt^1: preexílico; Dt^2: exílico) se le contrapone un modelo de tres capas, en el que alternan los intereses históricos (DtH), los proféticos (DtP) y los nomísticos (DtN).

d) Fuentes. El primer redactor alude a una Crónica de Salomón (1 Re 11,41), una crónica israelita y otra judía. Algunos de sus extractos nos informan sobre las frecuentes turbulencias y derrocamientos en el reino del Norte y sobre el destino del templo de Jerusalén. Las dataciones sincrónicas (p. ej., 1 Re 15,1) podrían fundamentarse en una crónica sincrónica (Jepsen). Las tradiciones proféticas no fueron incorporadas hasta la segunda redacción (Ajías, Elías) o incluso más tarde (Eliseo). Su misión consistía, entre otras cosas, en demostrar que la palabra del Señor se cumple.

◆ Bibliografía: TRE 8, págs. 543-552; NBL 2, págs. 505-508 (A. Jepsen). • *Comentarios:* R. de Vaux, P ²1958; M. Noth (BK), Nk 1968; E. Würthwein (ATD 11/1-2), Go 1977-1984; G. Hentschel (NEB), 2 vols., Wu 1984-1985; S. J. de Vries, *1 Kings (Word Biblical Commentary),* Waco 1985; T. R. Hobss, *2 Kings (Word Biblical Commentary),* Waco 1985. • *Estudios:* W. Dietrich, *Prophetie und Geschichte* (FRLANT 108), Go 1972; J. Delorme, en H. Cazelles (dir.), *Introducción al Antiguo Testamento,* Ba ²1989, págs. 333-362; J. Wertliz, *Die Bücher der Könige,* St 2002; G. Hens-Pazza, *1-2 Kings,* Nashville 2006; M. A. Sweeney, *1 and 2 Kings: A Commentary,* Louisville 2007; R. L. Omanson y J. E. Ellington, *1-2 Kings,* 2 vols., NY 2008.

Georg Hentschel

Reyes Magos

Según Mt 2, llegaron a Jerusalén, procedentes de Oriente, magos (μάγοι) para rendir homenaje al recién nacido rey de los judíos, cuya estrella habían visto ascender en el cielo. Herodes los encaminó a Belén que era, según las Escrituras, el lugar del nacimiento del Mesías (Miq 5,1-3). La estrella les precedió, marcándoles el camino hasta el niño, a quien ofrecieron oro, incienso y mirra. Apenas nadie defiende hoy la historicidad de esta narración. Carecen, por tanto, de sentido las tentativas por identificar a los magos como astrólogos babilonios, sacerdotes persas o mercaderes árabes. Tampoco la interpretación de la estrella como supernova, cometa o conjunción Júpiter-Saturno tiene ningún parecido con el género literario de los *midrashim* judíos. Goza de general reconocimiento entre los exégetas la hipótesis de que el trasfondo del relato lo constituye una *haggadá* de Moisés del judaísmo temprano. Están más cerca de este episodio los paralelos judíos que las antiguas derivaciones de la historia de las religiones, que recurrían al contexto de la mentalidad helenista sincretista del culto

a Mitra o a Dusares. En griego, los μάγοι en sentido estricto son los individuos pertenecientes a la casta sacerdotal medo-persa. En sentido amplio, el término se aplica a personas dotadas de conocimientos y poderes sobrenaturales, por ejemplo a los videntes, los intérpretes de sueños y los oráculos. Filón llama μάγος al vidente paleotestamentario ↗ Balaán. El esbozo que a partir de Nm 22-24 traza Filón de Balaán (Mos I, 264-300) basado, como demuestra Josefo, ant IV, 105-130, en la *haggadá* del judaísmo temprano, coincide, en destacados detalles, con los magos de Mt. Dado que en Mt 2,2 se pone en boca de los magos una alusión a la profecía de Balaán de Nm 24,17, podrían ser entendidos como réplica de la tipología de Balaán, esto es, el pagano que preanuncia, ya antes que los profetas de Israel, al Mesías judío. Según esto, los magos de Mt representan a los pueblos paganos que han llegado, anticipándose a Israel, a la fe en el Mesías Jesús. Su homenaje y sus regalos preanuncian la peregrinación de los pueblos del fin de los tiempos (Sal 72,10s.; Is 60,5s.).

◆ **Bibliografía:** E. Nellesen, *Das Kind und seine Mutter* (SBS 39), St 1969; M. Hengel y H. Merkel, «Die Magier aus dem Osten und die Flucht nach Ägypten (Mt 2) im Rahmen der antiken Religions-Geschichte und der Theologie des Mt», en P. Hoffmann (dir.), *Orientierung an Jesus, FS J. Schmid,* Fr 1973, págs. 139-169; A. M. Denis, «L'adoration des mages vue par saint Matthieu», NRTh 82 (1960), págs. 32-39.

Thomas Kaut

Riqueza

a) La riqueza es, como la ↗ pobreza, un concepto relativo. Ambas se determinan objetivamente a través del correspondiente contexto socioeconómico, lo que condiciona, a su vez, la amplitud semántica de los conceptos de pobre y rico en la Biblia. Mientras que en la época pre-estatal debe darse por supuesta la perspectiva interna de las grandes familias homogéneas, en la etapa de la monarquía se imponen las estructuras feudales y la urbanización, con la consecuencia de las polarizaciones sociales extremas. En el Nuevo Testamento aparece el grupo de los pordioseros ambulantes carismáticos junto a los simpatizantes en torno a Jesús propietarios de casas y también las comunidades (domésticas) con diferentes capas sociales (Lc, Hch, Sant, Ap) o, en fin, las comunidades joaneas socialmente homogéneas (en Jn y 1-3 Jn y en Qumrán no aparece el campo semántico de la riqueza). Junto al significado material, llama la atención en el Nuevo Testamento el empleo del concepto en sentido metafórico en Pablo. – La fe judía y cristiana en Yahveh y en el Padre de Jesucristo es contextualmente la respuesta a la realidad social de pobreza y riqueza, que puede ser asumida sin problemas (en las sociedades cerradas: Maline, 100-109), o

frente a la que se puede reaccionar críticamente –como en el antiguo movimiento de Jesús– mediante la pobreza voluntaria. Donde la riqueza implica crisis socio-teológicas es valorada negativamente; fuera de estos casos, adquiere una connotación positiva. La utilización lingüística indiferenciada de rico (עשר *['šr]*, πλούσιος), en contraste con las múltiples formas de experiencia de la pobreza, sugiere que la riqueza no constituye un tema bíblico específico.

b) En el Antiguo Testamento aparece la riqueza unas veces como situación deseable y otras bajo cruda luz crítica. En la perspectiva de la ética individualista adquiere una valoración positiva como señal de la bendición divina (Gn 24,35; 26,12s.; Dt 15,6; 1 Sam 17,25; Job 42,12), con la posibilidad de practicar el bien mediante obras de beneficencia (testimonios rabínicos en Billerbeekx 4, 536-610), si bien en la óptica socioética es contrapuesta, sobre todo por los profetas (Dt 8,7-19; 28,1-14; Prov 3,9s.16; 22,4; Os 12,9; Am 2,6; 4,1; 5,12; 8,4.6; Jr 5,27s.; 9,22; 22,15; Miq 2,1ss.; 6,12) a las instrucciones de Yahveh y forzosamente criticada a causa del quebrantamiento de la igualdad de todos según la perspectiva de la teología de la creación y de la infracción de la justicia y del temor de Dios (1 Sam 2,7; Prov 10,22). Dado que a la explotación y la opresión ejercidas por la riqueza se replica con el amor de Yahveh a los pobres (Sal 9,13.19; 10; 12,6; 22,25.27; 35,10; 140,13), que le esperan como a su גֹּאֵל *[go'el]* o su defensor (Prov 23,10s.), la riqueza contraria a la *torá* y a Dios acaba por convertirse en un problema de la teodicea (Prov 14,31; 17,5; 19,17). La teología profética confía en un cambio de la situación por medio de un ungido escatológico (Is 11,1-5; Jr 23,5s.; 33,15s.), la teología apocalíptica mediante una trasformación escatológica. La inversión de valores sólo puede ser llevada a cabo por Dios o por el Hijo del hombre (Henet 46,4-8; 97,8ss.). Donde se da identificación entre rico e impío, se da también entre pobre y piadoso (para la autodenominación de «pobres» de la primitiva comunidad de Jerusalén cf. Gál 2,10; Rom 15,26; para la autodenominación de «comunidad de los pobres» de Qumran, cf. 4Q 171 II, 10; III, 9).

c) En el Nuevo Testamento deben tenerse presentes no sólo las diferentes circunstancias socioeconómicas y culturales (el judaísmo o la Antigüedad grecorromana como ámbito existencial primario de los cristianos), sino también la situación específica de las comunidades (homogéneas o divididas en diferentes capas sociales – comunidades homogéneas en un entorno socialmente segmentado) en el seguimiento de Jesús (cristianos ambulantes o sedentarios). α) En el contexto de una proclamación escatológica, Jesús sitúa a sus oyentes, con hechos y palabras, ante la realidad de Dios actualmente experimentada (Mc 1,15 par.; Mt 10,7Q; 11,12Q; 12,28Q; Lc 17,21), frente a la alternativa: Dios o ↗ *Mamoná*

(Mt 6,24Q). Lo que debe distinguir a los discípulos es su preocupación no por las riquezas sino única y exclusivamente por la *basileia* de Dios (Mt 6,33Q). A quien confía en la riqueza le ocurre como al camello que quiere pasar por el ojo de una aguja (Mc 10,25). La riqueza es engañosa y la codicia de riquezas lo agosta todo (Mc 4,19; Lc 12,15). A los discípulos que quieren caminar con él, Jesús les pone como condición (Mc 6,8; 10,28; Mt 10,9Q; Lc 18,18-30), desconocida en el Antiguo Testamento, desprenderse de las riquezas (posesiones, profesión, familia) y una pobreza voluntaria. La petición del pan del ↗ *padrenuestro* (Mt 6,11Q) establece como norma para Jesús y para sus seguidores la confianza absoluta en Dios. Esta actitud no implica un rechazo apocalíptico radical de la riqueza como «poder hostil a Dios» (NBL 3, pág. 314): hablan en contra tanto su trato sin tirantez con propietarios de casas, la aceptación de la figura de la riqueza en las parábolas y la metáfora, muchas veces testificada, del banquete festivo. Esta constante referencia en la tradición jesuana podría encerrar un recuerdo histórico. Es evidente que Jesús no fue ni un rigorista ni un asceta. – β) En lo referente a comunidades con diversas clases sociales, debe prestarse especial atención a la obra lucana, con su programa de comunidad solidaria de cristianos ricos y prestigiosos junto a otros necesitados y despreciados (Lc 5,11; 6,35; 10,5ss.; 12,15.21; 16,9; 19,8s.; Hch 2,44ss.; 6,1-7; 11,29).

La imagen idealizada de la primitiva comunidad en Hch 1-5, con bienes puestos en común, no sólo está ya previamente dada en Dt 15,4 sino que es un *topos* de la Antigüedad (Aristóteles, *Ética a Nicómaco* 1168b; Platón, *Nomoi* 5; Estrabón, *Geografía* VII, 3,9; Séneca, *Epístolas* 90,3s.; Josefo, bell. Iud. II, 122), si bien Lc acentúa el rasgo de la libertad. También en Sant se habla de una ética solidaria entre los cristianos ricos y los pobres (1,9ss.; 2,1.2-7.15s.; 4,13-17; 5,1-6; Frankemölle, págs. 251-259), aunque la argumentación utiliza con frecuencia recursos estilísticos proféticos y sapienciales tópicos. También en las cartas paulinas y deuteropaulinas se percibe (aunque sin emplear el término mismo de riqueza) una sociedad estratificada (Theissen), aceptada como una situación previamente dada, pero que se mitiga en virtud de un «patriarcalismo del amor». Debe aquí distinguirse entre las instrucciones para los que ya tienen bienes (1 Tim 6,18) y los que desearían tenerlos (6,9s.). Llama la atención en Pablo la utilización metafórico-teológica de la palabra «rico», con la consecuencia: como Cristo, así también los cristianos. «Siendo rico, por nosotros se hizo pobre para que vosotros fuerais enriquecidos con su pobreza» (2 Cor 8,9; cf. Flp 4,19; 1 Cor 1,5; Rom 10,12). El fundamento es la riqueza de Dios (Rom 2,4; 9,23; 11,26; Ef 2,4). Tal vez Pablo y las cartas deuteropaulinas (Ef 1, 7.18; 2,7; 3,8.16; Col 1,27), revitalizan una significación originaria (ThWNT

6, págs. 317,327). En Ap está testificada la riqueza con un campo semántico tanto material (6,15; 13,16; 18,3.15.17.19) como metafórico-teológico (2,9; 3,17; 5,12). Pero tampoco aquí constituye la riqueza un tema teológico propiamente dicho.

◆ Bibliografía: ThWNT 6, págs. 316-330 (F. Hauck, W. Kasch); LThK² 8, págs. 1133ss. (J. Schmid); TRE 9, págs. 410-413 (H. Merkel); EWNT 3, págs. 273-278 (H. Merklein); ThWAT 6, págs. 446-452 (M. Saebø); NBL 3, págs. 313ss. (L. Schottroff). • L. Schottroff y W. Stegemann, *Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen*, St ²1981; CGG 17, págs. 87-94 (A. Deissler, P. Fiedler); G.Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchistentums*, Tu ³1989; W. Stegemann, *Urchristliche Sozial-Geschichte*, S 1995; S. E. Wheeler, *Health as Peril and Obligation. The NT on Possessions*, GR 1995; S. Matthew, *First Converts: Rich Pagan Women and the Rhetoric of Mission in Early Judaism and Christianity*, Stanford 2001; F. Laurent, *Les biens pour rien en Qohéleth 5,9-6,6 ou la traversée d'un contraste*, BZAW 323, B-NY 2002; T. J. Sandoval, *The Discourse of Wealth and Poverty in the Book of Proverbs*, Le-Boston 2006.

Hubert Frankemölle

Ritos funerarios

Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo existen, desde el I milenio a.C. y en la primera época romana, numerosas alusiones a ritos funerarios, documentados asimismo por hallazgos arqueológicos. Pueden distinguirse tres ámbitos: las lamentaciones, la preocupación por los muertos (↗ sepultura) y los ritos fúnebres. Cuando llega la noticia de un fallecimiento, se irrumpe en llantos y ↗ lamentaciones. Además de los parientes y amigos, pueden practicarlos también las plañideras y hombres que lo ejercen como trabajo profesional (2 Cró 35,25; Jr 9,16; Mt 9,23). Se menciona el toque de la flauta. Durante los siete días de duelo estricto (1 Sam 31,13), con ayuno (2 Sam 1,12) (donde el aprovisionamiento de los que guardan luto corre a cargo de los conocidos) y lamentaciones o llantos, la apariencia y el comportamiento externos de los afectados se aparta de las costumbres cotidianas: desgarrar los vestidos (Gn 37,34; 2 Sam 1,11), vestir ropa áspera y oscura (2 Sam 14,2; Jdt 8,5s.), caminar descalzo, taparse el rostro (2 Sam 19,5; Ez 24,17.22), raparse el pelo, mesarse o arañarse la barba (Is 22,12; Jr 16,6), abandono de los cuidados corporales diarios (2 Sam 14,2), esparcir polvo sobre la cabeza (2 Sam 1,2), sentarse sobre la ceniza, golpearse el pecho y hacerse incisiones en la piel (Gn 50,10; 1 Sam 25,1; Lc 8,52; Hch 8,2). Lv/Dt prohibieron más tarde ciertos ritos. A todo ello se añade la idea de la impureza por el contacto con los muertos. Los ritos funerarios sirven para superar la fractura social

producida como consecuencia de la muerte de una persona allegada (y no tanto para protegerse frente a los peligros que se creía podrían proceder de los muertos).

◆ Bibliografía: P. Heinisch, *Die Trauerbräuche bei den Israeliten,* Ms 1931; E. Kutsch, «Trauerbräuche» und «Selbstminderungsriten» im AT (ThSt[B]) 78), Z 1965, págs. 25-42; G. A. Anderson, *A time to mourn, a time to dance: the expression of grief and joy in Israelite religion,* Fi 1991.

Robert Wenning

Roca

En perspectiva intercultural, este término es sinónimo de dureza, solidez, resistencia, posibilidad de refugio.

En el *Antiguo Testamento,* la invocación de Dios como «roca del pueblo» –distinta de las denominaciones de los otros dioses– en himnos y salmos es expresión de la protección y la ayuda divina: él es salvador, refugio, fundamento de la existencia. Roca en las tradiciones de milagros: es la roca de la que brota agua, aceite y miel. Es, además, lugar de la epifanía y del culto. En otras tradiciones (roca como lugar de nacimiento) se presenta a Abrahán (Is 51,1; cf. CD 6,9; Mt 3,9) como progenitor y antepasado de Israel.

En el *Nuevo Testamento,* la roca significa sólido fundamento: parábola final del Sermón del monte (Mt 7, 24s.); promesa a Pedro (Mt 16,18): Simón, roca que sirve de fundamento del pueblo de la salvación escatológica; la roca como terreno estéril (Lc 8,6.13), como lugar de sepultura (Mc 15,46 par.) y de refugio (Ap 6,15s.). La escisión de las rocas en la muerte de Jesús (Mt 27,51): señal del inicio de la salvación. La interpretación de la «roca de tropiezo» (Is 8,14 en Rom 9,33; 1 Pe 2,8) considera a Jesús como la piedra angular de la Sión del fin de los tiempos ante la que tropiezan y trompican los incrédulos. La roca de la que mana agua (Éx 17,6; Nm 20,7-13) y que, según la tradición judía, se desplazaba a una con el pueblo en el desierto, es equiparada en 1 Cor 10,4 al Mesías preexistente.

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 538-543 (A. S. Van der Woude); ThWAT 5, págs. 878s. (E. Haag); 6, págs. 973-983 (H.-J. Fabry); EWNT 3, págs. 191ss. (R. Pesch); TBLNT 1, págs. 312ss. (W. Mundle); NBL 1, pág. 665 (bibliografía) (B. Lang). • P. Grelot, «Jean VII, 38: eau du rocher ou source du temple?», RB 70 (1963), págs. 43-51; D. M. Gurtner y J. Nolland (dirs.), *Built upon the Rock: Studies in the Gospel of Matthew,* GR 2008.

Rudolf Pesch

Rojo, mar

Este topónimo, testificado ya desde Heródoto (ἡ ἐρυθρὰ θάλασσα), con el que se designa el mar Arábigo, incluidos los dos brazos que, en su par-

te septentrional, avanzan por el este y el oeste de la península del Sinaí, el golfo de Suez y el golfo de Áqaba, sirve en los LXX, y en su seguimiento en la Vulgata, para traducir la expresión hebrea יַם סוּף (*[jam sūp]*, «mar de las Cañas» o «de los Juncos»). La expresión no está utilizada de manera inequívoca en la tradición veterotestamentaria. Mientras que en los casos en que se le identifica con el paso milagroso del mar se refiere al golfo de Áqaba como punto de fijación geográfica (p. ej., Éx 23,31; 1 Re 9,26; Jr 49,21; y también en el marco del relato de la marcha por el desierto [Nm 14,25; 21,4; Dt 1,40; 2,1], aunque no puede excluirse enteramente tampoco aquí una connotación teológica), el concepto no aparece como designación del lugar por el que los hebreos cruzaron el mar cuando salieron de Egipto (↗ Éxodo) hasta la época postexílica (Éx 3,18 y 15,22R^{P} y en pasajes dependientes de él, por ejemplo Éx 15,4; Jos 2,10; 4,23; 24,6; Sal 106,7.9.22; 136,13.15). Cuando la redacción del Pentateuco menciona como lugar del paso milagroso el mar de los Juncos y recurre aquí a un topónimo conocido (golfo de Áqaba), lo hace, según todas las probabilidades, con la intención de vincular el acontecimiento del milagro del mar, de fundamental importancia para la existencia de Israel, a un lugar geográfico concreto y determinado, en el sentido de una «geografía teológica». En el traslado del milagro del mar a un lugar denominado «mar de los Juncos» no puede verse en modo alguno, en contra de lo que la posterior tradición veterotestamentaria da por supuesto, una información históricamente fiable y, por consiguiente, utilizable para la localización del paso del mar, sobre todo teniendo en cuenta el hecho de que dentro de la narración misma del milagro se superponen varias –e inconciliables– concepciones geográficas. El término «mar de los Juncos» sirve más bien a modo de consigna, teológicamente relevante, con ayuda de la cual se recuerda, por un lado, la grandeza de Israel en el pasado y se formula, por otro lado, la esperanza de un nuevo comienzo de Israel después del exilio, mediante el recurso de rememorar acontecimientos historicosalvíficos determinantes (Lamberty-Zielinski). El suceso de la salvación milagrosa frente a los enemigos en el mar Rojo despertó múltiples resonancias no sólo dentro de la tradición veterotestamentaria (p. ej., Sal 77,17ss.; 78,13s.; 106,9ss.; 136,11ss.), sino también en el marco de la composición del libro del ↗ Éxodo, donde la descripción del paso prodigioso del mar ocupa un lugar central, se agrupan y acumulan muy diversas formaciones e interpretaciones del acontecimiento de la travesía para configurar una imagen global constituida por numerosas y complejas capas.

◆ **Bibliografía:** PRE 6, págs. 592-601; BHH 3, págs. 1623s.; KP 2, págs. 366s.; LÄ 5, págs. 629-634; ThWAT 5, págs. 794-800; NBL 2, pág. 749. ◆ P. Weimar, *Die Meerwundererzählung (Ägypten und AT 9),*

V 1985; J.-L. Ska, *Le passage de la mer* (AnBib 109), R 1986; H. Lamberty-Zielinski, *Das «Schilfmeer»* (BBB 78), F 1993; M. Vervenne, «The Sea Narrative Revisited», Bib 74 (1993), págs. 80-98.

Peter Weimar

Roma en la Biblia

La expansión de los intereses del Imperio romano en el espacio mediterráneo oriental y sus enfrentamientos con las grandes potencias de Egipto y Asia Menor hacían inevitable el contacto con los judíos. Prescindiendo de la que es posiblemente la primera mención, en Dn 11,30, donde los LXX y la Vulgata traducen los «queteos» (originariamente los chipriotas) por «romanos», la primera referencia expresa aparece en 1 Mac 1,10, donde se habla de Antíoco Epífanes, entregado como rehén a Roma, tras la victoria de los Escipiones sobre Antíoco III en Magnesia Sípilo, el año 189 a.C. Del enorme prestigio de las armas y de la política romana en aquella etapa culminante del Imperio da cumplida cuenta el encendido elogio de 1 Mac 8,1-15. A los macabeos, enfrentados en evidente inferioridad de condiciones con los seléucidas, les pareció aconsejable buscar la protección de Roma contra el enemigo común. La aquiescencia del Senado romano a la propuesta de alianza de la embajada de Judas Macabeo (1 Mac 8,17-32) es verosímil, porque Roma se hacía con un aliado sin otro coste que la promesa de ayuda a los judíos, mientras que los judíos deberían cumplir «sus compromisos sin recibir compensación» (v. 26).

La primera intervención directa de las armas romanas en el espacio palestino se produjo con ocasión de las luchas por el trono entre los hermanos asmoneos Hircano II y Aristóbulo II. Pompeyo instaló sus tropas en Jerusalén y Judea se convirtió en Estado cliente, probablemente con la obligación de pagar tributo. Ahora era Roma la que nombraba y destituía a los reyes y a los sumos sacerdotes. A partir del año 6 d.C., Judea quedó jurídicamente incorporada al Imperio romano como provincia procuratorial con capital en Cesarea.

Bajo el Imperio romano, los judíos gozaban de los beneficios de una legislación relativamente tolerante con sus usos, costumbres, leyes y religión, incluido el derecho de reunión y de asociación. La diáspora judía experimentó una gran expansión, con poderosa presencia sobre todo en Alejandría. En Roma, la colonia judía se instaló fundamentalmente en el Trastévere. Se calcula que, en los primeros años de la era, su número ascendía a cerca de 50.000.

Entre las consecuencias de la rebelión contra Roma se cuenta la afluencia a la capital del Imperio de numerosos contingentes judíos, muchos de ellos vendidos como esclavos.

El cristianismo en Roma. Se da por admitida la presencia de una comu-

nidad cristiana antes del 50, aunque se ignoran los detalles sobre sus fundadores. Se considera probable la fecha del 57-58 para la Carta de Pablo a los romanos y los años 61-62 para la estancia del apóstol en la ciudad. Según Rom 15,28, Pablo se proponía convertir a Roma en una especie de punto de apoyo o centro de operaciones para su proyectado viaje a Hispania. Consta la presencia de los cristianos en Roma bajo Nerón, acusados del incendio de la ciudad. Para el martirio de los apóstoles Pedro y Pablo se han propuesto los años entre el 64 y el 68.

◆ Bibliografía: J. Juster, *Les juifs dans l'empire romain,* P 1914; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús* I, Ma 1985; J. Brigt, *La historia de Israel,* Bilbao 2001, págs. 498-528; C. Saulnier, «Lois romaines sur les juifs selon Flavius Josèphe», RB 88 (1981), págs. 161-198; A. Momigliano (dir.), *Storia di Roma,* 4 vols., Turín 1988-1993; W. Carter, *The Roman Empire and the New Testament: An Essential Guide,* Nashville 2006.

Marciano Villanueva

Romanos, Carta a los

1. Articulación. 2. Integridad literaria. 3. Ocasión y finalidad. 4. Características literarias. 5. Rasgos teológicos básicos.

El hecho de que sea esta carta la que abre el *Corpus paulinum* canónico muestra la gran importancia que se le ha atribuido desde los primeros tiempos del cristianismo. Se trata probablemente del último de los escritos de Pablo llegado hasta nosotros (↗ Filipenses, Carta a los).

1. Articulación

A continuación del pre-escrito, la acción de gracias y la formulación del tema (1,1-17), la carta se articula en dos grandes secciones básicas: *a)* Desarrollo argumentativo del evangelio (1,18-11,36): salvación para todos, judíos y gentiles: α) sin el evangelio, el mundo carece de salvación (1,18-3,20); β) apertura de la salvación en el evangelio (3,21-5,21); γ) liberación para la obediencia a través del evangelio (6,1,8-17); δ) certidumbre de la esperanza en medio de todo tipo de sufrimientos (8,18-39); ε) salvación para «todo Israel» (9,1-11,36). – *b)* La praxis del evangelio. – Instrucciones para la comunidad (12,1-15,13): α) instrucciones básicas (12,1-13,14); β) instrucciones concretas para la vida en comunidad de los «fuertes» y los «débiles» (14,1-15,6); γ) síntesis de la parénesis con mirada retrospectiva sobre la carta en su conjunto (15,7-13). La conclusión (15,14-16,23) contiene información sobre los proyectos de viajes de Pablo, junto con la parénesis final y los deseos de bendición (15,14-33), una postdata con recomendaciones y un deseo final de la gracia del Señor (16,20b) (16,1-23).

2. Integridad literaria

A la carta se le atribuye, con razón, unidad literaria. Las hipótesis de

particiones (Schmithals) no han logrado imponerse. No puede, en concreto, ponerse aparte el cap. 16,1-23 como una carta autónoma de Pablo a los efesios, porque en este caso quedaría incompleto el formulario del escrito (recomendaciones y saludos) (Gamble). También 13,1-7 forma parte del texto original, a pesar del bloque cerrado de los versículos. Hay, en cambio, consenso en que la conclusión doxológica final (16,25-27) es excepcional en los escritos paulinos. No procede del mismo Pablo. Tanto esta parte como las escasas glosas con que hay que contar en el texto restante (2,1; 6,17c; 7,25b; 8,1; 10,17), podrían remontarse a una redacción en el contexto de la edición de una primera colección de los escritos del apóstol.

3. Ocasión y finalidad

La peculiaridad de la Carta a los romanos radica en que está dirigida a una comunidad no fundada por Pablo y que era, por consiguiente, considerada en su conjunto, desconocida para el apóstol – salvo algunas excepciones concretas de personas que había tenido ocasión de conocer en sus anteriores estancias en el oriente del Imperio romano (cap. 16). En la antesala de su proyectada visita a Roma, el escrito perseguía la finalidad de crear una sólida relación con la comunidad romana, lo que incluía que se aceptase en ella la autoridad de Pablo como «apóstol de los gentiles», pero también su deseo de convertirla en una especie de base de operaciones de la misión a Hispania que tenía en proyecto (15,24). El hecho de que la deseada participación en la empresa apostólica tenía que partir del supuesto de un acuerdo en los contenidos explica la larga «carta-evangelio» (Schlier), en la que sólo al final menciona Pablo brevemente sus planes misioneros (15,23ss.; cf. 1,13). No presenta aquí ninguna exposición dogmática reposada, vinculada a una situación concreta, de su concepción del evangelio, sino que se trata de una defensa frente a las actitudes reservadas y las erróneas intelecciones (3,1-8; 6,1.15; 7,7.13; 9,1-5.6). Dado que estas últimas habían sido defendidas, entre otros, por algunos judeocristiamos de Jerusalén, puede decirse que el escrito le servía, a la vez, de preparación para su próxima visita a aquella ciudad (15,25ss.) (Bornkamm). Debe, con todo, tomarse con toda seriedad el hecho de que la carta tuviera como destino Roma: justamente a causa de la deseada participación, se creía obligado Pablo a explicar con claridad a los cristianos de aquella comunidad sus concepciones teológicas. Es también posible, por otra parte, que se tratara de cuestiones de gran actualidad también para aquella comunidad. En todo caso, en 11,13-32 Pablo amonesta a los destinatarios a no elevarse, llevados por una arrogancia paganocristiana, por encima de los judíos, y en 14,1ss., a pesar de que coincide con las opiniones de los «fuertes», no

duda en tomar partido por los «débiles», que deben ser respetados en el amor. Es probable que, dado el origen de los destinatarios de la carta (1,5s.13; 11,13ss.), estos «débiles» fueran en su mayoría cristianos procedentes del paganismo que, en su condición de antiguos simpatizantes de la sinagoga, se habrían atenido al estilo de vida judío (legislación sobre la pureza, observancia del sábado) (sobre esto Juvenal, *Sátiras* 14, 96-106; Horacio, *Sátiras* 1,9; 68-72). Pero en ningún caso puede reducirse la finalidad de la carta a la parénesis de 14,1ss., porque entonces no tendría explicación el desigual peso entre las exhortaciones concretas y las amplias exposiciones teológicas precedentes. La hoja de ruta del apóstol (de Jerusalén [para hacer entrega de la colecta] a Roma: 15,14-29) y la teología del escrito se explican mutuamente: el arranque misionero hacia el mundo de los gentiles requería seguridad acerca del hecho de que el evangelio se mantenía perennemente anclado en la herencia «espiritual» de Israel (15,25ss.). Y esto es lo que tenía Pablo ante los ojos cuando a la espera de su marcha al occidente del Imperio, dicta la carta a Tercio (16,22s.; cf. Hch 20,2s.; 1 Cor 1,14), probablemente en Corinto (en la primavera del año 56).

4. Características literarias

a) Aunque los escritos paulinos abordan temas muy diversos, la Carta a los romanos tiene en común con el género del discurso la circunstancia al menos de que, al igual que éste último, se limita a un solo tema. A partir de aquí se explican los análisis retóricos de la disposición. Se distinguen las siguientes partes: *exordium* (1,8-15); *propositio* (1,16s.) (tesis básica); *argumentatio* (1,18-11,36). Esta última abarca, como sus elementos más destacados, una exposición positiva con los argumentos para fundamentar la tesis de 1,16s. (*confirmatio:* 3,21-5,21) y también la refutación de las objeciones contrarias (*refutatio* I: 6,1-8,17; II: 9,1-11,36, cf. 3,1-8). 15,7-13 cumple la función de una *peroratio* (discurso recapitulativo final). En el momento actual, la discusión en este punto gira en torno a las estructuras retóricas concretas de la argumentación. – *b)* La situación de la comunicación de esta carta es ambigua: los destinatarios paganocristianos se convierten en testigos de un *ficticio «dialogus cum Iudaeo»* (donde Pablo tiene especialmente en cuenta las posiciones judeocristianas); la escenificación del diálogo en presencia de los destinatarios de la carta persigue el objetivo de convertirlos al final en partidarios del apóstol. – *c)* Cuando, en los puntos neurálgicos de su escrito, Pablo recurre a menudo a enunciados de fe tradicionales (1,3s.; 3,25s.; 4,24s.; 5,6.8; 6,2ss.; 8,3.32.34; 10,9), que podrían o deberían ser conocidos por sus destinatarios, consigue por este medio la certidumbre de que existe una base de común confesión cristológica sobre la que construye el edificio de su propia doctrina de la

↗ justificación. – *d)* Se descubre de singular manera su esfuerzo por su transmisión argumentativa en su amplia fundamentación bíblicoteológica (1,17b; 3,10-18; 4; 9-11). En este punto, aunque Pablo lee el Antiguo Testamento enteramente a la luz del evangelio, el primero configura para él una instancia argumentativa propia e independiente. – *e)* El apóstol vuelve en la Carta a los romanos sobre algunas ideas ya expuestas en escritos anteriores. «Los textos de 3,21-8,17 siguen con relativa exactitud la parte central de Gál, tanto en lo que respecta al contenido como a la secuencia de los temas» (Becker, pág. 364). Aquí, la combativa Carta a los gálatas experimenta una relectura cuyo equilibrio es uno de los elementos característicos del estilo teológico del escrito; incluso para los interrogantes formulados por sus adversarios da ahora Pablo muestras de una elevada sensibilidad.

5. Rasgos teológicos básicos

a) El tema de la carta es la defensa del evangelio «como poder de Dios para salvar a todo el que cree: tanto, y en primer lugar, al judío, como también al griego» (1,16). El contexto de esta tesis es la praxis misional de aceptar a los paganos en la comunidad salvífica del fin de los tiempos sin reservas, es decir, sin imponerles la obediencia a la *torá* (↗ circuncisión): ¡sólo la fe en Cristo salva! Pablo desarrolla cristológicamente en 3,21ss. esta afirmación de tal modo que la muerte expiatoria de Jesús se manifiesta como el fundamento de la justificación de los pecadores (4,5; 5,6; cf. también 1,18). El pasaje de 5,1-11 y el clímax escatológico de 8,18ss. aportan, sin pérdida de tiempo, la idea de que toda justificación de los impíos incluye para los creyentes la certeza de participar también de la salvación futura (1,16; cf. 5,9s.: 8,24) o «la redención de nuestro cuerpo» (8,23, es decir, de la salvación plena). – *b)* La peculiar aportación de la argumentación teológica de Rom se encuentra en el hecho de que, en este despliegue inmanente, Pablo no se contenta con la lógica propia del evangelio sino que añade además, en un triple *crescendo* (1,18-3,20; 5,12-11; 7,7-25), la prueba de que, sin el evangelio, los hombres, tanto judíos como gentiles, estarían perdidos sin remedio y que, por consiguiente, este evangelio es absolutamente necesario para la salvación. El resultado de esta argumentación teológico-antropológica reza: la solidaridad entre judíos y gentiles existe no sólo bajo la gracia sino también, a una con ello, en el reconocimiento de su situación de perdición radical en el pecado y en la muerte que, desde Adán, caracteriza la senda de todos los hombres (5,12ss.). Es aquí donde se hace evidente la «impotencia de la ley» (8,3): no elimina la condición «pecadora» del hombre (7,14) sino que, por el contrario, le pone ante los ojos, de forma inevitable y con todas sus consecuencias, su ser pecador (3,19.20b). – *c)* En 6,1-8,17 (*re-*

futatio I) analiza a fondo la objeción de que la exclusión de la ley en el proceso de la justificación arrastraría consigo, con lógica consecuencia, la desvalorización del *ethos* exigido por la *torá* (6,1.15; cf. 3,8). Una tal conclusión es inimaginable para el apóstol, ya por el simple hecho de que la justificación no es sólo perdón de los pecados, sino que significa nueva creación en la fe y en el bautismo, es decir, que el hombre ha muerto verdaderamente en Cristo para el poder del pecado, para vivir enteramente para Dios (6,1-23). Y ésta es cabalmente la razón de que en 6,1ss. recuerde en términos expresos varias veces el giro definitivo de la salvación («pero ahora») (6,10s.17s.19.22; 7,6; 8,1). Precave, al mismo tiempo, contra la imputación de que la ley –que de hecho se contrapone a la gracia (6,14s.)– sería, según él, un factor de perdición. Muy al contrario: «La ley es ciertamente santa» (7,12), más aún: es «espiritual» (7,14: πνευματικός), pero justamente por eso es incapaz de producir lo que sólo puede producir el Espíritu de Dios en Cristo (8,2ss.): la salvación del hombre. – *d)* Se mantiene, con todo, en pie la objeción de que el *solus Christus* paulino implicaría el vaciamiento de la ↗ alianza y de la ↗ elección de Israel y de que la virada hacia los pueblos implicaría el olvido del pueblo elegido. Frente a esto, Pablo argumenta desde la teología de la promesa (9,6: ¡La palabra de Dios no puede fallar!, cf. 1,2; 4,13ss.; 11,28s.), desde la cristología (el Exaltado sigue siendo el Mesías de Israel, cf. 1,3s.; 9,5; 11,26b; 15,8.12) y desde la eclesiología (11,1s.: el ↗ «resto» judeocristiano en la Iglesia es prueba de que Dios no ha rechazado a su pueblo). Los capítulos 9-11 (*refutation* II), con su afirmación de la salvación final de todo Israel *sola gratia* y *solo Christo* (11,25ss.) aportan la demostración a favor de la tesis de que el poder de la salvación de Dios (1,16) acabará por imponerse en todos, también en Israel (11,28-32). El tema enunciado en 1,16 se extiende, por consiguiente, a la totalidad de la carta, incluido el capítulo sobre Israel; más aún, 11,28-36 es, más allá de 8,18-39, su clímax escatológico definitivo. – *e)* La parénesis de la carta (caps. 12s.) surge orgánicamente a partir de su teología bautismal (cap. 6). Si se define desde aquí el marco de la motivación de las instrucciones éticas, entonces sus contenidos materiales tienen sello judeohelenista y llegan a su punto de cristalización en la exhortación al ↗ *ágape*, que Pablo concibe como la plenitud de la ley (13,8ss.; cf. 8,4). En 13,1-7 no se ofrece una «doctrina del Estado» sino una instrucción concreta a los destinatarios en una situación histórica precisa y determinada (Friedrich-Pöhlmann-Stuhlmacher).

◆ **Bibliografía:** *Comentarios:* M. J. LAGRANGE, P [6]1950; J. HUBY y S. LYONNET, P 1957; O. KUSS (RNT), Rb vols. 1 y 2, [2]1963, vol. 3, 1978; P. MICHEL (KEK 4), Go [15]1978;

E. Käsemann (HNT 8a), Tu [4]1980; H. Schlier (HThK 6), Fr [3]1987; D. Zeller (RNT), Rb 1985; K. Kertelge, Ba [3]1985; P. Stuhlmacher (NTD 6), Go 1986; W. Schmithals, Gt 1988; J. A. Fitzmyer (AncB 33), NY 1993. • *Estudios:* G. Bornkamm, «Der Römerbrief als Testament des Paulus» en ídem, *Geschichte und Glaube,* vol. 2 (BEvTh 53), M 1971, págs. 120-139; J. Friedrich, W. Pöhlmann y P. Stuhlmacher, «Zur hist. Situation und Intention von Röm 13,1-7», ZThK 73 (1976), págs. 131-166; P. Rolland, *Épître aux Romains, texte grec structuré,* R 1980; H. Merklein, *Studien zu Jesus und Paulus,* vol. 2 (WUNT 105), Tu 1998; M. Theobald, *Der Römerbrief,* Da 2000 (bibliografía); S. Légasse, *L'Épître de Paul aux Romains,* LD 10, P 2002; R. Penna, *Lettera ai Romani:* vol. 1, *Rom 1-5,* Bo 2005; vol. 2, *Rom 6-11,* R 2006; E. Lohse, *Rechenschaft von Evangelium: Exegetische Studien zum Römerbrief,* BZNW 150, B-NY 2007; F. Genuyt, *L'Épître aux Romains: L'instauration du sujet. Lecture sémiotique,* P 2008.

Michael Theobald

Rostro

El término veterotestamentario (פָּנִים *[pānīm],* sólo en plural) significa propiamente la parte anterior o anverso por ejemplo de un objeto o de un edificio (Ez 2,10; 41,14), la abertura o boca de un pozo, el filo de una espada, la línea del frente de combate más avanzada (2 Sam 17,19; Éx 21,21; 2 Cró 13,14) y también la superficie de la tierra y del agua (primordial) (Gn 7,3; 1,2), pero, de manera destacada, la cara o rostro del hombre y, en lenguaje antropológico, de Dios.

El rostro como sede de la visión y de la expresión mímica es también sinónimo de los ojos (Is 5,21) y, como sinécdoque, de la persona (2 Sam 17,11) y a veces también de la prestancia y la apariencia (Is 3,3). El rostro expresa la sensibilidad y el estado de ánimo del hombre (Si 13,25s.). El corazón alegre, la riqueza, la sabiduría iluminan el rostro (Prov 15,13; Qo 8,1). Un rostro duro no expresa ni vergüenza ni compasión (Dt 28,50). La rebelión contra Yahveh acarrea la derrota militar y la «vergüenza del rostro» y hace «perder la cara» ante los pueblos (Sal 44,14). Giros acuñados: «volver el rostro», en sentido positivo, como señal de inclinación o aceptación (1 Re 8,14) o de tristeza (2 Re 20,2), «escupir en el rostro» como indicación del más profundo desprecio (Nm 12,14; Mc 10,34), «caer sobre el rostro» como expresión de veneración (Nm 14,5; Jos 5,14; Ez 1,18) y también en señal de tristeza.

«Rostro de Dios» no es un *terminus technicus* teológico sino un modo de hablar totalmente antropológico, por ejemplo como sujeto de la presencia y la ayuda personal de Yahveh (Éx 33,14; Dt 4,37; Is 63,9). Su rostro

vuelto hacia alguien significa salvación y vida (Nm 6,25s.; Sal 31,17). De ahí la súplica de que no siga manteniendo oculto su rostro (Sal 27,9). Fórmulas consagradas: «ver» o «contemplar el rostro de Dios», como *terminus technicus* para la visita del templo (Dt 16,16), «buscar el rostro de Dios» para consultarle (2 Sam 21,1). El «pan del rostro» (Éx 35,13ss.) o pan de la presencia personal (de Yahveh) son las tortitas de harina en forma de estrella que se colocaban «delante de Dios» sobre la «mesa del rostro», reservadas en exclusiva para comida (¿ritual?) de los sacerdotes (Lv 24,9; Mc 2,25ss.).

El *Nuevo Testamento* utiliza para «rostro», siguiendo a los LXX, el término πρόσωπον, con el mismo campo semántico y el mismo uso lingüístico que el Antiguo Testamento. El rostro de Jesús resplandece por la *doxa* del Padre (Mt 17,2; 2 Cor 3,7ss., en alusión al rostro luminoso de Moisés). Cristo ve ya desde ahora el rostro de Dios (Heb 9,24) y da, como mediador, a sus fieles parte en este bien salvífico en la consumación (Ap 22,4).

◆ Bibliografía: RAC 1, págs. 437-440; THAT 2, págs. 432-460; ThWAT 6, págs. 629-659; ThWNT 6, 769-781; NBLex 1, págs. 104-107. É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, P 1923, págs. 42-67; H.F. Fuhs, *Sehen und Schauen*, Wu 1978; S. E. Balentine, *The Hidden God*, O ²1984.

Hans F. Fuhs

Rut

(Hebreo רוּת *[rūt]* «recreación», «confortación») es la figura principal del libro de este nombre, situado en la Biblia hebrea entre los «Escritos», al principio en lugares variables y más tarde en el puesto primero o el segundo de los cinco «rollos» como lectura de la fiesta de las Semanas *(↗ Meguillot),* en los LXX y la Vulgata añadido inmediatamente después de Jue según una secuencia cronológica y como escrito narrativo. La meta de la narración de este librito, considerado como una «perla de la literatura universal», es el nacimiento de Obed, fruto del matrimonio –buscado y realizado en el espíritu de la ley del ↗ levirato– de Rut con su rescatador גֹּאֵל *[go'el]* Booz. La investigación sitúa la conclusión del relato originario en 4,22. Los pasajes de 4,17b, 4,17a y 4,16 son controvertidos. Se da por hecho que la genealogía ofrecida en 4,18-22, desde Peres hasta ↗ David (cf. 1 Cró 2,4.5-15) es un apéndice (otra opinión en Fischer). Las fechas propuestas para el escrito oscilan desde la primera etapa de la monarquía hasta la época postexílica. Según Zenger, el relato, que se inicia en 1,1a sin información sobre la época, finaliza en 4,16 y debe ser despojado de 4,7-8a.11b-12, se remonta a la época exílica-postexílica. Sólo una «redacción Israel» amplificadora del s. II a.C. habría convertido esta narración del matrimonio del rescatador de Noemí en un relato sobre la prehistoria del nacimien-

to del rey David en Belén, abriendo además la perspectiva hacia el David «mesiánico». El género literario de la narración, desarrollada a lo largo de una magistral estructura interna y externa, ha conocido diversas interpretaciones (novelita corta, escrito tendencial contra la prohibición de los matrimonios mixtos, homilía sobre Dt 22-25, forma de *midrash haláquico*). En el Nuevo Testamento se incluye a Rut en el ↗ árbol genealógico de Jesús (Mt 1,5).

◆ Bibliografía: R. Bruppacher, «Die Bedeutung des Namens Ruth», ThZ 22 (1966), págs. 12-18; J. J. Vesco, «La date du livre de Ruth», RB 74 (1967), págs. 235-247; A. Lacoque, «Date et milieu du livre de Ruth», RHPR 59 (1979), págs. 583-593; E. Zenger, *Das Buch Ruth,* Z 1986, [2]1992; R. Bohlen, *Feminist. Exegesen der Ruth-Rolle: Wege der Evangelisierung. FS H. Feilzer,* Tréveris 1993, págs. 13-30 (bibliografía); H.-G. Wünch, *Das Buch Ruth,* Neuhausen-St 1998; M. C. A. Korpel, *The Structure of the Book of Ruth,* Assen 2001; V. H. Matthew, *Judges and Ruth,* C-NY 2004.

Reinhold Bohlen

S

Saba

Desde el s. ix o el viii a.C., confederación tribal bajo la jefatura de príncipes sacerdotes (*mukarrib,* ¿«unificador», o tal vez «señor del sacrificio»?). A partir de los primeros años del s. vii a.C. fue un reino de la meseta yemení, en el ángulo suroccidental de la península Arábiga (↗ Arabia). Saba controlaba el comercio del incienso, surgido hacia mediados del s. viii, desde Arabia meridional hasta el mar Mediterráneo (puerto de exportación ↗ Gaza) y hasta Mesopotamia, en cooperación con la ciudad-oasis Tema de Arabia septentrional (primer documento asirio sobre Saba hacia el año 750 a.C.). Retuvo hasta cerca del 400 a.C. este monopolio mercantil y el dominio sobre Arabia meridional (con Ma'in, Qatabán y el Hadramaut, ricos en la producción de incienso, como vasallos). Saba inició la colonización de las costas africanas que tenía enfrente. La lengua etíope (y su escritura) son, hasta hoy día, la herencia viviente de aquellos colonizadores árabes meridionales. Debido al considerable aflujo de capitales derivado del monopolio de la exportación de un artículo de lujo (el incienso), los autores de los siglos vi-iv lo consideraron el prototipo de la abundancia y le aplicaron la proverbial denominación de *Arabia felix.*

Los testimonios bíblicos sobre Saba se remontan a los siglos vii-iv a.C. (Gn 10,7.28; 25,3; Jr 6,20; Ez 27,22; 38,13; Is 60,6; 1 Re 10, 1-10.13; Job 1,15; 6,19; Sal 72,10; Jl 4,8). Hacia el año 400 a.C. se derrumbó el dominio de Saba en Arabia meridional y el comercio del incienso pasó a manos de los mi-

neos (*m^eʿînîm* = μιναῖοι, [1 Cró 4,41; 2 Cró 20,1; 26,7s.]), conocidos en Job LXX (2,11; 11,1; 20,1; 42,9.17e).

La visita de la reina de Saba a la corte de ↗ Salomón es una leyenda de la época persa, en la que, aparte la imagen de la *Arabia felix,* ha podido conservarse el recuerdo de las reinas tribales de Arabia del Norte de los siglos VIII-VII a.C. Como repercusión histórica, esta leyenda fue el trasfondo del surgimiento, en el s. XII d.C., de la ficción de un Estado cristiano etíope de ascendencia salomónica.

◆ Bibliografía: E. Ullendorf, *Ethiopia and the Bible,* Lo 1968; J. B. Pritchard, *Solomon and Sheba,* Lo 1974; E. A. Knauf, *Südarabien, Nordarabien und die Hebraische Bibel; Arabia Felix. FS W. W. Müller,* Wi 1994, págs. 115-122; K. A. Kitchen, «Sheba and Arabia», en L.-K. Handy (dir.), *The Age of Solomon* (Studies in the history and culture of the ancient Near East 11), Le 1997, págs. 126-153.

Ernst Alex-Knauf

Sábado

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El término «sábado» (שַׁבָּת *[šabbāt]*) se deriva del verbo hebreo שבת *[šbt],* «cesar», «llegar al final», «descansar», testificado por vez primera como descanso preceptivo en Éx 34,21. Su significación específica como «fiesta» se ha obtenido mediante la formación intensiva –alcanzada en virtud de la geminación de la radical media– de un nombre cuyo final femenino sugiere el sentido abstracto de «celebrar», de modo que el «día del sábado» (Dt 5,12.15) se refiere al «día festivo» (repetido cada semana).

La prehistoria del sábado se inicia con el establecimiento del día de descanso obligatorio, según el cual, en el curso de la semana, tras seis días de labor, el día séptimo debe estar exento de ↗ trabajo (Éx 34,21). Es evidente que en esta institución del día séptimo, que presupone ya la unidad cronológica de la semana y el conocimiento de fe de una fiesta conmemorativa que libera de la totalidad del esfuerzo, ha influido decisivamente la fiesta de los Ázimos (*mazzot:* Éx 34,18), que se celebraba durante siete días (↗ Fiestas y celebraciones). En la prolongación de la memoria de la *passah,* y en el contexto de la salida de Israel de la tierra de ↗ Egipto, se mantenía vivo el recuerdo de que Dios había cumplido su promesa de la posesión de la tierra. Con relación a la significación programática de la fiesta de los Ázimos como respuesta a la fe en Yahveh en Canaán frente al desafío de la religión de Baal, y dado que Baal se manifestaba como una divinidad de la fertilidad de inaudita capacidad de imposición en el ciclo de todo el año agrario, Israel celebraba el día séptimo bajo el signo de la convicción de que Yahveh es capaz

de conceder a su pueblo la plenitud de todos sus trabajos y la consumación de su existencia en una medida que supera todos los poderes de la naturaleza.

Con independencia de la institución del día séptimo, desde los primeros tiempos de la monarquía aparece en Israel el sábado, en conexión con ↗ fiestas de la fe yahvista, como un día en el que se descansa de los trabajos agrícolas (2 Re 4,23) y de las actividades artesanales (Am 8,5) y se celebran ceremonias litúrgicas (Os 2,13; Is 1,13; Lam 2,6). Habla en contra de la hipótesis de que antes del exilio estos sábados serían un sábado de plenilunio a imitación del *šab/pattu* babilónico el hecho de que, para designar la fiesta de la Luna nueva, se emplea el término hebreo *ḥodaeš,* pero no se ha recurrido, en cambio, a la palabra hebrea *kæsæ'* (Luna llena) para señalar la supuesta fiesta de la Luna llena. Por otra parte, en el supuesto de la aceptación de un sábado como Luna llena, queda sin respuesta la pregunta de cómo un día festivo que, dada su vinculación con el curso lunar, sólo podía celebrarse una vez al mes, pudo convertirse en una fiesta semanal. La peculiaridad del sábado preexílico debe verse más bien en la circunstancia de que se identificaba con el día séptimo del descanso prescrito. Los nombres de sábado y día séptimo aluden únicamente a dos estadios diferentes en la historia de esta festividad. Mientras que la denominación de día séptimo pertenece al estadio inicial, cuando los días eran designados por números, el nombre de sábado, con la significación de día festivo, se remite a una fase de la praxis de fe ya reflexionada de Israel.

En el precepto del sábado del ↗ decálogo, que establece por vez primera en el Antiguo Testamento una conexión expresa entre las denominaciones, hasta entonces separadas, de sábado y día séptimo para describir una sola y misma institución, la redacción deuteronómica fundamenta el día festivo recurriendo, según la historia de la tradición, a la prescripción del día de descanso (Éx 34,21) vinculado con la salida de Israel de Egipto (Dt 5,12-15), mientras que la redacción del Éxodo, partiendo de su paralelismo entre el trabajo humano y la actividad creadora divina –y apoyándose a su vez, según la historia de la tradición, en el nuevo éxodo proclamado por el Deuteroisaías– contempla el prototipo del descanso sabático, en perspectiva escatológica y con una ampliación a la totalidad de la creación y de su historia, en el descanso de Dios tras poner fin a la obra creadora, el día séptimo de la creación (Éx 20,8-11).

Con la forma final del precepto del sábado en el decálogo y su eco en la legislación sabática del Escrito sacerdotal (Éx 31,13-17; 35,1ss.; Nm 15,32-36), junto con su repercusión en el ↗ año sabático y el ↗ año jubilar (Lv 25,1-7.8-12), así como en la renovación del recuerdo del sábado en el culto (Lv 19,3s.30; 23,1ss.9-16;

24,8s.), la evolución de la tradición de la fe, de carácter normativo para el sábado y también, y no en último término, con la cooperación de la profecía ((Is 56,1-8; 58,13s.; 66,23; Jr 17,21-27; Ez 10,12s.16.20s.24; 22,8.26; 23,38; 44,24; 45,17; 46,1.3s.12) ha alcanzado su punto culminante en el Antiguo Testamento y ha fundamentado al mismo tiempo una norma de fe que ha marcado profundamente con su sello la fe yahvista (Éx 16,23-29; 1 Cró 9,32; 23,31: 2 Cró 2,3; 8,13; 31,3; 36,21; Neh 9,14; 10,32ss.; 13,15-22; Jdt 8,6; 10,2; 1 Mac 1,39.41-51; 2,29-41; 10,34s.; 2 Mac 5,25s.; 6,6; 8,26ss.; 12,38; 15,1-5).

◆ Bibliografía: DBS 10, págs. 1132-1170 (J. Briend); ThWAT 7, págs. 1947-1957 (E. Haag). • A. Lemaire, «Le sabbat à l'époque royal israélite» RB 80 (1973), págs. 161-185; N. Negretti, «Il settimo giorno. Indagine critico-teologica delle tradizioni presacerdotali e sacerdotali circa il sabato biblico», AnBib 55 (1973); F. L. Hossfeld, *Der Dekalog*, Fri-Go 1982; G. Robinson, *The Origin and the Development of the Old Testament Sabbath*, F-Be 1988; E. Haag, *Vom Sabat zum Sonntag*, Tréveris 1991.

Ernst Haag

2. Nuevo Testamento

Aunque Jesús y los apóstoles (Mc 1,21; 6,2; Lc 4,16.21; 13,10), y más tarde también los primeros misioneros cristianos (Hch 13,14s.42.44; 16,13; 17,2; 18,4) acudieron a las sinagogas, participaron en los servicios litúrgicos y ejercieron el derecho a dirigir una palabra de exhortación o de enseñanza a los presentes en el culto, surgió, según informan los evangelios, un conflicto entre Jesús y sus adversarios que no giraba, por lo demás, en torno al sábado como institución, sino en torno a su interpretación como día de descanso (Mc 2,1-3,6; Mt 12,1-8.9-14; Lc 13,10-17; 14,1-6; Jn 5,1-30; 7,21-24; 9,16). Aquí Jesús, interrogado acerca de la autoridad con que se oponía, con hechos y palabras, al precepto del descanso sabático, puso en claro que el sábado ha sido creado para el hombre y no a la inversa (Mc 2,27). Tal como la alusión a la redacción del precepto del sábado en el decálogo (Éx 20,8-11) deja traslucir, esta sentencia tiene ante la mirada la conclusión del relato de la creación del Escrito sacerdotal, según la cual la consumación del cielo y de la tierra el día séptimo de la creación (Gn 2,1ss.) es el presupuesto indispensable para el verdadero ejercicio de aquel dominio que Dios ha otorgado al hombre en su condición de imagen y semejanza de Dios (Gn 1, 26ss.). Y como quiera que este dominio ha vivido ya su realización inicial en Jesús, el Hijo del hombre y mediador del reino y del dominio eterno de Dios (Mc 11,9s.; cf. Dn 7,13s.), es también –y aquí radica su autoridad– señor del sábado (Mc 2,28). Ahora bien, si se tiene en cuenta la concepción de fe veterotestamentaria de que el Señor del sábado es

Yahveh (Lv 23,1ss.; Éx 31,13), esto significa que en la presencia y en las acciones de Jesús está actuando Dios como creador y salvador y que, por consiguiente, el pueblo de Dios se halla en vísperas inminentes de un descanso sabático (σαββατισμός), a saber, la plenitud de vida en la consumación de la que serán partícipes quienes entren, con Jesús, en el descanso de Dios.

◆ Bibliografía: ↗ *supra,* en 1. También P. Grelot, «Du sabbat juif au dimanche chrétien», MasD 123 (1975), págs. 79-107; H. Sturke, *Encountering the Rest of God. How Jesus Came to Personify the Sabbath,* Z 2005.

Ernst Haag

Sábado, camino de un

Según Hch 1, 12, el monte de los Olivos distaba de Jerusalén «el camino de un sábado», es decir, la distancia que se puede recorrer sin quebrantar el precepto del descanso sabático. El fundamento veterotestamentario se encuentra en Éx 16,29, según el cual el día séptimo «nadie puede salir de su lugar». Basándose en Nm 35,5, los rabinos estipularon en 2.000 codos (cerca de 1.000 m) el espacio en que estaba permitido desplazarse.

◆ Bibliografía: Bill 2, págs. 590s.; L. Goldschmidt, *Der babylonische Talmud,* vol. 1, B 1930, págs. 125ss.

Hans-Jürgen Becker

Sabiduría

1. Antiguo Testamento y literatura sapiencial. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento y literatura sapiencial

a) Conceptos. En el contexto de los textos bíblicos veterotestamentarios, el concepto de la sabiduría encierra varios significados: la capacidad práctica y teórica del hombre para dirigir y gobernar su vida y también una magnitud de índole enteramente peculiar (la sabiduría como persona), determinadas formas (sapienciales) de hablar y, en fin, un grupo de obras literarias sapienciales, entre las que se cuentan, en el Antiguo Testamento, Prov, Job, Qo, Si, Sab, algunos salmos, Tob y Cant. Se discute la importancia de elementos sapienciales en la historia de José del Génesis.

b) La sabiduría en el Oriente antiguo. La literatura sapiencial de Israel se sitúa, tanto en sus géneros discursivos como en su temática, en una tradición anterior del Oriente antiguo (1 Re 5,10). Los primeros testimonios de la literatura sapiencial sumeria y acádica de Mesopotamia son listas y tentativas de ordenación, instrucciones como la doctrina de Suruppak (mediados del III milenio a.C.), proverbios y controversias acerca del orden justo de Dios frente a los sufrimientos de los inocentes, por ejemplo en el canto de alabanza de Marduc «Quiero ensalzar al señor del mundo» (Job babilónico) o la «teodicea babilónica» o

Qohélet babilónico (s. X-IX a.C.). De Mesopotamia (Asur) es también originario ↗ Ajicar, que reaparece como pariente de Tobit (Tob 1,21; 11,19; 14,10), aunque el marco narrativo de la novela de Ajicar acerca de las peripecias de aquel alto funcionario de la corte, calumniado pero liberado gracias a su sabiduría, y sus sentencias más antiguas, sólo se nos ha transmitido en textos arameos del s. V a.C. de Elefantina (Egipto). El país clásico de la literatura sapiencial es ↗ Egipto. La plasmación más conocida, en una tradición que se prolonga desde aproximadamente el 2500 a.C. hasta la época ptolemaica, son las «enseñanzas para la vida» de un padre a su hijo. Su objetivo, en el desempeño de la función de la formación de los círculos palaciegos, era la implantación y realización de la Maat divina (orden, verdad, justicia) en el mundo. Merecen mencionarse, de entre la gran abundancia de obras sapienciales egipcias, las enseñanzas del visir Ptahopep en el Imperio Antiguo, la doctrina de Mericare (finales del III milenio) como testimonio de órdenes perturbados y sobre todo la enseñanza de Amenemope (s. XII-XI a.C.), con indiscutibles contactos con Prov 22,17-23,11. Las incitaciones al disfrute de la vida frente a la muerte en los «cantos de arpa» del Imperio Nuevo recuerdan a Qo, la enseñanza de Khety (la sátira de los artesanos) a Si 38,24ss. Los textos de ↗ Ugarit procedentes del espacio sirio testifican el conocimiento de la literatura sapiencial babilónica ya antes de la aparición de Israel.

c) La sabiduría en el Antiguo Testamento. El dominio del mundo por medio de la sabiduría se expresa, en el nivel lingüístico, a través de una gran variedad de formas discursivas (géneros literarios), de las que el מָשָׁל (*[māšāl]:* «equiparación», «comparación»), caracterizado por los paralelismos y las imágenes (cf. Prov 25ss.), es el tipo característico por excelencia, como condensación de experiencias y de descubrimiento de analogías y órdenes en el cosmos. Otros importantes géneros literarios son la exhortación, que es la mayor unidad literaria del discurso doctrinal (cf. Prov 1-9; Si), la poesía interrogativa (Job) y las reflexiones (Qo, Si), los discursos filosóficos exhortativos (Sab) y las formas narrativas, como fábulas, parábolas, alegorías. No hay una respuesta definitiva para la pregunta acerca del contexto social de la transmisión sapiencial, ni hasta qué punto desempeñó una función importante, junto al clan y la familia, la escuela (palaciega). En todo caso, la forma final de la literatura sapiencial se remite a escritores profesionales.

El término hebreo más destacado, dentro de un campo semántico más amplio, es חָכָם/חָכְמָה *[ḥākām/ḥokmā]* – un tipo de sabiduría que abarca toda la amplitud de la existencia humana: la sabiduría artesanal y artística (Éx 31,3), el arte del gobierno justo (1 Re 3,2-5; Prov 8,12ss.; Is 11,1s.) y del consejo acertado (2 Sam 16,15-23;

1 Re 3,16-28; Jr 18,18). La sabiduría como actuación reflexiva y adecuada para el gobierno de la vida está al servicio de una existencia acertadamente encaminada (Prov 8,32-35; 9,1-6). En una serie de composiciones poéticas (tardías), la sabiduría aparece literariamente personificada como la *mujer sabiduría,* como densa síntesis teológica en la que alcanzan el punto de coincidencia el conocimiento humano y el divino en torno al orden creado, la sabiduría del hombre y la de Dios (entre otros, Prov 8,22-31; Job 28; Si 24; Bar 3,9-4,4; Sab 7ss.).

Algunos escritos sapienciales concretos presentan a la sabiduría, en una notable concordancia de forma literaria y contenido, como un incesante proceso de acumulación, de ordenación y de reflexión (crítica) de experiencias, aunque también de celebraciones hímnicas del orden sapiente de Dios en el cosmos. Así por ejemplo, el libro de los Proverbios testifica en su estructura, junto a la amplitud de los contenidos, el movimiento del pensamiento sapiencial desde los proverbios aislados hasta la tentativa de sistematización. Las colecciones 10,1-31,9 afectan a todos los ámbitos de la existencia. Revisten singular importancia para una vida bien lograda las relaciones humanas entre padres e hijos (10,1; 11,16; 15,5; 17,6.21). La visión androcéntrica (cf. 21,9.19; 25,24; 30,3) se encuentra parcialmente equilibrada mediante la figura de la mujer sabiduría y de la madre de Lemuel de Prov 31,10-31. El eros pedagógico de los sabios lleva hasta la persona, hasta el corazón del hombre como sede de la sabiduría y del entendimiento (10,18; 14,33; 16,21; 18,15), aunque también de la necedad (10,21; 15,21), y culmina en la recomendación de autodominio (16,32) y en la amonestación frente a la soberbia y la ira (11,2; 29,22). Es parte constitutiva de la sabiduría saber escuchar (12,15; 18,15; 25,12) y de la necedad negarse a ello (17,10; 26,11; 27,12). Con ello se corresponden la palabra y el discurso en cuanto realidades vivificantes (12,18.25; 15,14.23; 25,15), aunque son también, con todo, ambivalentes (18,21) e incluso fuerzas destructoras (18,8; 26,23; 30,8). La yuxtaposición de múltiples experiencias señala la ambigüedad de las situaciones y de los comportamientos (cf. 18,17; 26,4; 31,4s.; 31,6; el cap. 10 sobre el tema de la riqueza). Los llamados proverbios Yahveh de los caps. 16-21 (cf. también 10,22; 15,3.11) mantienen abierto el mundo a la acción de Dios mediante la alusión a los límites de la capacidad de cálculo y previsión de la acción humana. El marco literario de Prov 1-9 y 31,10-31 refuerza la impresión de un gran orden para una vida lograda, en especial la descripción de la creación como el espacio de juego de la mujer sabiduría situada en la cercanía inmediata de Dios (8,22-31; 3,19). También las claras alternativas de vida y muerte en la llamada de la sabiduría (1,20-33; 8,32-36; 9,1-6) acentúan la posibilidad de conocer y de realizar el orden de Dios. – ↗ Job

y ↗ Qohélet testifican, tanto en la forma como en el contenido, el enfrentamiento con nuevas experiencias y el valor para formular preguntas críticas a la tradición sapiencial anterior. Jesús ↗ Sirá y la Sabiduría de Salomón, los últimos escritos sapienciales del Antiguo Testamento, se esfuerzan por mediar entre la nueva situación agrietada, intranquilizadora, y la precedente tradición sapiencial (Prov 1-9; Job 1s.). La Sabiduría de Salomón soluciona las aporías de la justicia intramundana para los judíos cultos de la diáspora recurriendo a la esperanza de la inmortalidad concedida por Dios a los justos (1,15; 2,23; 3,1-9; 4,7-5,16; 15,3). Se inspira también en la religiosidad helenista el discurso sobre Dios como sabiduría inmanente y trascendente (7,22-8,18).

d) La *significación de la literatura sapiencial* en el Antiguo Testamento radica en la absoluta seriedad con que se enfrenta a la realidad total del hombre y de la creación para una vida bien organizada y en la reflexión acerca de las experiencias humanas –sin excluir las contradicciones y las aporías– en el horizonte del ↗ temor de Dios como principio de la sabiduría (Prov 1,7; 9,10). Esta liberación de la razón humana en el marco de la revelación bíblica, con la mediación de experiencia, reflexión y confesión, está al servicio del diálogo sobre preguntas fundamentales de la humanidad por encima de las fronteras de las culturas y las religiones. La personificación literaria de la mujer sabiduría (Prov 1-9, especialmente 8,22-35; Si 4,11-19; 14,20-15,10; 24; Bar 3,9-4,4; Sab 6,22-9,18, más en particular 7,22-8,18) desbordan también la imagen unilateralmente masculina de Dios y preparan el camino para el lenguaje de la cristología neotestamentaria (cf. Prov 8,22 y Col 1,15; Sab 7,26 y Col 1,15; Heb 1,3; Si 24,8 y Jn 1,14).

◆ Bibliografía: ThWNT 7, págs. 465-510 (G. Fohrer; U. Wilckens); ThWAT 2, págs. 920-943 (M. Krause, H. P. Müller); DBS 11, págs. 4-58; BThW[4], págs. 586-590 (J. Marböck). • A. M. Dubarle, *Los sabios de Israel,* Ma 1967; G. von Rad, *Weisheit in Israel,* Nk 1970 (trad. española: *La sabiduría en Israel,* Ma 1973); M. Gilbert, «La sagesse personifiée dans les textes de l'Ancien Testament», CahÉv 32 (1980), pág. 5-43; H. D. Preuss, *Einführung in die alt. Weisheit-Literatur,* St 1987; M. Gilbert (dir.), *La Sagesse dans l'Ancien Testament,* Lv [2]1990; L. Schottroff - M. Th. Wacker (dirs.), *Kompendium feministischer Bibelauslegung,* Gt 1998, págs. 192-232, 428-449; J. Marböck, *Zwischen Erfahrung, Systematik und Bekenntnis. Zu Eigenart und Bedeutung der alt. Weisheit-Literatur: Vielseitigkeit des AT. FS G. Sauer,* F y otros, 1999, págs. 121-136; M. Conti, *La sapienza personificata negli elogi veterotestamentari,* R 2001; D. J. Estes, *Handbook on the Wisdom Books and Psalms: Job, Psalms, Proverbes, Ecclesiastes, Song*

of Songs, GR 2005; M. Settembrini, *Sapienza e istoria in Dn 7-12,* R 2007.

Johannes Marböck

2. Nuevo Testamento

En analogía con los antecedentes veterotestamentarios, también en el Nuevo Testamento pueden distinguirse tres niveles: la sabiduría como estrategia de convicción, como concepto existencial y como especulación.

a) La sabiduría como estrategia de convicción. Entran en esta categoría los diversos proverbios del Nuevo Testamento. Más de 100 de ellos se encuentran sólo en la tradición de Jesús. Según la paremiología, los proverbios o refranes son *«strategies for dealing with situations»* (Kenneth Burke). Vistas desde la situación de su utilización, también las ↗ parábolas pertenecen básicamente a esta categoría. En ellas se esclarece una situación a través de procesos análogos de la naturaleza o de la vida cotidiana, de tal modo que aparece bajo una luz nueva, justamente la adecuada para la perspectiva y la finalidad del narrador. De esta suerte, los refranes y proverbios actúan como argumentos en una situación de diálogo. A través de los numerosos proverbios y parábolas, los evangelios presentan a Jesús como un interlocutor que se esfuerza por hacerse comprender, sobre todo cuando se trata de la presencia del reino de Dios (cf. Mc 2,19), por ofrecer pautas de comportamiento en un primer momento incomprensibles en el ámbito de las prescripciones sobre el sábado (cf. Mc 2,27; Mt 12,11 par. Lc 14,5) y de las normas sobre la pureza (Mc 7,15).

b) La sabiduría como concepto existencial encuentra su expresión en la serie de proverbios sapienciales tal como aparecen sobre todo en la fuente de los *logia* y en Sant. Bajo diversos puntos de vista, por ejemplo en el tema de la reprensión fraterna (Lc 6,37-42 par. Mt 7,1-5), de la confianza en la providencia (Lc 12,22-31 par. Mt 6,35-43), de la acepción de personas (Sant 2,1-13), del poder de la lengua (Sant 3,1-13), se agrupan exhortaciones, máximas, comparaciones y otros géneros sapienciales menores. Estos textos, que a veces se apoyan expresamente, tanto en la composición como en el contenido, en los libros sapienciales veterotestamentarios, y más en concreto en Prov y Si, presuponen la contribución de hombres doctos en las Escrituras en línea de continuidad con el judaísmo, que consignan por escrito un código de conducta en determinados aspectos para los grupos del cristianismo primitivo.

c) La sabiduría como especulación. Esta línea ha fructificado sobre todo en la cristología. Mientras que los himnos protocristianos (Col 1,15-20; Flp 2,6-11; cf. Heb 1,2s.; 1 Cor 8,6) y, sobre todo, el Prólogo del evangelio de Juan (Jn 1,1-18) trasladan directamente a Jesús las características típicas de la sabiduría hipostasiada, esto es, la preexistencia y la media-

ción en la creación, en la fuente de los *logia* este último paso sólo está, a lo sumo, insinuado como meta: Jesús aparece en un primer momento como uno de los mensajeros de la sabiduría (Lc 7,31-35 par. Mt 11,16-19; Lc 11,49-51 par. Mt 23,34-36; cf. Sab 7,27). Sólo de manera cifrada se reclaman para él funciones que son típicas de la sabiduría preexistente, por ejemplo la transmisión de revelación a los elegidos (Lc 10,21s. par. Mt 11,25-27; cf. Henet 48,7).

◆ Bibliografía: H. von Lips, *Weisheitl. Traditionen im NT,* Nk 1990; M. Ebner, *Jesus – ein Weisheit-Lehrer? Synoptische Weisheit-Logien im Trad. Prozess,* Fr 1998; C. Bennema, *The Power of Saving Wisdom: An Investigation of the Spirit and Wisdom in Relation to the Soteriology of the Fourth Gospel,* Tu 2002; I. Fischer, U. Rapp y J. Schiller (dirs.), *Auf den Spuren der schriftgelehrten Weisen: Festschrift für Johannes Marböck anlässlich seiner Emeritierung,* BZAW 331, B-NY 2000.

Martin Ebner

Sabiduría, Libro de la

La denominación más frecuente de este escrito en los manuscritos griegos y en la traducción paleolatina *(Vetus Latina)* es Sabiduría de Salomón. El título de *liber sapientiae* aparece en la tradición latina posterior. El libro no figura en el canon de la sinagoga rabínica ni tampoco, por tanto, en el judaísmo actual ni en las Iglesias reformadas, pero sí en el de la Iglesia católica y las Iglesias ortodoxas. Se trata de uno de los escritos más recientes del Antiguo Testamento, compuesto originariamente en griego (obra deuterocanónica).

El lenguaje se aproxima no pocas veces, tanto en la selección y la formación de palabras (riqueza de vocabulario, *haplaxlegomena,* preferencia por palabras compuestas), como en el estilo y la sintaxis, al griego clásico. También la *composición* está influida, en su conjunto y en los detalles, por la literatura griega: la obra es, considerada en su totalidad, λόγος προτρεπτκός (un razonamiento exhortativo), con fuerte carga retórica. Cada una de sus partes está marcada por elementos dramáticos (1,1-6,21), encomiástico-ostentosos (6,22-10,21) y comparativos (siete contraposiciones en 11,1-14; 16,1-19,17). Se perfilan tres secciones: α) 1,1-6,21: *forma:* composición circular con características dramáticas dominantes; *contenido:* libertad, responsabilidad y meta de la existencia humana. β) 6,22-10,21: *forma:* el encomio (alabanza a la sabiduría); *contenido:* las posibilidades positivas del hombre, a través de la sabiduría, para la configuración del y el servicio al universo; γ) 11,1-14; 16,1-19,17: *forma:* comparaciones: *contenido:* la historia como impulso y estímulo para el presente. En la tercera sección figuran dos excursos: la praxis punitiva de Dios (11,15-12,27) y el primer mandamiento asumen aspectos filantrópi-

cos, irénicos y jurídicos de la era helenista y se reflexiona sobre ellos a la luz de la fe en Yahveh. En 13,1-15,19 convierte el autor la fe monoteísta, punto central de la teología bíblica, en *relectura:* en cada una de las tres secciones se retoman temas bíblicos: el Déutero y el Tritoisaías en 1,1-6,21; partes de la tradición salomónica en 6,22-9,12 y partes de Éx y Nm (éxodo y marcha por el desierto) en 11,1-14; 16,1-19,17.

Actualización e inculturación. En Sab puede percibirse la presencia de ambos aspectos: el antiguo mensaje bíblico es referido al instante presente y expresado en un lenguaje acomodado al momento actual. De igual modo, el autor está convencido de que la palabra de la Escritura puede desbordar las fronteras del mundo judeosemita y llegar hasta los hombres de la era helenista.

No es posible determinar la *fecha exacta del origen.* Pueden mencionarse como datos orientativos los últimos años del s. II a.C. o los primeros del s. I d.C.

El vocabulario, las ideas teológicas básicas y el ensamblado de las tres secciones remiten a un único *autor.* Se trata de un judío creyente de la diáspora con notable formación helenista: con ayuda de la filosofía, la literatura, los conocimientos de la naturaleza y la retórica de su tiempo, se esfuerza por aportar la demostración de que la fe bíblica puede ser presentada y expuesta de manera adecuada, total y atrayente también en tiempos diferentes. Se sitúa en la línea de los escritores judíos de la época helenista (historiadores, poetas, exégetas, filósofos) que intentaron exponer e interpretar las tradiciones judías bíblicas bajo una luz adecuada a su tiempo. Aunque el autor se mantiene en el anonimato, los pasajes de 6,22-9,12 apuntan al rey ↗ Salomón. Pero dado que este monarca no pudo ser su autor, nos hallamos ante una pseudonimia indirecta. Se ha recurrido a esta célebre figura de la historia de Israel (cf. en este sentido los «libros de Salomón», Prov, Qo y Cant) para conferir valor al escrito y acentuar la autoestima de la minoría judía en un entorno pagano, en especial frente a la dinastía ptolomea. Se citan como destinatarios a soberanos no judíos, para que Salomón dirija sus palabras a los de su mismo rango y para declarar que sus reflexiones tienen validez universal. Pero los lectores reales son los judíos de la diáspora cuya fe se ve combatida, cuya lengua materna es el griego y están familiarizados tanto con la tradición judía de la interpretación como con la cultura y la formación contemporáneas. Probablemente el escrito fue redactado en la metrópolis de Alejandría, centro de la cultura, de la comunicación y del estilo de vida helenista con diversidad étnica (egipcios, griegos, judíos).

◆ **Bibliografía:** *Texto:* J. ZIEGLER, *Sapientia Salomonis,* Go 1962. • *Comentarios:* CH. LARGER, *Le Livre de la Sagesse ou la sagesse de Salomon,* 3 vols., P 1983-1985; G. SCARPAT, *Li-*

bro della sapienza, 2 vols., Brescia 1996; P. Bizzetti, *Il libro della sapienza. Struttura e genere literario,* Brescia 1984; G. Hentschel y E. Zenger, *Lehrerin der Gerechtigkeit,* L 1991; M. Gilbert, *Les cinque livres des Sages: Proverbes, Job, Qohélet, Ben Sira, Sagesse,* P 2003; G. Bellia y A. Passaro (dirs.), *Il libro de la Sapienza: Tradizione, redazione, teologia,* R 2004; M. Neher, *Wesen und Wirken der Weisheit in der 'Sapientia Salomonis',* BZAW 333, B-NY 2004; A. Passaro y G. Bellia (dirs.), *The Book of Wisdom in Modern Research,* B-NY 2005; A. Lepreoux, *Un discours de Sagesse: Étude exégétique de Sg 7-8,* AnBib 167, R 2007; T. A. Perry, *God's Twilight Zone: Wisdom in the Hebrew Bible,* Peabody 2008.

Armin Schmitt

Sacerdocio

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Se admite, en principio, que la institución del sacerdocio ha conocido en el Antiguo Testamento una evolución histórica fluctuante y hasta hoy todavía no del todo aclarada y que no puede establecerse una equiparación entre sus fundamentos teológicos y la imagen que de él ofrecen los textos veterotestamentarios. Los inicios de este sacerdocio están evidentemente anclados en la federación tribal del Israel preestatal, que se entendía a sí misma como pueblo de Yahveh (Jue 5,11). Se encuentran alusiones en el dato de que por aquella época a los miembros de la tribu de Leví (↗ levitas) se les atribuía, en virtud de una cercanía a la función de ↗ Moisés en la constitución del pueblo de Yahveh, conferida, según todas las probabilidades, en virtud de su parentesco tribal con él (Éx 2,1; 6,16.20), una predisposición para el sacerdocio inserta en aquel acontecimiento inicial (Jue 17,7-13; 18,13-31; 19,1). A esto se añade que las tradiciones veterotestamentarias han vinculado genealógicamente entre sí (1 Sam 4,19-22; 14,3; 22,9.20; 23,6; 30,7) las figuras de sacerdotes de la época preestatal (↗ Elí, ↗ Ajías, Ajitub, ↗ Abimélec, Abiatar) y, a través de Elí y de sus hijos Hofní y Pinjás, de nombres egipcios, con la época de Moisés (1 Sam 2,27s.): un precedente que no carecía ciertamente de algunos puntos de apoyo históricos, como insinúa el ejemplo de Abiatar, descendiente de Elí, a quien Salomón desterró a la ciudad levítica de Anatot, cerca de Nob (Jos 21,17s.), donde poseía algunas tierras (2 Re 2,26s.). Una vez que la monarquía introdujo en Israel novedades, tomadas del modelo de las formas de la realeza sacra, que permitían al rey y a sus hijos el ejercicio de funciones sacerdotales en el culto a Yahveh (2 Sam 8,18; 1 Re 8,4.14.55.62s.) y posibilitaban el nombramiento de sacerdotes como funcionarios regios de los santuarios del reino

(1 Re 4,2; Am 7,13), se registró, a través del programa de restauración del Dt bajo el rey ↗ Josías, orientado de acuerdo con la concepción ideal del Israel preestatal, una profunda reforma que halló su expresión en la teoría programática de que todos los sacerdotes de Israel eran descendientes de Leví (Dt 18,1-8). En total coincidencia con la tendencia restauradora del Dt, y muy lejos de crear una superestructura ideológica de la institución del sacerdocio de Israel, esta teoría se fundamentaba en la tradición meditada del levitismo, que, en principio, sin tener en cuenta la ascendencia biológica de Leví, pero sí en el sentido de la elección y de la llamada de Yahveh (Éx 28,1; en la época salvífica: Is 66,21), preveían para Israel la integración en el sacerdocio de personas sin origen levítico, a condición de que (como en Jerusalén [¿el jebuseo?] ↗ Sadoc: 2 Sam 15,24-29; 17,15; 19,12) aceptaran la herencia de la época mosaica. La posterior evolución, a cargo del Escrito sacerdotal, de la teoría deuteronómica según la cual todos los sacerdotes de Israel eran de origen levita, llevó –mediante la traslación ficticia al acontecimiento originario de la constitución de Israel como pueblo de Yahveh– a elevar a ↗ Aarón y a sus hijos a la categoría de antepasados y arquetipos del sacerdocio levítico (Éx 28s.; 39; 1 Cró 5,27-6,38). La articulación del sacerdocio en clases (sacerdotes y levitas) después del exilio no entraba en colisión con su identidad, proclamada por el Dt, porque lo único que establecía era una diferencia de rango (surgida en el curso de la historia), en la que se reflejaba, por un lado, la continuidad ininterrumpida del sacerdocio sadoquita asentado en Jerusalén, equipado ahora con la dignidad del sumo sacerdocio (Ag 1,1.12.14; Zc 3,1) y, por otro lado, la admisión, sólo posibilitada por el Dt y no sin limitaciones (2 Re 23,9; Ez 44,9-16) de los levitas de la campiña en el templo de Jerusalén. Una de las notas características de la institución del sacerdocio de Israel era evidentemente la presencia en él del mediador de la revelación, Moisés (Dt 31,9) y de sus sucesores en el ministerio de los ↗ profetas (Dt 18,15-18). En la asimilación de la polaridad histórico-salvífica entre el mediador de la revelación y el pueblo de Yahveh entraba, por consiguiente, en el ámbito de las tareas de este sacerdocio, la utilización del oráculo de los ↗ *urim-tummim* (Dt 33,8), la transmisión del conocimiento de Dios (Os 4,6; Jr 2,8; Mal 2,7), la instrucción en la fe (Jr 18,18; Miq 3,11), la enseñanza de las cuestiones relacionadas con la pureza (Lv 10,10s.; Ez 44,23), la colaboración en la administración de la justicia (Dt 17,9; 19,16s.; 29,1-8), la custodia y vigilancia del santuario (Nm 1,53; 3,28; Jr 20,1s.), la ofrenda de los sacrificios (Lv 1-7) y la bendición del pueblo (Dt 10,8; 21,5). Mientras que, a través de estas actividades, la institución del sacer-

docio levítico llevó a cabo el servicio previsto para la edificación del pueblo de Yahveh y su estructura, la importancia del sacerdocio general en Israel –que debe distinguirse teológicamente del anterior– radica en la dignidad que le adviene, en su condición de propiedad personal de Dios y de pueblo santo escogido por Dios, de ser mediador entre este Dios y su creación.

◆ Bibliografía: ThWAT 4, págs. 68-79 (W. Dommershausen); DBS 10, págs. 1170-1254 (J. Auneau); NBL 3, págs. 165ss. (B. M. Zapff); TRE 27, págs. 383-391 (H. von Reventlov). • A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Prister,* Go 1965; A. Cody, *A History of Old Testament Priesthood,* R 1969; A. Deissler, *Das Priestertum im AT* (QD 46), Fr 1970, págs. 9-80; M. Brutti, *The Development of High Priesterhood during the Pre-Hasmonian Period: History, Ideology, Theology,* Le-Boston 2006.

Ernst Haag

2. Nuevo Testamento

a) La valoración neotestamentaria del sacerdocio en el sentido de servicio cultual responde a la actitud del cristianismo primitivo frente al culto y el sacrificio judío: da por supuesto (en la literatura narrativa) el estamento levítico (ἱερεύς), acompañado de un distanciamiento teológico, y desarrolla al mismo tiempo (en la literatura epistolar y en el Apocalipsis) su propio potencial de incitación a través del lenguaje metafórico tipológico y analógico sobre el culto y el sacrificio, concretamente en la profundización de la cristología y en la descripción de la dignidad apostólica y eclesial hasta integrarlo finalmente (en fechas postneotestamentarias) en la concepción del culto reinterpretada en nivel cristológico (↗ culto, ↗ sacrificio).

b) Cuando, en el marco de la historia de la pasión, los evangelios mencionan a los (sumos) sacerdotes, podría tal vez reflejarse aquí el recuerdo histórico de que la crítica escatológica de Jesús a la praxis cultual imperante (cf. Mc 11,15-19 par.) le arrastró a un conflicto con la aristocracia sacerdotal saducea que desembocó en su ajusticiamiento. Donde, según la tradición de Jesús, se reconoce la autoridad de los sacerdotes, sirve (indirectamente) como demostración del envío de Cristo: Mc 1,44 par.; Lc 17,14 (cf. Lv 13s.); Jn 11,49ss.; cf. 1,19-23. Superando la importancia y la significación del templo, la eficacia de la *basileia* de Jesús convierte en realidad originaria e inmediata la presencia del Dios creador de salvación y relativiza la *torá* cultual en favor de la inalterada voluntad de Dios (Mc 2,13-28 par.). Lc acentúa la continuidad respecto del sacerdocio de Israel (Lc 1), pero esclarece, precisamente en la figura contrastante del sacerdocio, el peso del amor al prójimo encarnado en la figura de un samaritano (10,30-37). Los Hechos informan sobre la oposición de los círculos sacerdotales dominantes contra la jo-

ven Iglesia (4,1ss.; 5,17-21 y otros), pero habla también del gran número de sacerdotes en la primitiva comunidad (6,7). El sacerdocio pagano sólo es mencionado en el Nuevo Testamento en la escena de la confusión de Hch 14,13.

c) Heb presenta en el tipo del sacerdocio terreno y provisional (orden levítico) el drama cultual soteriológico del sumo sacerdote celeste y eterno Jesús (según el orden de Melquisedec): el sumo sacerdote Jesús, sacrificio y sacerdocio a la vez, compasivo y consumado, lleva a cabo la expiación por los pecados en favor de los suyos y abre así el acceso a Dios (5,1-10; 7; 8,1-6 y otros).

d) Pablo interpreta metafóricamente el apostolado como «servicio sacerdotal» (ἱερουργεῖν) al evangelio, en cuanto que prepara a los gentiles para ser una ofrenda aceptable consagrada por el Espíritu Santo (Rom 15,16; cf. Flp 2,17). En perspectiva eclesiológica, 1 Pe relaciona la metáfora del culto del «sacerdocio santo» o «regio» con la identidad santificada (socialmente seleccionada) por y para Dios del pueblo de Dios cristiano (2,5.9). El Apocalipsis designa con el atributo del sacerdocio la dignidad y la consumación escatológica de los redimidos (1,6; 5,10; 20,6) otorgada en virtud de la acción salvífica de Cristo.

◆ Bibliografía: BTHW, págs. 454-459 (A. STÖGER, J. B. BAUER); TRE 27, págs. 396-401 (bibliografía) (D. SÄNGER). • A. VANHOYE, *Prêtres anciens – prêtre nouveau selon le Nouveau Testament,* P 1980; P. GRELOT, «Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale», NRTH 112 (1990), págs. 161-182; E. DASSMANN, *Ämter und Dienste in der frühchristl. Gemeinde,* Bn 1994.

Knut Backhaus

SACRIFICIO

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

a) Aspectos generales. No puede reducirse a un denominador común la diversidad de los sacrificios del Antiguo Testamento. El hebreo no conoce una expresión equivalente a la del concepto global de sacrificio. Puede recurrirse, para reflejar esta idea, al término מִנְחָה (*[minḥā]* «don») y también a קָרְבָּן (*[qᵉrbān],* «ofrenda»), marcado por el lenguaje sacerdotal. Los textos veterotestamentarios sólo dan algunas limitadas indicaciones acerca del sentido de los sacrificios (don, entrega, banquete comunitario, reconciliación). Su práctica era tan obvia en Israel como en su entorno. Dado que las acciones sacrificiales se referían de ordinario a Yahveh, obtenían su acuñación específica y su significación a partir de la revelación bíblica veterotestamentaria. La capacidad reformista crítica del yahvismo se enfrentó con eficacia a la aceptación de acciones sacrificiales pre o extraisraelitas (↗ monoteísmo; crítica cúltica de los profetas) y consiguió excluir o modificar ade-

cuadamente las prácticas cultuales indeseadas.

b) Pueden descubrirse las siguientes fases en la *evolución de los sacrificios veterotestamentarios:* en sus orígenes, el sacrificio se insertaba en el universo existencial de la familia y del clan. El ejecutor del sacrificio era de ordinario el jefe de familia. En las prácticas sacrificiales se reflejaba el «pluralismo intrarreligioso» (Willi-Plein, pág. 23) de la era preestatal. – En la fase estatal, el sacrificio se fue integrando de manera creciente y cada vez más acentuadamente en las instituciones cúlticas de los lugares sacros. Con la reforma del rey ↗ Josías, se produce una centralización del culto en Jerusalén y una unificación ritual (Dt). La ofrenda del sacrificio se orientaba hacia el banquete sacrificial comunitario, a través del cual se intentaba festejar, con alegría, la unidad del pueblo de Dios y la cercanía de la divinidad. – En la época exílica-postexílica, la teología sacerdotal introduce un acento nuevo determinante: se delimitan con exactitud las esferas de lo divino y lo profano, que entran en contacto en el ↗ culto, cuya misión es «presentar y así garantizar el mundo sano y salvo tal como es ante Dios y desde Dios» (Willi-Plein, pág. 43). Los sacrificios caen bajo la responsabilidad y la competencia exclusiva de los sacerdotes. Aumenta su número y su diversidad. Destaca entre ellos el *sacrificio por el pecado* (חַטָּאת *[ḥaṭṭā'ṯ]*), pues el culto sacrificial es esencialmente ejercicio de expiación como acontecimiento salvífico (Janowski).

c) La *clasificación* de los diferentes tipos de sacrificios se lleva a cabo según diversos criterios: por razón de la materia (animales, vegetales), del tiempo (de la mañana y de la tarde), de la ocasión y la finalidad (de acción de gracias, por el pecado, por la culpa), del rito (de inmolación, de comunión, de oblación, de holocausto, del incienso, de libación). De donde se sigue que un mismo sacrificio puede encuadrarse bajo diferentes conceptos sacrificiales.

La legislación sacerdotal de Lv 1-7 inicia su lista de sacrificios con el holocausto (עוֹלָה *['ōlā]*). Probablemente Israel asumió este tipo de sacrificio, muy difundido en el espacio semita occidental y el griego, de los cananeos (Rost). La materia del sacrificio (ganado mayor y menor) era totalmente (כָּלִיל *[kālīl]: sacrificio total*) consumida por el fuego en el ↗ altar. A las acciones previas (inmolación y descuartizamiento del animal y preparación del altar) seguía, como núcleo del ritual, el acto de la combustión. Con el paso del tiempo, el ritual fue complementado con la imposición de las manos (tomada del sacrificio por el pecado) y la aspersión del altar con la sangre del animal sacrificado (tomada del sacrificio de comunión). El holocausto se practicaba básicamente en ceremonias públicas. Después del exilio estuvo unido al sacrificio por el pecado y era llevado a cabo como expiación. El *ōlā* como ↗ sacrificio humano (Gn 22;

2 Re 3,27) nunca formó parte del culto oficial de Israel.

La *oblación* (מִנְחָה *[minḥā]*) –término que en sus orígenes designaba la ofrenda o el don en general– era un sacrifico a base de vegetales, consistente en flor de harina, aceite e incienso. La parte de la oblación llamada «memorial» (אַזְכָּרָה *['azkārā]*) se quemaba, de modo que era entregada a Dios (Lv 2,9) y, al igual que los doce «panes de la presencia» (Lv 24,5-9), debía aportar a Dios el recuerdo de Israel. El resto de la oblación les correspondía a los sacerdotes. El sacrificio de la oblación (a menudo acompañado de una ofrenda de vino נֶסֶךְ *[næsæk]*) era en muchos casos un *sacrificio complementario* del holocausto. Este sacrificio tenía una significación especial como ofrenda de las primicias y de los primogénitos en la fiesta de las Semanas, como sacrificio permanente de la mañana y de la tarde de los sacerdotes y, sobre todo, como *minḥā* (ofrenda) vespertina (Sal 141,2 y otros).

El sacrificio de comunión (זֶבַח שְׁלָמִין *[zæbaḥ šelāmīm]*) surgió de la conexión del antiguo sacrificio de inmolación procedente del ámbito familiar (*zæbaḥ*, cf. el rito de la ↗ *passah*) con el rito de comunión o sacrificio comunitario (o sacrificio de clausura *[šelāmīm]*, vinculado a menudo a los holocaustos עלות *[olōt]*), cuya finalidad consistía en causar y expresar la pertenencia a Dios. Se quemaba la grasa y se derramaba la sangre al pie del altar, es decir, ambas cosas eran entregadas a Dios. Los sacrificantes o respectivamente la comunidad presente comían la carne como banquete sacrificial. La tradición sacerdotal conoce el sacrificio de comunión como sacrificio de *alabanza* (תּוֹדָה *[tōdā]*), de *voto* (נֶדֶר *[nedær]*), *voluntario* (נְדָבָה *[nedābā]*). Probablemente el sacrificio de comunión constituía la clausura o el momento culminante de las grandes ceremonias sacrificiales oficiales.

El *sacrificio por el pecado* (חַטָּאת *[ḥaṭṭā't]*) y el *sacrificio por la culpa* (אָשָׁם *['ašām]*) se refieren a la perturbación de un orden, mientras que el rito alude a su restablecimiento. Tiene aquí especial importancia la ↗ sangre del animal sacrificado. Este género de sacrificios se practicaba también –debido a su eficacia purificadora– en las consagraciones sacerdotales, para la purificación del pueblo y del altar y en otras ocasiones.

d) La crítica profética y sapiencial a los sacrificios cultuales no los rechazaba de raíz, sino que iba dirigida contra sus abusos: los sacrificios no son una alternativa a las acciones éticas ni segura protección frente a los juicios y los castigos divinos. Las radicales sentencias de los profetas contra el pueblo y contra sus instituciones fundamentales, que ponen al desnudo la culpa de los hombres y esperan un nuevo futuro en virtud exclusivamente de una nueva intervención salvífica de Dios, introducen forzosamente una relativización en el culto sacrificial. Se inicia, pues, ya en el Antiguo Testamento, la vi-

sión –luego mantenida y prolongada en Qumrán, en el judaísmo y en el cristianismo– que les atribuye un sentido metafórico y los espiritualiza, de modo que los sacrificios que verdaderamente agradan a Dios son la entrega, la oración y la humildad.

◆ Bibliografía: RGG³ 4, págs. 1641-1647 (bibliografía) (R. Hentschke); DBS 10, págs. 1483-1545 (L. Sabourin); LRel, págs. 484-487 (H.-J. Fabry); TRE 25, págs. 259-267 (H. Seebass). • R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen,* vol. 2, Fr ²1962, págs. 259-305; ídem, «Les sacrifices de l'A.T.», CRB 1, 1964; L. Moraldi, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento,* R 1956; B. Janoswki, *Sühne als Heilsgeschehen,* Nk 1982; I. Willi-Plein, *Opfer und Kult im AT,* dir. por A. Schenker, Tu 1992 (bibliografía); W. Zwickel, *Der Tempelkult in Kanaan und Israel,* Tu 1994; J. S. Sin, *Impurity, Sacrifice, Atonement: The Priestly Conceptions,* Sheffield 2005.

Franz Sedlmeier

2. Nuevo Testamento

La literatura neotestamentaria emplea el motivo del sacrificio (θυσία, προσφορά) en contextos *a)* cultuales rituales, *b)* cristológicos, *c)* éticos espirituales y *d)* sacramentales. Es un rasgo característico de la dinámica de la interpretación neotestamentaria del sacrificio la *concentración* teológica en el *acontecimiento Cristo,* a saber, en la ↗ cruz. Ante este horizonte, el sacrificio adquiere en la soteriología y en la parénesis una dimensión esencialmente teocéntrica y personal, en cuanto autoentrega posibilitada y sustentada por Dios. De donde se deriva una radical reinterpretación de las motivaciones de los sacrificios tradicionales por el camino de la metaforización y de la tipología.

a) En la época de Jesús y de la protocomunidad palestina (antes del 70 d.C.), debe darse por supuesto el *sacrificio cultual levítico* (p. ej., Mc 1,44 par.; Lc 2,24), pero al mismo tiempo se le relativizaba en perspectiva teológica: en el horizonte del ↗ reino de Dios anunciado y anticipado por Jesús, el sacrificio cultual perdía su relevancia salvífica. Es patente que, en la estela de la crítica cultual profética, Jesús acentuó la primacía de la actitud (interna) frente a la acción (ritual) sacrificial (cf. Mt 5,23s.) y que en el contexto situacional de la memoria de la *passah* y de la acción del templo se sirvió de la motivación de la teología sacrificial para poner de manifiesto la orientación proexistente de sus acciones y sus padecimientos. A estos precedentes se atiene el cristianismo primitivo: por un lado, el criterio central de la piedad sacrificial lo constituye el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28-34; cf. Mc 7,9-13 par.; Mt 9,13; 12,7); por otro lado, el puesto del culto del templo va siendo ocupado, sobre todo a medida

que crece el distanciamiento respecto al templo judío (Hch 7,47-50; Jn 4,20-24), por el Kyrios crucificado y exaltado (p. ej., Mc 14,58 par.; 15,37s.; Mt 12,6). ↗ Culto en el Nuevo Testamento.

b) La base y la norma de la teología sacrificial del cristianismo primitivo vienen dadas por la *entrega de Jesús en la cruz.* La muerte salvadora de Jesús «por nosotros» o «por nuestros pecados» es parte constitutiva de la confesión de fe de la comunidad primitiva (↗ confesiones de fe, Nuevo Testamento), si bien al principio fueron escasas las interpretaciones de la pasión basadas en la teología del sacrificio: bajo la influencia de Éx 24,6ss., la tradición de la Cena del Señor (Mc 14,22-25 par.) entendía la muerte de Jesús como ↗ sacrificio expiatorio fundador de la alianza (↗ Alianza, Nuevo Testamento). La muerte en cruz responde tipológicamente al sacrificio del Día de la Expiación (Rom 3,25s.) y al sacrificio de Isaac. La entrega por amor de Jesús por los suyos es «oblación y sacrificio de suave aroma» (Ef 5,2). A Jesús se le designa como Cordero (como ↗ *passah* o como sacrificio, por ejemplo 1 Cor 5,7; Jn 1,29.36; Ap 5,6-12). También el discurso acerca de la ↗ sangre de Cristo está marcado por concepciones cúlticas. La cristología sacrificial puede combinarse y ahondarse con motivaciones no cultuales acerca de la entrega vicaria (p. ej., el «Siervo de Yahveh», el «precio del rescate»). En una reflexión enraizada en la tipología cultual y con profundas repercusiones en la historia de la teología, Heb 7-10 describe el acontecimiento de la cruz como autosacrificio del ↗ sumo sacerdote celeste/humano Cristo, en quien los sacrificios levíticos (como paradigma de la naturaleza de los sacrificios terrenales) han alcanzado, por Dios, significación soteriológica, han sido consumados escatológicamente y disueltos en la perspectiva histórico-salvífica, de modo que en la «nueva alianza» aquí fundada se abre para siempre y para todos el acceso a Dios.

c) Los esquemas conceptuales de la teología sacrificial siguen conservando su eficacia en los escritos neotestamentarios a través de la *descripción metafórica* de la entrega en la ↗ oración (p. ej., Heb 13,15), en la praxis ética (p. ej., Flp 4,18; Heb 13,16), en el servicio apostólico (p. ej., Rom 15,16), en el martirio (p. ej., Flp 2,17) y, de una manera global, para la designación de la existencia cristiana total (Rom 12,1s.; 1 Pe 2,4s.).

d) Existen en la literatura neotestamentaria puntos de arranque para una *traslación de categorías teológicas sacrificiales* a la práctica cultual cristiana tal como era cultivada en la primera etapa postneotestamentaria (cf. 1 Cor 10,14-22).

◆ Bibliografía: R. J. Daly, *Christian Sacrifice,* Wa 1978; ANRW II, 23/2, págs. 1151-89 (E. Ferguson); K. Kertelge, *Die «reine Opfer-Gabe»: Freude am Gottesdienst. FS J. G. Plöger,* St 1983, págs. 347-360;

TRE 25, págs. 271-278 (bibliografía) (F.M. YOUNG); J. LECUYER, *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance*, P 1962; A. VANHOYE, *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le N.T.*, P 1980; G. HEYMAN, *The Power of Sacrifice: Roman and Christian Discours in Conflict*, Wa 2007.

Knut Backhaus

SACRIFICIOS HUMANOS

La aniquilación ritual de la vida humana en el Antiguo Testamento sigue siendo, hasta hoy día, un tema sumamente sensible (complejo de violencia). Los investigadores cristianos del s. XIX, marcados por prejuicios antijudíos, estaban perfectamente dispuestos a atribuir a los judíos en conjunto, a partir de testimonios bíblicos, una propensión a la muerte ritual. En el s. XX, la mirada de los estudiosos se desplazó hacia la aceptación de sacrificios humanos en las religiones prebíblicas y bíblicas de los pueblos vecinos de Israel. La tendencia a admitir una praxis poco menos que generalizada de sacrificios humanos se derivaba de una intelección casi exclusivamente histórica de la documentación bíblica y de los testimonios clásicos y patrísticos referentes a Fenicia y Cartago. La circunstancia de que, respecto de Siria-Palestina, los testimonios sólo hablan de sacrificios humanos aislados, en situaciones de necesidad extrema, no impedía sacar, con ayuda de los datos bíblicos, la conclusión de que el sacrificio de niños era una práctica habitual. Esta concepción parecía quedar confirmada como práctica fenicio-púnica por los enterramientos arqueológicamente comprobados de esqueletos infantiles carbonizados en el llamado *tófet* de Cartago. Hoy día, la situación de la investigación se caracteriza por un escepticismo justificado. Hasta el momento no se ha conseguido, ni en la arqueología, ni en la iconografía, ni en la literatura, la comprobación estricta de sacrificios humanos. Los investigadores están de acuerdo en que los sacrificios humanos –si se dieron– sólo se practicaban en circunstancias muy concretas, absolutamente excepcionales, y que no estaban institucionalizados. Deben analizarse con mayor detenimiento, a partir de los testimonios bíblicos, los sacrificios con ocasión de fundaciones, en situaciones de necesidad, los derivados del cumplimiento de votos y los sacrificios de niños.

Se han testificado, hasta el primer milenio, muchas variedades de enterramientos bajo el piso de las casas, pero no se les puede interpretar como sacrificios humanos. En contra de anteriores hipótesis, no puede afirmarse la existencia en Palestina de sacrificios humanos con ocasión de fundaciones o edificaciones. Ni siquiera se exceptúa la noticia, en 1 Re 16,34, del cumplimiento de un vaticinio de Jos 6,26, porque falta aquí el carácter sacrificial o pasa cuando menos a un segundo plano frente al carácter de

maldición. En 2 Re 3,27 se habla de un sacrificio humano excepcional, en una situación bélica desesperada, en la que el rey moabita Mesá ofrece a su hijo primogénito en sacrificio para conseguir la intervención de su dios Quemós e inclinar a su favor el curso de la guerra. Se trata del único sacrificio humano deliberado cuya ejecución es narrada en el Antiguo Testamento en términos expresos. En el relato sobre el sacrificio de la hija de ↗ Jefté de Jue 11,29-40 el centro del interés no se sitúa en el sacrificio humano sino en la consecuencia de que un voto libremente emitido debe ser cumplido bajo cualquier circunstancia (Jue 11,30s.35). En el sacrificio de Isaac de Gn 22 el tema principal no es la sustitución de un sacrificio humano o el del primogénito por el sacrificio de un animal, sino la descripción de la incondicional obediencia de fe de ↗ Abrahán.

La tesis de la sustitución del sacrificio humano por el de un animal parece estar sugerida a partir de las cláusulas sobre los primogénitos de Éx 13,12s. Del relato de Miq 6,6ss., que culmina en un sacrificio humano, no puede deducirse en perspectiva histórica evolutiva su práctica en Israel y no pasa de ser, por tanto, un constructo histórico lineal.

Del pasaje, reconocidamente difícil, de Ez 20,25s. han sacado algunos investigadores la conclusión de que, en el caso de los sacrificios de niños, bíblicamente testificados (Dt 12,29ss.; Lv 18,21; 20,1-5; 2 Re 17,17; 23,10; Jr 7,31; 19,5s.; 32,35; Is 57,5; Ez 16,20ss.; Sal 106,37 y otros), se trataría de erróneas interpretaciones populares de la última fase preexílica de las prescripciones sobre la ofrenda de los primogénitos (Éx 22,28; 34,19s.; Nm 3,44s; 18,15). Pero dado que únicamente en este pasaje de Ez 20,25s. aparece el sacrificio de los niños en conexión directa con el sacrificio de los primogénitos, esta tesis parece más bien improbable. Sigue siendo, pues, oscura la intención del posible sacrificio de niños.

En la investigación se discute si en los sacrificios de niños testificados en la época preexílica tardía, sobre todo en el valle del ↗ Hinón (2 Re 23,10; Jr 7,31 y otros) se trata α) de sacrificios auténticos, β) de exageraciones literarias o γ) de transferencias rituales de los niños al dios amonita Milcón, el Mercart tirio, o al dios cananeo subterráneo Malik (cf. el Mólec de Lv 18,21; 20,2-5; Jr 32,35), o respectivamente al Hadad arameo-asirio (¿equivalente a Yahveh?) de los siglos VIII/VII a.C., pero sin muerte o sacrificio real. Respecto de α): hablan a favor de auténticos sacrificios humanos giros tales como «quemar en el fuego» (Jr 19,5s.; Dt 12,29ss.) o «sacrificar» (Ez 23,39; Is 57,5; Miq 6,7). Respecto de β): el hecho de que ni en Palestina ni en la tierra nuclear de Fenicia se hayan descubierto hasta ahora lugares comparables a los púnicos y de que faltan asimismo otras fuentes que hablen de sacrificios humanos institucionalizados en Palestina, insinúa más

bien exageraciones literarias, como la perceptible evolución o género literario de Sab 12,2-5, que tiene su punto de arranque en la legendaria atribución de sacrificios humanos a la primitiva población cananea en Dt 12, 29ss.; 18,9s.; 2 Re 16,3 y cristalizó en los testimonios clásicos y patrísticos. Respecto de γ): hablan a favor de un rito de consagración, pero sin muerte real, los paralelos de los contratos arameos y la probabilidad de una influencia arameo-asiria, en la que no aparecen testificados los sacrificios humanos.

◆ **Bibliografía:** RGG³ 4, págs. 867s.; RLA 5, págs. 601s.; 8, págs. 60s.; LÄ 4, págs. 64s.; NBL 1, págs. 251s.; 2, págs. 765s., 829ss.; AncBD 4, págs. 895-898; ThWAT 2, págs. 957-968. • P. Kaiser, *Den Erstgeborenen deiner Söhne sollst du mir geben: Von der Gegenwartsbedeutung des AT,* Go 1984, págs. 142-166; D. Edelman, JAOS 107 (1987), págs. 727-731; A. Simonetti, «Sacrifici umani e uccisione rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche», RStFen 11 (1983), págs. 91-111.

Christian Frevel

Sadoc, sadoquitas

(Hebreo צָדוֹק [בְּנֵי] *[bᵉnē] ṣādōq]*). *a)* Los *orígenes* y el nombre personal son oscuros. Resultan poco convincentes las hipótesis que sitúan a Sadoc en ↗ Gabaón (1 Cró 16,39; cf. 1 Re 3,4s.; 1 Cró 21,29; 2 Cró 1,3) o que aluden a una supuesta descendencia de Elí (2 Sam 8,17 par. 1 Cró 18,16) o a una identificación de Sadoc con Ajó, hermano del portador del arca, Uzá, muerto en el curso del traslado (2 Sam 6,3.7s.) o con un partidario de David de este mismo nombre, de la tribu de Leví, un aaronida de Hebrón (1 Cró 12,29). La conjetura más verosímil es considerarlo como perteneciente al sacerdocio jebuseo predavídico de Jerusalén, entre otras razones por la estrecha conexión entre la raíz צדק *[ṣdq]* (¿una divinidad originaria?) y (Jeru)Salem (↗ Melquisedec: Gn 14,18s.; Sal 110,4; Adonisedec: Jos 10,1.3; Is 1,21.26; Jr 31,23; Sal 118,19 y otros), desde donde cabría deducir más un nombre personal paleocananeo que una conexión directa con la raíz hebrea צדק.
b) En Sam y Re, Sadoc aparece inmediatamente después de la conquista de Jerusalén por ↗ David como sumo sacerdote al que, por razones de política religiosa, se le siguió reservando una posición dirigente, encargado del servicio del ↗ arca de la alianza y siempre antecediendo al elida del antiguo Israel, Abiatar (2 Sam 8,17; 20,25; 1 Re 4,4). En el episodio de la huida de David ante ↗ Absalón, Sadoc desempeñó un papel destacado como responsable del servicio del arca y persona de confianza del monarca fugitivo (2 Sam 15,24-29) y, junto con Abiatar, estuvo, desde su puesto en Jerusalén, en contacto permanente con él (2 Sam 15,35s.; 17,15; 19,12).En los enfrentamientos por la

sucesión al trono de David (1 Re 1) se sumó, junto con Benanías, ↗ Natán y ↗ Betsabé, al partido prosalomónico con el que se impuso finalmente la orientación jerosolimitana cananea urbana y su concepción de la realeza, frente a los círculos conservadores paleoisraelitas agrupados en torno a Adonías, Joab y Abiatar – punto final de una evolución que se había iniciado con (el modo y manera de) el traslado del arca de la alianza a Jerusalén por David (2 Sam 6,12-19), a lo largo de un proceso en el que, ya incluso en los días de ↗ Saúl, David era un *homo novus*. Abiatar fue desposeído del sacerdocio (1 Re 2,26s.) y Sadoc (2,35) y su descendencia (4,2) pasaban a ser, a partir de este momento, el sacerdocio superior dirigente (2 Cró 31,10) de la época preexílica.
c) En la capa sadoquita postexílica de la *visión del templo* (Ez 40-48) se destaca el origen levita de los sacerdotes sadoquitas, acentuado por el hecho de que los únicos sacerdotes levitas que (todavía) existían eran descendientes de Sadoc, se les atribuía en exclusiva el sacerdocio (servicio del altar [40,46; 43,19; 44,15; 48,11) y se les garantizaba de este modo la posición dominante para la época postexílica.
d) Mientras que la redacción (deuteronomista) de Sam y Re (2 Sam 8,17) mantenía todavía una conexión genealógica con los elidas paleoisraelitas preestatales (↗ Elí) y establecía un paralelo con Abiatar, las *genealogías de Crónicas* (1 Cró 5,29-41; 6,35-38; 24,3) construían, en seguimiento de la tradición P, una ascendencia directa de Sadoc hasta ↗ Aarón (1 Cró 27,17 menciona incluso una tribu propia de Aarón [junto a Leví] con Sadoc como jefe, dentro de las doce tribus de Israel, cf. también 12,28s.) o, en el sentido de la interpretación cronística, hasta Eleazar (y ↗ Pinjás). Mediante la inserción de Sadoc en la secuencia hereditaria sacerdotal directa de los eleazaritas como sacerdotes supremos se daba cumplimiento al oráculo de Pinjás de Nm 25,10-13 y se legitimaba la posición dominante de los sadoquitas en el sacerdocio (1 Cró 24,1-6).
e) Los sadoquitas retuvieron esta posición de dominio, con el sumo sacerdote en la cumbre de la comunidad judía, hasta el inicio de la época de los macabeos. Tras la expulsión de los oníadas (hacia el 163 a.C.), lo más tarde tras la ocupación del sumo sacerdocio por los ↗ asmoneos (152 a.C.), una parte de los sadoquitas emigró a Leontópolis, mientras que otra, encabezada por el «Maestro de la justicia» (מוֹרֶה צֶדֶק *[mōræh ṣædæq]*) se integraba en el movimiento esenio de la (posterior) comunidad de ↗ Qumrán a la que, desde su posición dominante, comprometió con la observancia conservadora sadoquita de la *torá*. Pueden descubrirse fácilmente, en los textos y las capas redaccionales de la literatura qumránica (1QS V, 2. 9 par.; IX, 14 par.; CD III, 20-4, 4; V,2-5; QSa; 1QSb III, 22-28; 4QMidrEschat[a] III, 14-17), la in-

fluencia y la reclamación de dirección de los sadoquitas. El nombre de ↗ saduceos designa, por el contrario, al partido y a los partidarios de los sacerdotes que permanecieron en Jerusalén y establecieron vías de entendimiento con los asmoneos.

◆ **Bibliografía:** AncBD 6, págs. 1034ss.; BHH, pág. 2200; BL págs. 1503s.; NCE 12, págs. 845s. • R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, vol. 2, Fr 1962, págs. 208-247; A. H. J. Gunneweg, *Leviten und Priester*, Go 1965; C. E. Hauer, «Who was Zadoq?», JBL 82 (1963), págs. 89-94; S. Olyan, «Zadok's origins and the tribal politics of David», JBL 101 (1982), págs. 177-193; A. Hunt, *Missing Priest: The Zadokites in Tradition and History*, Lo-NY 2006.

Ulrich Dahmen

Saduceos

Los saduceos fueron uno de los tres grandes grupos judíos (junto a los ↗ fariseos y los ↗ esenios) surgidos en el s. II a.C., que marcaron el destino de Palestina hasta el año 70 d.C.

a) Nombre y origen. Este nombre se remonta probablemente a ↗ Sadoc, sumo sacerdote en tiempos de David, en cuya familia recaía por herencia la dignidad sacerdotal. En razón del puesto asignado en algunos textos de ↗ Qumrán a los «hijos de Sadoc» y de los puntos de coincidencia entre la praxis legal defendida por ellos y la que las fuentes rabínicas atribuyen a los saduceos (mYadaym 4,7; mPara 3,7s.), se ha propuesto a veces un origen saduceo para la comunidad qumránica. Pero parece más adecuado hablar de una común raíz sadoquita para todos ellos. Los piadosos de Qumrán no presentan ningún parecido con los saduceos descritos por Josefo y el Nuevo Testamento.

b) Fuentes. Josefo menciona a los saduceos por vez primera, junto con los fariseos y los esenios, bajo Jonatán Macabeo (ant. XIII, 171s.), evidentemente porque las rivalidades existentes entre ellos eran un presupuesto imprescindible para una adecuada comprensión de los acontecimientos históricos posteriores. La fuente más importante para los saduceos es Josefo, aunque también el Nuevo Testamento y la literatura rabínica proporcionan algunas noticias aisladas. No nos ha llegado ninguna información procedente de fuentes saduceas.

c) De Josefo y del Nuevo Testamento se desprende inequívocamente y de forma coincidente el carácter *aristocrático* del saduceísmo. Su doctrina «llegaba a muy pocos hombres, pero éstos pertenecían a las clases más elevadas» (ant. XVIII, 17; cf. XIII, 298), entre las que se encontraban las familias de los sumos sacerdotes (Hch 4,1; 5,17). Mantenían estrecho parentesco con los saduceos los *boetusianos,* así llamados por un cierto Simón ben Boethus, nombrado sumo sacerdote por Herodes (Josefo, ant. XV, 322).

d) La historia intrajudía está marcada, desde los asmoneos, por las rivalidades entre los saduceos y los fariseos (ant. XIII, 288-298). Con todo, ambos grupos podían perseguir los mismos objetivos (cf. bell. Iud. II, 411; IV, 158-161). Tal vez haya una alusión a ello en la posición compartida, sólo mencionada por Mt, de los fariseos y los saduceos (3,7; 16,1.6.11s.). También tuvieron una participación activa en el proceso contra Jesús, cf. Mt 21,45; 27,62; en términos parecidos Jn 7,32.45; 11,45.57; 18,3).
e) Formaba parte de las *convicciones religiosas* de los saduceos la negación de la ↗ resurrección de los muertos (bell. Iud. II, 165; Mc 12,18-27 par.; Hch 23,6ss.) y de la existencia de ángeles y demonios (Hch 23,8). Según ellos, el hombre es dueño de su destino y tiene libre voluntad (bell. Iud II, 164s.). Su praxis jurídica era más severa que la de los fariseos (ant. XIII, 294; XX, 199). En el culto se mostraban más rigurosos en lo concerniente a las cuestiones de la pureza. Rechazaban el valor normativo de las tradiciones orales, aunque también dentro de sus círculos se registraba la formación de tradiciones propias (ant. XIII, 297s.; XVIII, 16). Es sorprendente la afinidad entre su posición social y las mencionadas concepciones.

En el centro de la piedad saducea se situaba el ↗ templo y el sacerdocio. Su oposición a Jesús nacía en primera línea de su crítica al templo. Tras la destrucción del santuario, perdieron su centro espiritual y la base de su posición social. En el curso posterior de la historia judía quedaron reducidos a un grupo carente de importancia.

◆ Bibliografía: ThWNT 7, págs. 35-51 (bibliografía) (R. Meyer); AncBD 5, págs. 892-895 (G. G. Porton). • J. Le Moyne, *Les Sadducéens*, P 1972; O. Schwankl, *Die Sadduzäer-Frage (Mk 12,18-27 par.)*, Bn 1987; A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society*, E 1988; G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, St 1991 (bibliografía); E. Main, «Les Sadducéens et la résurrection des morts», RB 103 (1996), págs. 411-432.

Roland Deines

Sal

Por su condición de componente indispensable de los alimentos, la sal ha gozado de muy elevado aprecio en todas las culturas (Plinio, *Naturalis historia* 31,88, 102; Si 39,26; Mc 9,50), también en el Antiguo Testamento. Aluden a su alta calidad como condimento Si 20,19 y Job 6,6. A los recién nacidos se les frota con sal como recurso higiénico (Ez 16,4). Con sal sanó Eliseo el agua corrompida de un manantial (2 Re 2,19-22). Según Lv 2,13, debía sazonarse con sal la carne de los sacrificios (Ez 43,24; Éx 30,35). Por eso en el templo se tenía siempre almacenada una gran cantidad de sal

(Esd 4,14; 6,9; 7,21s.). 1 Mac 10,29; 11,35 testifican la existencia del comercio de la sal y de los impuestos sobre este producto. En conexión con la antigua costumbre de cerrar los contratos con sal (como símbolo de permanencia), Dios llama a la alianza con su pueblo Israel *alianza de sal* (Nm 18,19; 2 Cró 13,5). La sal es también imagen del juicio (Gn 19,26; Dt 29,22; Jue 9,45; Sal 107,33s.) y de la lejanía de Dios (Job 39,6; Jr 17,6; Sof 2,9). – En el *Nuevo Testamento* se describe la misión de los cristianos con la expresión gráfica de *sal de la tierra* (Mt 5,13; Mc 9,50; Lc 14,34s.). Según Col 4,6, sus palabras deben estar «sazonadas con sal», es decir, deben ser saludables.

◆ Bibliografía: ThWAT 4, págs. 911ss. (H. Eising); ThWNT 1, pág. 229 (F. Hauck); LThK[2] 9, págs. 284s. (L. Koep). • O. Cullmann, «¿Que signifie le sel dans la parabole de Jésus?», RHPhR 37 (1957), págs. 36-43.

Dominik Daschner

Salario

↗ Remuneración, ↗ Retribución.

Salem/Salén

(Hebreo שָׁלֵם *[šālēm]*, LXX: Σαλήμ). En la Biblia aparecen seis topónimos con este nombre: *a)* Según Gn 14,18, residencia del rey cananeo ↗ Melquisedec (cf. Heb 7,1), que salió al encuentro y saludó a Abrahán cuando regresaba desde Jobá, cerca de ↗ Damasco, a Mamré. En el Sal 76,3 se menciona a Salem en paralelismo con Sión para referirse a ↗ Jerusalén. Josefo Flavio conoce Salem (griego: Σόλυμα) como zona de la antigua Jerusalén (ant. I, 180; VII, 243s.). Una etimología popular deriva el nombre del hebreo שָׁלוֹם *[šālōm]*, «paz» (cf. Sal 76, 3 LXX; Filón, *Legum Allegoria* III, 79; Lc 19,42; Heb 7,2). – *b)* La peregrina Egeria vio, a finales del s. IV d.C., a 12 km al sureste de Escitópolis (Betsán), los restos de la muralla del palacio de Σαλείμ, también mencionado por Jerónimo, ep. 73,7 y que el rollo de cobre 3Q 15,12,6s. y 11QMelch dan por supuesto. Eusebio, Onomast. 40s. conoce este Σαλείμ como el lugar en que actuó Juan Bautista. – *c)* Hay otra Salem al este de Siquén, en Samaria (Jub 30,1; Gn 33,18 LXX). Eusebio, Onomast., la identifica con Siquén de Samaria. Ya en tiempos precristianos los samaritanos celebraban en el monte Garizín el encuentro de Abrahán con Melquisedec. – *d)* Otra tradición localiza la Salem de Melquisedec al otro lado del Jordán como localidad limítrofe de Gaulanitis en Transjordania septentrional. – *e)* Jos 15,32 TM menciona seguidas Shilshim (LXX Σελεΐμ) y En-Rimmón. Esta Salem se identifica hipotéticamente con Umm-er-Ramamim, 28 km al sur de Hebrón. – *f)* El valle de Salem mencionado en Jdt 4,4 (LXX: αὐλὼν Σαλήμ) en la frontera de Samaria,

podría ser *wadi* Er-Ridsha, junto a Salem *(b)*.

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1647ss.; BL, pág. 1506; ThWNT 7, págs. 297s.; GBL 3, págs. 1317ss. (R. Riesner); NEAEHL 4, págs. 1300-18 (para Samaria); 1, págs. 214-235 (para Betsán). • P. Winter, «Note on Salem – Jerusalem», NT 2 (1957), págs. 151s.; F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine,* vol. 2, P [3]1967, págs. 441s.; G. Dalman, *Orte und Wege Jesu,* Gt [4]1967, págs. 98s., 250s.

Paul-Gerhard Müller

Salmos

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Concepto y significado. La denominación aclimatada en el cristianismo «(Libro de los) Salmos» –ya Lc habla del βίβλος ψαλμῶν (Lc 20,42; Hch 1,20)– tiene su origen en los LXX, que describen con este término la colección de textos que la Biblia hebrea llama מִזְמוֹר *[mizmōr]*, (canto con acompañamiento musical). El *Codex Alexandrinus* llama ψαλτήριον (Salterio) al libro de los Salmos. El judaísmo lo denomina «Libro de las alabanzas» y configura una forma masculina plural a partir del sustantivo femenino תְּהִלָּה *([tᵉhillā]*, «himno», «canto de alabanza»).

La colección consta de 150 salmos. Los LXX y la Vulgata difieren de la numeración hebrea en cuanto que convierten los salmos 9 y 10 en uno solo, y hacen otro tanto con los salmos 114 y 115, mientras que dividen en dos los salmos 116 y 147. Por consiguiente, también aquí el número total es 150. Además del *Libro de los salmos,* el Antiguo Testamento contiene otros salmos o canciones (Éx 15; Dt 32; Jue 5; 1 Sam 2; 2 Sam 22; 23; Is 12; 38; 63s.; Jon 2; Hab 3; Jdt 16).

b) Historia de la investigación. En el curso del s. xix se llevaron adelante las iniciativas formuladas por J. G. Herder en su libro *Vom Geist der Ebräischen Poesie* (1783) y se analizó cada salmo como una unidad individual. Eminentes comentaristas, entre ellos W. M. L. De Wette y F. Delitzsch, elaboraron el perfil de los salmos desde la óptica filológica, histórico-religiosa y teológica y preludiaron las investigaciones del s. xx, caracterizadas por la *crítica de las formas y de los géneros* de H. Gunkel y S. Mowinkel, que cosechó notables éxitos justamente en el campo de los salmos. Los salmos son poesía religiosa popular de uso corriente en el culto. Se consiguió información fija y segura acerca de la situación de origen y de la historia de su reutilización. Gunkel trazó un giro desde las súplicas cultuales originarias hacia la posterior poesía de los cantos espirituales, mientras que Mowinkel remontaba todos los salmos al culto (del templo). Las aportaciones de la crítica de las formas y de los géneros siguen repercutiendo hasta hoy día y han llevado a un triple resultado: α) Se ha

ampliado el espectro de los géneros (géneros superiores o fundamentales de oración, de lamentación o de súplica y de alabanza o acción de gracias junto a numerosos subgéneros que a veces se diferencian entre sí por criterios de contenido) – β) Se han multiplicado las ocasiones cultuales (p. ej., rituales de coronación, diversos procesos judiciales cúlticos, liturgias penitenciales, las diversas fiestas, como la «fiesta de ascensión al trono» [Mowinkel], la «fiesta de la alianza» [Weiser], la «fiesta de Sión» [Kraus], etcétera). – γ) La concepción del culto se ha ampliado desde el templo, pasando por el ámbito familiar, hasta el culto sinagogal. Pero también se han percibido sus limitaciones al someterlo al tamiz de las formas y de los géneros: la tipificación de los salmos llevada a cabo por la crítica de las formas no puede llegar hasta el perfil individual de cada salmo. La crítica de las formas y de los géneros no puede explicar la secuencia de los salmos, porque no tiene en cuenta el contexto de cada uno de ellos ni la amplitud textual del Salterio en su conjunto. La multiplicidad de ocasiones, de circunstancias casuales y de instituciones cúlticas sigue siendo un simple postulado y es cada vez más cuestionada (crítica a la omnipresente implantación de la profecía cultual, distanciamiento frente a los oráculos salvíficos sacerdotal-cultual-proféticos como explicación de los frecuentes cambios de estado de ánimo desde gritos de angustia a la certeza de ser escuchado, alusiones a la interrupción de relaciones con ocasiones cúlticas, como en el caso de la liturgia de entrada de los salmos 15 y 24). La llamada «nueva investigación de los salmos» toma impulso a partir de la historia de la investigación. Su lema programático dice: «De los salmos a la exégesis del Salterio». Aquí se aplica todo el instrumentario de los métodos exegéticos a cada salmo concreto. Se sondea la individualidad del texto a través de análisis estructurales y poetológicos (Auffret). Se ilumina el trasfondo cultural e histórico-religioso desde la arqueología y la comparación con textos paleoorientales (TUAT 2,2-6) y con el rico material de la iconografía (Keel).

c) El libro y su origen. Parece indicado separar el *corpus* del texto de los salmos de sus aditamentos secundarios, tales como títulos e inscripciones, observaciones finales o colofones (p. ej., Sal 72,20) y los signos *sela* (¿cesuras, indicación para interludios musicales, pausas?). Los títulos o inscripciones son, en virtud de la información que proporcionan a través de los datos sobre la dedicación o el autor, así como sobre el género musical y su ejecución, sobre la situación de origen o la ocasión litúrgica, el indicador más importante, junto a los indicios internos, en orden a la colocación y disposición de cada salmo en el conjunto del Salterio. La colección global está dividida en cinco libros mediante cuatro doxologías parecidas (Sal 41,14;

72,18s.; 89,53; 106,48). El lugar de una doxología de todo el salterio está ocupado por el salmo 145 y por el final de la composición de aleluyas de Sal 146-150. La exégesis rabínica ha interpretado esta división en cinco libros en analogía con los cinco libros del ↗ Pentateuco y cuenta con un punto de apoyo en el texto del Sal 1 (cf. Sal 1,2 con Mal 3,22; Jos 1,7ss.; Dt 34,9). Las doxologías van seguidas de cesuras, que también aparecen señaladas por los límites de cada una de las colecciones parciales, y llevan a la siguiente articulación a grandes rasgos: libro primero, con proemio para todo el Salterio, Sal 1s. y primer Salterio de David, Sal 3-41; libro segundo con los salmos de Coré 42-49, salmo 50, de Asaf, de apertura, y segundo Salterio de David, Sal 51-72; libro tercero, con los salmos de Asaf 73-83 y los salmos de Coré 84-89 (e inserción del Sal 86, de David); libro cuarto, con composición de Moisés de los salmos 90ss., los salmos 91-100 sin título de Yahveh rey y la composición de David de los salmos 101-106; libro quinto, con el canto de acción de gracias sin título del salmo 107, los salmos de David 108ss., los salmos aleluya acrósticos 111s., el *hallel pessah* de los salmos 113-118, el salmo *torá* 119, los salmos de peregrinación 120-134, la composición de los salmos 135s., el Salterio davídico 138-145 y el *hallel* final de los salmos 146-150. Esta ojeada global indica ya el complejo proceso de recopilación y redacción. Las más importantes indicaciones en este sentido son aquí: los duplicados de salmos o de secciones de salmos para formar los llamados salmos gemelos, grupos de salmos, colecciones parciales y libros. Para el proceso de crecimiento o enriquecimiento se recurre, en analogía con la literatura veterotestamentaria, a las reescrituras actualizadoras de los libros proféticos y de las colecciones de lamentaciones y proverbios en Lam y Prov respectivamente. Compiten aquí dos modelos sobre el origen del Salterio: el modelo tradicional sitúa el llamado «Salterio elohísta» en el centro de la colección total. Dicho Salterio (Sal 42-83) debe su nombre a una sustitución específica del nombre personal de YHWH por la denominación genérica Elohim. Se trata de una colección llevada a cabo de manera muy acentuada por la labor redaccional, en cuanto que el segundo Salterio de David ha sido recubierto dos veces por los salmos de Asaf y de Coré. Este modelo tradicional sitúa los salmos de Asaf y de Coré en fechas relativamente tempranas (pre y exílicos) y el Salterio elohísta en su conjunto en el tiempo del exilio (Kraus, Gerstenberger, Seybold, Millard). El segundo modelo se atiene al principio heurístico «la secuencia de las colecciones parciales se corresponde en el Salterio con su antigüedad» (Hossfeld, Zenger). Son indicios de dicha secuencia, por ejemplo, las oraciones de súplicas preexílicas en el primer Salterio davídico, fren-

te al posterior Salterio de alabanzas del libro quinto. La datación de cada salmo concreto y de los grupos de salmos sigue planteando un problema permanente. Puede proponerse con seguridad una fecha de cierre del Salterio canónico en torno al 200-150 a.C., por un lado en razón de las referencias comprobables a las precedentes partes del canon «Ley y Profetas» y, debido, por otro lado, a los manuscritos y las reelaboraciones del Salterio en Qumrán y a la traducción del Salterio en los LXX, a mediados del s. II a.C.

d) Teología del Salterio. La concepción global habitual que entendía el Salterio como «libro de cánticos de la comunidad postexílica» ha experimentado recientemente una ampliación en dirección a un «libro de oración y meditación de Israel» que ha acompañado al pueblo de Dios desde la época preexílica hasta la conclusión del canon y más allá. Una teología del Salterio que se corresponda con la evolución reconstruida hasta llegar al Salterio ya completo debe obtenerse a partir de las colecciones parciales y de las diferentes partes del libro. Ésta es la teología que se propone descubrir la investigación, aunque sigue siendo todavía, en buena parte, un *desideratum.* Es importante para la comprensión del Salterio el proceso de creciente «davidización», que se inició con los dos Salterios davídicos, se extendió al conjunto de los salmos y se mantuvo en vigor en la recepción del Salterio (LXX, Qumrán, NT). David aparece mencionado en primer lugar en los cuerpos de los textos de Sal 18; 78; 89; 122; 132; 144 y luego 79 veces (83 en los LXX), en los títulos o inscripciones (dedicatoria o indicación de autor). El final del segundo Salterio davídico (Sal 69-72), incluido el colofón de 72,20, insinúa una conclusión biográfica de las oraciones de David. Este rasgo de biografiación es asumido en 13 inscripciones de ambos Salterios davídicos y referido a situaciones específicas de la vida de David. Predomina la imagen de un David combatido, doliente y salvado. David pasa a ser el paradigma de todo israelita y del pueblo en su conjunto. A lo largo del Salterio, su imagen experimenta una metamorfosis que va desde el rey combatido hasta el profeta cantor y el excepcional poeta del culto. Las sentencias sobre el rey (p. ej., Sal 2; 72; 110) admiten interpretación mesiánica, tal como testifica la historia de la recepción en el judaísmo temprano y en el Nuevo Testamento.

Es determinante para el Salterio y de excepcional importancia para toda la teología de la *oración* la dinámica de la súplica, desde la lamentación hasta la alabanza. Tanto en la lamentación individual como en la del pueblo está presente la alabanza de Dios, ya sea como deseo o voto de alabanza o como expresión de confianza. La lamentación está vinculada a la alabanza a Dios. La alabanza es la actitud fundamental de la existencia humana ante Dios

(cf., en imagen en negativo, Sal 6,6 y otros). Esta dinámica de la oración tiene su eco estructural en la distribución de los himnos, en cada caso en el lugar central en el contexto de los salmos de lamentación tanto en el primer Salterio de David (Sal 8; 19; 29) como en el segundo (Sal 65-68). También las doxologías testifican, con el *hallel* de la conclusión, la gravitación hacia la alabanza de Dios. En definitiva, el Salterio guía a todos y cada uno de los suplicantes a lo largo de un camino idéntico. El Salterio se inicia en los tres primeros libros con la lamentación, a partir del Sal 90 predomina en los dos últimos libros la disposición anímica básica de la alabanza.

El hilo conductor del Salterio es la *piedad de los pobres* y cabe sospechar que en el fondo de cada salmo se trasluce uno de estos grupos de pobres, sino ya *el* grupo titular (↗ pobreza). Este género de piedad se desarrolla en el Salterio no sólo de manera sincrónica (p. ej., Sal 9s.; 11-14; 33; 35-41; 52-55; 69-72; 102; 109; 119; 129; 138-145; 146-150), sino que a medida que se avanza a lo largo de la cadena de estos salmos de los pobres se percibe también una línea evolutiva de la temática de la pobreza desde la situación de un grupo de pobres preexílicos hasta la actitud y la visión global de los *jasidim* protomacabaicos. La hipótesis de los pobres como grupo portador de los salmos ayuda a explicar las firmes y especiales relaciones del Salterio con la literatura cristiana primitiva (cf. los relatos de la pasión, las historias de la infancia, la doble obra lucana).

Puede asimismo esbozarse una teología del Salterio a partir de la *concepción de Dios,* que describe la presencia de Dios como creador y conservador, como salvador de Israel, como señor de su santuario y como rey y Dios personal (Spieckermann). Y puede también bosquejarse una teología a partir de los temas destacados del Salterio (p. ej., salmos *torá:* 1; 19; 119; 147), o salmos angulares programáticos (Kratz). Así, las conclusiones de los cinco libros parecen evocar a grandes rasgos el curso de las épocas históricas (libros 1 y 2, la monarquía bajo David y Salomón, cf. respectivamente Sal 2/3-41; 42-73; libros 3 y 4, la época de la decadencia hasta el exilio, cf. Sal 73-89; 90-106; libro quinto, con el *hallel* de la conclusión, la época de la restauración y de la mirada abierta al futuro, cf. Sal 107-145; 146-150).

Reclama para sí un peso específico la supuesta redacción final, que ha establecido una conexión entre el proemio de Sal 1s. y el final, Sal 146-150, y ha creado así un punto de unión entre la piedad de la *torá* y la doble perspectiva de la teología de la realeza y la teocrática (cf. el parentesco con la piedad de Si). La pluralidad de aspectos y de líneas permite definir el Salterio como una verdadera «pequeña Biblia» (M. Lutero: «Prólogo a los salmos», *Die gantze Heilige Schrifft,* vol. 2, M 1974, pág. 964).

• Bibliografía: NBL 3, págs. 208-213 (E. Gerstenberger); TRE 27, págs. 610-624 (bibliografía) (K. Seybold). • *Comentarios:* A. Weiser (ATD 14s.), Go [7]1966; H. J. Kraus (BK.AT 15) Nk [5]1978; A. González, Ba [3]1984; F.-L. Hossfeld y E. Zenger, *Pss 1-50* (NEB 29), Wu 1993. • *Estudios:* J. Becker, *Wege der Psalmen-Exegese* (SBS 78), St 1975; C. Westermann, *Lob und Klage in den Psalmen,* Go [6]1983; H. Gunkel y J. Begriff, *Einleitung in die Psalmen,* Go [4]1985 (trad. castellana: *Introducción a los Salmos,* Valencia 1983); K. Seybold, *Die Psalmen,* St [2]1991; DEB, págs. 1377-1382; P. Auffret, *Voyez de vos yeux. Étude structurelle de vingt Psaumes, dont le Psaume 119* (VT.S 48), Le 1993; L. Alonso-Schökel, *Los salmos,* 3 vols., Estella 1992-1993; E. Zenger, *Neue Wege der Psalmen-Forschung. FS W. Beyerlin* (Herders Biblische Studien 1), Fr [2]1995; ídem, *Der Psalter in Judentum und Christentum* (Herders Biblische Studien 18), Er 1998; J.-M. Anwers, *La composition littéraire du Psautier: Un état de la question,* P 2000; K. Schaefer, *Psalms,* Collegeville 2001; R. J. Clifford, *Psalms 73-150,* Nashville 2003; S. Terrien, *The Psalms: Strophic Structure and Theological Commentary,* GR-Cambridge 2003; P. Auffret, *Mais tu élargiras mon coeur: Nouvelle étude structurelle du psaume 119,* BZAW 359, B-NY 2006; J.-L. Vesco, *Le Psautier de David: Traduit et commenté,* LD 210, 211, P 2006; J. Goldingay, *Psalms,* vol. 1, *Psalms 1-41;* vol. 2, *Psalms 42-89;* vol. 3. *Psalms 90-150,* GR 2006-2008.

Frank-Lothar Hossfeld

2. Nuevo Testamento

El Salterio es una de las secciones de la Escritura más citadas en el Nuevo Testamento (se mencionan 117 salmos y se alude a otros 10 más, según el Nuevo Testamento griego). Los más frecuentes (más de 10 veces) son Sal 2, 22, 69, 89; 110, 118 y 119. Del «libro de los salmos» sólo habla Lc (20,42; Hch 1,20; cf. Lc 22,44). En correspondencia con los salmos de la Biblia hebrea, también el Nuevo Testamento conoce «salmos», esto es, cantos de alabanza cristianos (1 Cor 14,26; Ef 5,19; Col 3,16).

En las capas más antiguas del Nuevo Testamento, y también en Qumrán y en parte en Pablo, se hace un uso *sapiencial* de los salmos, por ejemplo Sal 91, 11s. en Lc 4,10s. par.; Sal 103,12 LXX en Lc 13,19 par. Mt 13,32 y Mc 4,32; Sal 50,6 LXX en Rom 3,4; Sal 14,1ss. = 53,2ss. y otros pasajes en Rom 3,10-18; cf. también 1 Cor 10,26; 2 Cor 9,9.

Una de las características del Nuevo Testamento es la utilización *cristológica* del Salterio. Consigue su justificación en virtud de los métodos exegéticos empleados en el judaísmo rabínico contemporáneo y en Qumrán, con ayuda de los cuales resulta posible ir más allá del sentido literal de los textos. Para los títulos de soberanía y la dignidad mesiánica de Jesús se recurre preferente-

mente al Sal 2, aunque también a Sal 89 y 110. Tal vez la más antigua utilización cristológica de un salmo se encuentre en Q, donde se cita el que «viene en nombre del Señor» de Sal 118,26 (Lc 13,35; 7,20 par.).

En Mc (11,9 par.) se cita el Sal 118,25s. en el *contexto de la pasión*, así como el Sal 110,1 (Mc 12,36 par.; 14,62 par.). Más importancia adquiere el Sal 118,22 como explicación del rechazo y de la rehabilitación de Jesús (Mc 12,10s. par.). Los salmos 22 y 69 sirven sobre todo como demostración de que los padecimientos de Jesús tienen su anclaje en la Escritura (Mc 15,24 par.; 15,34 par. Mt 27,46 la exclamación de desesperanza de Jesús, sustituida en Lc 23,46 por la sentencia de confianza de Sal 31,6). Se añaden aquí otros salmos, como 42/43 (cf. Mc 14,34; Mt 26,38, con un eco también en Jn). El Nuevo Testamento ve un preanuncio de la resurrección de Jesús en Sal 118,22 y también en Sal 15,8-11 LXX (citado en Hch 2,25-28) o Sal 107,26 (citado en Rom 10,7 junto con Dt 30,12: descenso y ascenso de Jesús).

Hay, en fin, en el Nuevo Testamento una utilización *historicosalvífica* generalizada del Salterio. Véase la alusión al discurso del maná de Sal 78,24 en Jn 6,31 y la probable alusión al agua de la roca de Sal 77, 16.20 LXX en Jn 7,38 (así ahora, con argumentación convincente, en Menken, págs. 187-203), pero también otros pasajes, como Rom 4,7s.; 8,36; 15,9.11, además de la utilización de Sal 94,7-11 LXX en Heb 3,7-11.

◆ Bibliografía: DSp 12, págs. 2552-62 (J. Trublet). • D. J. Moo, *The Old Testament Quotations in the Gospel Passion Narratives*, Sheffield 1983; C. M. Tuckett (dir.), *The Scriptures in the Gospels* (Bibl. EThK 131), Lv 1997; J. Beutler, *Studien zu den joh. Schriften* (SBAB 25), St 1998, págs. 77-106 (para Sal 42-43), 295-315.

Johannes Beutler

Salmos graduales

Los salmos 120-134 presentan una colección de textos dentro del Salterio («Salterio en el Salterio»). Cada uno de ellos lleva la inscripción שִׁיר הַמַּעֲלוֹת *[šîr hammaʿᵃlôt]*, en los LXX ᾠδὴ τῶν ἀναβαθμῶν («canción de las subidas»). La investigación no considera ya seriamente que esta denominación quiera señalar los salmos que eran recitados en las gradas o peldaños del templo («salmos graduales»; aunque existe un testimonio en este sentido en la Mishná: Trublet 2507). Tiende más bien a interpretar ἀναβαθμός como «ascensión», «camino ascendente», de modo que el nombre de «salmos de subida» (a Jerusalén) señalaría un *salmo de procesión*. Es acertada la concepción, difundida en la piedad paleocristiana y medieval centrada en los salmos, de que se trata de cantos en el camino escalonado a la perfección (Cf. Wetzer-Welte 5, 984).

◆ Bibliografía: C. C. Keet, *A study of the Psalms of Ascents. A critical and exegetical commentary upon Ps*

120-134, Lo 1969 (copiosa bibliografía); M. MANATTI, «Les Psaumes graduels, constituent-ils un genre littéraire distinct à l'interieur du psautier biblique?», *Semitica* 29 (1979), págs. 85-102; K. SEYBOLD, *Die Wallfahrts-Psalmen. Studien zur Entstehungs-Geschichte von Ps 120-134,* Nk 1978; G. RAVASI, *Il libro dei salmi. Commento e attualizzazione,* 3 vols., Bo 1985; DSP 12, págs. 2507-2511 (J. TRUBLET).

Balthasar Fischer

SALMOS DE MALDICIÓN

Se trata de una errónea denominación de los salmos que invocan el ↗ juicio y el castigo de Dios sobre los «enemigos» (del suplicante o de Dios). Dado que no existe ni un solo salmo que pertenezca en su totalidad al género específico de la maldición, y dado, además, que los «elementos de maldición» que aparecen en algunos salmos no son, en sentido estricto, maldiciones, sino deseos de aniquilación o lamentación o gritos de petición de ayuda, resultan más adecuadas otras denominaciones: salmos de celo, de vehemencia, imprecatorios. En razón del supuesto carácter de maldición, en la «reforma» del Breviario de 1971 se eliminaron los salmos 58, 83, 109 y algunos vs. aislados de otros muchos (Sal 5,11; 21,9-13; 28,4s.; 31,18s.; 35,3a4-8.24ss.; 40,15s.; 54,7; 55,16; 56,8; 59,6-9.12-16; 63,10ss.; 69,23-29; 79,6s.12; 110,6; 137,7ss.; 139,19-22; 140,10ss.; 141,10; 143,12), a pesar de que la inmensa mayoría de los padres conciliares del Vaticano II se había pronunciado en contra de dicha supresión.

Para la recta comprensión de estos salmos deben tenerse en cuenta las siguientes consideraciones: *a)* El punto de partida –basado en la experiencia– de los salmos de maldición es la convicción de que, dado que Yahveh es un Dios de la vida y de la justicia, está obligado a proteger la vida y a «vengarla», en especial la de los débiles y los pobres. El grito dirigido al poder de Dios y el anuncio de la impetuosa intervención divina tienden al restablecimiento del derecho ultrajado. Su análogo socio-estatal es la intervención de una autoridad legítima que emite sus sentencias de acuerdo con los principios del derecho y defiende (como monopolizador de la violencia) mediante la ejecución de un castigo justo, el bien común o el orden de la sociedad. No se trata, pues de venganza «irracional» ni de «venganza henchida de odio», sino de la implantación del «derecho y la justicia», y no ciertamente en el Más Allá ni al final de los tiempos, sino aquí y ahora. – *b)* En el trasfondo hay una concepción del mundo realista y dinámica que concibe la creación y la historia en constante movimiento pendular entre ↗ caos y ↗ cosmos. Los salmos de maldición son una forma de la lucha humana *contra* el caos – que es a la vez una lucha *contra* y *con* Dios. No

hay aquí ni el resultado de una reflexión dogmática ni el criterio de una sensibilidad ética más o menos elevada. Son el reflejo y la articulación del temor y de la situación en que se encuentra inmerso el suplicante mismo u otros. Son, por tanto, expresión de la apasionada convicción de que esta situación se halla en contradicción con la verdad de Dios asumida en la fe. *c)* Los salmos de maldición denuncian los mecanismos de la violencia como acciones y estrategias puestas en marcha por personas o por instituciones concretas. A través de sus imágenes, a veces desmesuradas, señalan el terror que provoca la violencia, patente o encubierta. Son, pues, el acicate necesario contra la tentación de minimizar, o de ignorar incluso, la violencia represiva y destructora. Los salmos de maldición son aquí revelación de Dios en la que, en cuanto parte constitutiva de la Biblia, el mismo Dios descubre en cierto modo que se dan en este mundo situaciones de sufrimiento en las que estos salmos son el recurso último que les queda a las personas dolientes: protestar, acusar, suplicar ayuda. Es evidente que estos salmos son (aparte la expresión de la disposición a ponerse con ellos bajo el juicio de Dios), legítimos en labios de la víctima, mientras que serían blasfemos en labios de los verdugos. – *d)* Los salmos de maldición pueden preservar a las víctimas de la violencia de entregarse, ante la desmesura de los padecimientos, a la apatía y al silencio o de sentirse incluso como chivos expiatorios de una incomprensible cólera de Dios. – *e)* La traslación suplicante de la «venganza» al «Dios de las venganzas» (Sal 94,1) implica la renuncia a la venganza por su propia mano. Esta dinámica de los salmos de maldición, que empuja de hecho a la renuncia a la violencia, debería obligar a reflexionar acerca del rechazo superficial que se lleva a cabo en nombre del llamado *ethos* cristiano. La «moralización» condenatoria de los salmos de maldición «judíos» en nombre de una ética cristiana supuestamente superior se ve desmentida por los hechos históricos de aplicación de la violencia de los cristianos contra los judíos. El supuesto de un progreso moral no hace justicia a los testimonio de la Biblia ni en su primera ni en su segunda parte.

◆ Bibliografía: H. A. Brongers, «Die Rache- und Fluchpsalmen im AT», OTS 13 (1963), págs. 21-42; N. Füglister «Vom Mut zur ganzen Schrift», StZ 184 (1969), págs. 186-200; P. Maiberger, «Zur Problematik und Herkunft der sog. Fluchpsalmen», TThZ 97 (1988), págs. 183-216; E. Zenger, *Ein Gott der Rache?* F 1994.

Erich Zenger

Salmos penitenciales

Empalmando con la tradición eclesial de los siete «salmos penitenciales» 6, 32, 38, 51, 102, 130, 143,

H. Gunkel, en su fundamental clasificación de los salmos desde la perspectiva de la historia de las formas, ha configurado una especie de «cantos penitenciales individuales» como subgénero de las «lamentaciones individuales». Enumera entre ellos los salmos 51 y 130 y la «oración de Manasés» (no canónica, surgida en el s. II o I a.C.). Se acercan a ellos los salmos 6, 38 y 69, porque contienen la confesión de los pecados característica de los cantos penitenciales (H. Gunkel, págs. 251s.). Comparados con las oraciones de súplica babilónicas, en los salmos de Israel, considerados en su conjunto, retrocede de manera llamativa la confesión explícita de los pecados y la teología del pecado. Aquí predominan, como reacción al sufrimiento y la enfermedad, la protesta y la queja (incluso contra Dios), así como la aseveración de la propia inocencia o respectivamente la desmesura del castigo en la relación de sufrimiento y pecado (problemática de la teodicea y libro de Job). En las oraciones penitenciales del pueblo, emparentadas desde varios puntos de vista con los salmos penitenciales individuales (Sal 79; 106; Esd 9,6-15; Neh 1,5-11; 9,5-37; Tob 3,1-6; Dn 9,16-19; Bar 1,15-3,8), se halla en cambio casi siempre en el centro (aunque cf. la lamentación exílica popular de Is 63,7-64,11) la confesión de los pecados, la sentencia de Dios y la súplica de perdón o respectivamente de renovación. De los 7 salmos penitenciales arriba mencionados, 6, 38, 102 y 143 son oraciones de súplica en una enfermedad grave o petición de salvación ante una situación de peligro mortal (cf. también Sal 30; 39; 41). El salmo 32 es una oración de acción de gracias que reflexiona sobre las interconexiones culpa-enfermedad-salvación/perdón. En sentido estricto sólo son penitenciales los salmos 50 y 130, que no reflejan transgresiones individuales concretas sino el enmarañamiento pecaminoso generalizado de la existencia humana. Ambos salmos están impregnados de la teología de la «nueva» alianza, es decir, de la orientación a la renovación mediante el perdón de los pecados.

◆ Bibliografía: H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen,* Go 1933; G. Bernini, *Le preghiere penitenziali del Salterio,* R 1953; E. S. Gerstenberger, *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen in Alten Testament,* Nk 1980; I. Fischer, *Wo ist Jahwe? Das Volksklagelied Jes 63,7-64,11,* S 1989.

Erich Zenger

Salomé

(Griego Σαλώμη, del hebreo שלם *[šlm]* «plenamente suficiente» [TAHT 2, págs. 919-935]), nombre femenino frecuente en la época judeohelenista. – *a)* Salomé Alejandra, mujer del asmoneo Aristóbulo I. Al morir éste, se casó con su hermano ↗ Alejandro Janeo y reinó desde el 76 al 67 a.C. En la tradición farisea se considera

su reinado como una etapa singularmente afortunada. Aseguró la paz en el interior y en el exterior, preparó el terreno para el florecimiento económico y reconcilió a los ↗ fariseos con la monarquía de los ↗ asmoneos.
b) Hija de Herodías, mujer de Herodes Antipas, nacida de su primer matrimonio con Herodes Boethos. Aparece, aunque sin mencionar su nombre, en Mc 6,22s.; Mt 14,6ss. En la leyenda, que refleja el antagonismo entre el poder del Estado y el radicalismo profético, desempeñó el papel de seductora a su vez seducida (por su madre), que se hace corresponsable de la muerte del ↗ Bautista. Fue esposa del tetrarca Herodes Filipo citado en Lc 3,1. A la muerte de Filipo, volvió a casarse con Aristóbulo, hijo de Herodes II.
c) En Mc 15,40; 16,1 se menciona el nombre de una Salomé junto a los de ↗ María Magdalena y María, la madre de Santiago y de José, como discípula y testigo de la resurrección de Jesús. Su identificación con la madre de los hijos del Zebedeo, extraída de la combinación de Mc 15,40 y Mt 27,56, pertenece al reino de las especulaciones. En 15,40 y 16,1, Mc emplea diversas listas de nombres que le proporcionaba una tradición anterior. Su mención frecuente en el centro de su relato de la pasión testifica la importancia de Salomé (y de las otras mujeres) en el movimiento pre y postpascual en torno a Jesús. El hecho de que Mc las introduzca en un lugar destacado con los conceptos clave del seguimiento cristiano ἀκολουθεῖν (seguir), διακονεῖν (servir) se corresponde con la estructura paradójica de la teología marcana: mientras que los discípulos han huido, Salomé y las restantes mujeres son testigos de la muerte de Jesús y del sepulcro vacío y se le confía, junto con las demás, el encargo de comunicar a los discípulos la buena nueva del mensaje pascual.

◆ Bibliografía: *A 1:* M. Jastrow, *A Dictionary of Targumim,* NY [2]1950, pág. 1587; E. Lohse, *Umwelt des NT* (GNT 1), Go [8]1989, págs. 19s. • *A 2:* BHH 3, págs. 1650s.; BL, pág. 1507; J. Mehlmann, *Revista de cultura bíblica* NS 1 (1964), págs. 196-208. *A 3:* EWNT[2], pág. 539; NTApo 1[6], págs. 174-179, 386; M. Fander, *Die Stellung der Frau im Markus-Evangelium,* Ms [3]1992.

Veronika Kubina

Salomón

a) El nombre de Salomón, en hebreo שְׁלֹמֹה, con el elemento *šalōm,* «bienestar», «paz», ha conocido diversas interpretaciones: «Dios es su [de David] salvación» o, como formación abstracta, «su compensación» (es decir, «sustitución» por el hijo de David fallecido), pero tal vez se trate de un nombre de trono, en conexión con el nombre del dios cananeo Salem, mientras que el nombre de nacimiento habría sido Yedías («amado de Yahveh», 2 Sam 12,24s.). Son formas griegas de este nombre

Σαλωμών, Σολωμών y otros. Hijo del rey ↗ David y de ↗ Betsabé (2 Sam 5,14; 11s.; Mt 1,6s.). Datos biográficos desconocidos. Su muerte puede situarse entre el 938 y el 924 a.C. La mención de los 40 años de su reinado (1 Re 11,42) puede ser un número simbólico en paralelo con David.

b) Estado de la investigación. «Es tarea estéril intentar trazar la imagen de Salomón a partir de sus repercusiones históricas. Pero por encima de todas las incertidumbres sobre aspectos concretos, se obtiene al menos la impresión global de que se le ha convertido en algo más de lo que fue» (H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel,* vol. 1, Gotinga 1995, págs. 242s.). El consenso durante mucho tiempo dominante sobre Salomón y su época como «señor de un gran imperio con una etapa de florecimiento cultural: Ilustración salomónica» [G. von Rad]) está siendo cada vez más cuestionado desde la década de los 80 del s. xx, hasta llegar incluso a dudar de la existencia misma de Salomón. Su nombre no es mencionado en ninguna fuente extrabíblica. Dada la gran extensión de las ampliaciones a que se ha visto sometida la descripción de 1 Re 1-11, es imposible la reconstrucción de un retrato global. Esta descripción no ofrece una exposición histórica exacta sino tan sólo un conocimiento ya convertido en ideal marcado por una orientación religioso-simbólica. Ya dentro de 1 Re puede descubrirse una asombrosa historia acerca de las repercusiones de la figura de Salomón: su época habría sido la edad de oro de Israel. Pero la arqueología no testifica ningún alto nivel cultural, las grandes construcciones frecuentemente mencionadas atribuidas a la etapa salomónica en Jasor, Meguido y Guézer son, según todas las probabilidades, de fechas más recientes. La formación de un Estado en el reino del Norte, Israel, es un siglo posterior y la del reino del Sur no se registra hasta dos siglos después (Niemann).

c) Aspectos históricos. Entre el maximalismo historiográfico acrítico del pasado y las tendencias actuales a un minimalismo histórico, pueden considerarse relativamente seguros los siguientes supuestos: contando con el apoyo de la élite jerosolimitana, Salomón logró afianzarse como sucesor de David (frente al partido de Adonías). Mediante la aceptación de la tradición de Gabaón (1 Re 3; vinculación con ↗ Saúl), consigue vincular el Norte al templo de Jerusalén, que queda integrado, a modo de «capilla palaciega» de los davídidas, en el palacio real de nueva construcción. A través del ↗ arca de la alianza (1 Re 8), Yahveh queda unido al santuario de Jerusalén y convertido en el Dios de la dinastía davídica (cf. 2 Sam 7). Salomón no es el soberano de un gran imperio (1 Re 5,1), sino un señor local que domina sobre la Palestina al oeste del Jordán (sin las costas) y algunos territorios de Transjordania septen-

trional. No es clara su relación con los fenicios (¿obligación de pagar tributo?, 1 Re 9,11), pero parece haberse asegurado una participación en el comercio marítimo del mar Rojo. Se discute si la lista de «intendentes» de 1 Re 4,7-11 testifica la existencia de un sistema administrativo evolucionado (A. Alt) o si se trata de los primeros pasos hacia una organización estatal (Niemann). Las obligaciones tributarias y los trabajos forzados introducidos por Salomón llevaron, tras su muerte, a una pérdida de la influencia del dominio de Jerusalén en las regiones del Norte.

d) Las imágenes bíblicas de Salomón. 1 Re 3-11 traza el cuadro ideal de un soberano sabio, rico, poderoso, con influencia suprarregional (cf. las repercusiones neotestamentarias en Mt 6,29/Lc 12,27; Mt 12,42/Lc 11,31 todas de la fuente Q). En el centro de la composición deuteronomista se sitúa la construcción del ↗ templo de Jerusalén, con la que el monarca sentaba las bases para la posterior centralización del culto (Dt 12, 2 Re 22s.). Pero al final predominan los aspectos negativos del monarca, que al adorar a dioses extranjeros abandona la *torá* (1 Re 11,1-13; cf. Neh 13,26; Si 47,12-23). El esquema deuteronomista de la bendición o respectivamente del castigo por su fidelidad –o infidelidad– a la ley aparece acentuado en 1 Cró 28-2 Cró 9 (donde se omiten todos los rasgos negativos, cf. por ejemplo 1 Re 9,10-24/2 Cró 8,1s.): como *constructor* del templo, Salomón lleva adelante la obra del *fundador* del templo, David. La piedad de Salomón, y en especial su compromiso con el templo y con el recto culto a Yahveh, se vieron coronados por el éxito. La época de Salomón, el sucesor de David elegido por Dios, es una época de «paz» y de «sosiego» (2 Cró 22,6-13).

e) Literatura bíblica atribuida a Salomón. La tradición acerca de Salomón como maestro de la sabiduría (1 Re 5,9-14: sabiduría en el campo de la poesía y de las ciencias naturales) sedimenta en las atribuciones a Salomón de determinadas obras bíblicas (aunque diversamente configuradas). Los encabezamientos (secundarios) de Prov, Qo y Cant mencionan a Salomón como autor y se asegura así la pretensión de autoridad canónica de estos escritos (cf. también Prov 10,1; 25,1; Qo 1,12; Cant 1,5; 3,8). Aunque en Sab no aparece el nombre mismo de Salomón, se deja traslucir como autor ficticio (Sab 9,7s.) y de ahí su título de *Liber sapientiae Salomonis* junto al de *Liber sapientiae.* Se propone aquí a Salomón como prototipo de todo hombre que busca la sabiduría. Se ponen también bajo el amparo de la autoridad de Salomón varios cánticos: en el encabezamiento se interpreta el Sal 72 como oración de David por Salomón, a modo de testamento regio para su hijo; en Sal 127 se atribuye a Salomón la tarea de «constructor de la casa de Dios» (Erich Zenger). Los LXX conocen 18 SalSa del s. I a.C. y 42 odas de Salomón, probablemente del s. II d.C.

◆ Bibliografía: DBS 61, págs. 431-480; EWNT 3, págs. 614s.; AncBD 6, págs. 105-117; DDD, págs. 1428-1432; EKL[3] 4, págs. 46s. • T. Veijola, «Der Erstgeborene Bathsebas», VT 30 (1979), págs. 230-250; F. Langlamet, «Pour ou contre Salomon? La rédaction prosalomonienne de 1 Rois 1-2», RB 83 (1976), págs. 481-528; BASOR págs. 277/278 (1990); L. Thomson, *Early History of the Israelite People,* Le 1992; L. K. Handy (dir.), *The Age of Solomon,* Le 1977 (bibliografía); S. Seiler, *Die Geschichte von der Thronfolge Davids (2 Sam 9-20; 1 Kön 1-2)* (BZAW 267), B 1998; J. Bright, *La historia de Israel,* Bilbao 2001.

Georg Steins

Salvación

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento y judaísmo temprano

El concepto de «salvación» describe el bien absoluto y definitivo otorgado por Dios a los hombres, su ↗ liberación y redención. En el ser-sano-y-salvo se transparenta la salvación divina universal que engloba en sí y de forma definitiva todos los ámbitos existenciales humanos, sociales y cósmicos.

Las antiguas tradiciones (LXX y la Vulgata) del concepto de salvación lo remontan en el Antiguo Testamento a la raíz ישע *[jš']* y sus derivados. A diferencia de sus sinónimos (cf. ↗ redención), *jš'* destaca la idea de ayuda en situaciones difíciles. La ayuda (expresada mediante verbos y sustantivos) está vinculada casi siempre a Yahveh. Su prototipo no es la ayuda en el éxodo, sino la victoria alcanzada por los israelitas en el mar de las Cañas (Éx 14,13.30; 15,2). El centro de gravedad de los acontecimientos aparece en la Obra histórica deuteronomista, en los profetas (especialmente Deuteroisaías) y en los salmos. En la Obra histórica deuteronomista Dios promete a su pueblo la salvación mediante la victoria sobre sus enemigos: a Gedeón (Jue 6,37), a Samuel (1 Sam 7,8), a David (1 Sam 19,5; 2 Sam 3,18; 8,6), o Joás (2 Re 13,17), etcétera. La segura salvación de Dios puede enfrentarse al poder engañoso de los ídolos o de los hombres (Jue 10,14). Yahveh no necesita «ni espada ni lanza» para salvar (1 Sam 14,47). Por eso rechaza Gedeón las intenciones de su pueblo de proclamarlo rey (Jue 8,22s.), porque a través de este gesto se dejaría traslucir que ya no quieren reconocer a Dios como a su único soberano (1 Sam 8,1-9).

Numerosos pasajes de los profetas aluden a Dios como salvador y ayuda única. El Dios de Jacob es el salvador/redentor de Jerusalén (Is 49,26; 60,16); él es el «Dios de mi salvación» (Is 12,2). Ningún otro dios, ningún ídolo, ningún astrólogo puede salvar (Is 45,20; 46,7; 47,13; Jr 2,27s.). Él rodea la ciudad de Dios con muros y antemuros (Is 26,1). Se le promete la salvación

a la hija de Sión (62,11). El profeta puede también proclamar la eficacia de la salvación hasta los confines de la tierra (49,6). Dios sana de la enfermedad (Jr 17,14), de toda impureza (Ez 36,29), libera del poder de los impíos y de la mano de los violentos (Jr 15,20s.).

En los salmos, la salvación de Dios se orienta más bien hacia el orante concreto que clama pidiendo ayuda. Esta inclinación personal se describe a través de numerosos giros. Dios es «el Dios de mi salvación» (Sal 18,47; 25,5; 27,9), el «cuerno» –expresión metafórica del poder de Dios– «de mi salvación» (18,3; cf. 132,17; Lc 1,69), «la roca de mi salvación» (Sal 89,27). Está presto para salvar a los que buscan refugio en él (Sal 13,6; 17,7; 20,7; 37,40 y otros). Diversos salmos reflejan el gozo del suplicante que ha experimentado la salvación: «El Señor es mi luz y mi socorro, ¿de quién he de temer?» (Sal 27,1; cf. 17,7; 20,7; 40,11 y otros). Es sobre todo a los pobres y a los necesitados a quienes se les promete la salvación de Dios. Dios puede llegar incluso a identificarse con los pobres; quien quebranta el derecho de los pobres, quebranta el derecho de Dios (Sal 72,4; 76,10; 86,2; 109,31 y otros). Esta misma piedad de los pobres se prolonga en los evangelios sinópticos (Lc 1,52s.; 6,20). En los textos postexílicos se promete una ayuda o una salvación futura para el fin de los tiempos: Dios enviará un salvador (Is 19,20); él mismo será el salvador (Is 25,9; 33,20; 35,4; 63,1); liberará a la diáspora mundial (Zac 8,7.13) y aquel Día salvará a su pueblo (Zac 9,16).

A este mismo uso lingüístico recurre Qumrán, tanto en el Rollo de la guerra (1QM 10,4.8; 13,3 y otros) como en los cantos de alabanza (1QH 5,11s.; 11,23s. y otros).

2. Nuevo Testamento

El nombre de Jesús *(Jeshua)* significa salvación –esta derivación ofrece Mt 1,21– como abreviación de *Jehoshua* (= «Yahveh es salvación»). De este modo se sitúa en el punto exacto, según el evangelio, su persona y su misión. Así como en el Antiguo Testamento sólo Dios aporta la salvación, así también en el Nuevo es este mismo Dios quien actúa y trae la salvación definitiva por medio de Cristo Jesús.

La síntesis de la salvación es, según la predicación de Jesús y de los evangelios sinópticos, el ↗ reino de Dios. Está inmediatamente vinculado a su persona y a sus obras. No es sólo su proclamador, sino también su garante, según Mc 4,11 su misterio. Este reino tiene, en efecto, una dimensión futura y otra actual. En el primer caso es el futuro absoluto, abierto a los hombres, la salvación definitiva; en el segundo, puede ser experimentado ya ahora, aunque sólo a modo de anticipo, en sus obras, su vida y su muerte y, de manera especial, en sus curaciones y en sus acciones poderosas, en su palabra liberadora y en su aceptación de quienes se encuentran en la pobreza, la miseria o el pecado. Diversas parábolas ilustran con imá-

genes el presente y el futuro del reino de Dios: la siembra y la cosecha (Mt 13,3-8 par.; 13,24-30); el grano de mostaza y la levadura (Mt 13,31ss. y otros). Cuando Mt habla del reino del cielo, no lo hace tan sólo para evitar el nombre de Dios (cielo = Dios), sino que quiere señalar, a través de la amplitud del cielo, su universalidad. El hombre sólo puede esperar el reino de Dios como un don que se le concede (Mt 13,44ss.) pero debe prepararse mediante la ↗ conversión y la ↗ fe (Mc 1,15). – El núcleo de la salvación es, según los escritos joaneos, la vida eterna (Jn 3,15s.36; 5,24; 6,27 y otros). El hombre participa de ella mediante el don del renacimiento «de agua y de Espíritu» (Jn 3,5; cf. 1,12s.; 1 Jn 3,9; 4,7; 5,1 y otros). Con este nuevo nacimiento consigue un nuevo origen y una nueva meta. Conoce su camino, que le lleva fuera de este mundo y en el que le ha precedido Cristo. En definitiva, Cristo es el camino, como es también la verdad y la vida (Jn 14,6). Esta reformulación de la comprensión de la salvación acontece en el marco del concepto de una escatología de presente en la que la proclamación del reino de Dios pasa casi enteramente a un segundo plano (aunque aparece todavía en Jn 3,3.5) y en su lugar Cristo se proclama a sí mismo. – En el centro de la concepción paulina de la salvación se sitúa la doctrina de la ↗ justificación del pecador sólo por la fe (texto central: Rom 3,21-31), fundamentada en el kerigma de la cruz y la resurrección de Jesús. Es tan universal como la universalidad del pecado (Rom 3,9), rompe el pensamiento tradicional acerca de la ley y sitúa al hombre que cree como nueva criatura ante Dios (2 Cor 5,17). Cristo, como jefe de la nueva humanidad destinada a la vida, puede ser contrapuesto a Adán, el jefe de la muerte (Rom 5,12-21). El don más excelente de la salvación es el Espíritu de Dios o de Cristo, que nos capacita para el amor (Rom 5,5), supera el pecado (Rom 8,1ss.) y es «arras» de la consumación futura (2 Cor 1,22; 5,5). – Los dones de la paz y de la reconciliación otorgados por el Espíritu y ya desarrollados por Pablo (Rom 5,1; 8,8; 2 Cor 5,18s. y otros), alcanzan singular importancia en las cartas deuteropaulinas Col y Ef. El proceso de reconciliación inaugurado por Cristo abarca el cosmos (Col 1,20.22; Ef 2,14-17; 4,3). El cosmos debe volver a recapitularse de nuevo en Cristo como su cabeza (Ef 1,10). En esta recapitulación quedan incluidos los poderes y las potestades que determinan el cosmos (Col 1,15-20). – En Heb esta salvación, situada en el futuro, es participación en el descanso del sábado de Dios (4,3ss.). Las comunidades del Apocalipsis, enfrentadas a las angustias del tiempo final, deben entender la protección de Dios, en la que pueden confiar, como una alusión a la salvación definitiva (Ap 7,1-17).

◆ **Bibliografía:** J. SCHARBERT, *Heil – Mittler im AT und im Alten Orient,* Fr 1964; R. GLÖCKNER, *Die Verkündigung des Heils beim Evan-*

gelisten Lukas, M 1976; ThWAT 3, págs. 1035-1059 (H. J. Fabry y J. F. Sawyer); R. Brandscheidt y Th. Mende (dirs.), *Schöpfungsplan und Heilsgeschichte: Festschrift für Ernst Haag zum 70. Geburtstag,* Tréveris 2002; A. Milavec, *Salvation Is from Jews (Johann 4:22): Saving Grace in Judaism and Messianic Hope in Christianity,* Collegeville 2007; H. G. Sellner, *Das Heil Gottes: Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerkss,* BZNW 152, B-NY 2007.

Joachim Gnilka

Salvador

↗ Redentor.

Samaria

(Hebreo שֹׁמְרוֹן *[šomerōn],* asirio *Sāmirīna* LXX Σαμάρεια), es la forma latina: *a)* de la capital del reino del Norte, ↗ Israel, situada en el monte homónimo; *b)* de este mismo reino y también de la provincia asiria y persa, así llamada por el nombre de la capital. Para su etimología se recurre a la raíz *šmr* («torre de vigilancia», «ciudad atalaya»), testificada en la mayoría de las lenguas semitas, o también a la raíz árabe y paleoárabe meridional *ṯmr* «rico rendimiento»; cf. ThWAT 8, pág. 281.

a) La ciudad. Según 1 Re 16,24, el rey Omrí de Israel compró aquel terreno a Sémer (tal vez construcción secundaria de carácter etiológico para explicar el nombre *šomerōn*), edificó en él una ciudad, la fortificó y la convirtió en capital de su reino. La colina, situada en el centro de una fértil comarca, abría el acceso, desde sus 100 m de altitud, hacia las montañas de Efraín (430 m) y ofrecía además excelentes condiciones geográficas para las vías de comunicación. El rey ↗ Ajab erigió en la ciudad un santuario a Baal y una *aserá* (1 Re 16,32s.), más tarde destruida por Jehú. Bajo Jeroboán II (783-743), Samaria vivió una etapa de gran florecimiento económico y político, pero el deterioro de las condiciones sociales fue objeto de constante crítica por parte de los profetas. La decadencia del reino del Norte, iniciada tras la muerte de este monarca, llegó a su punto final en la campaña de Salmanasar V contra Samaria, que concluyó con la conquista de la ciudad el año 721 a.C., ya bajo Sargón II, que decretó la deportación de la clase dirigente a Mesopotamia y Media y asentó en su lugar, en la región, grupos de población de Babilonia y Siria central. También bajo los babilonios y los persas retuvo Samaria su condición de capital de la provincia y residencia de los gobernadores. Herodes I, que recibió Samaria de manos de Augusto el año 30 a.C., cambió, en honor del emperador romano, el nombre de la capital por el de Σεβαστή, que aún pervive en la aldea árabe *Sebasṭije,* al este del *tell*), y la embelleció con edificios ornamentales (palacio, calle columna-

da con 600 columnas monolíticas, templo de Augusto). El lugar, destruido en la primera rebelión judía (66-70 d.C.), fue reedificado bajo Sulpicio Severo (222-235), alcanzó, con el nombre de Lucia Septima Sebaste, el estatus de colonia romana independiente y conoció un último florecimiento.

El emplazamiento antiguo, habitado por vez primera en el Bronce Antiguo (3200-2200 a.C.), contaba con una acrópolis, un distrito real en la meseta superior y una ciudad baja en la ladera y al pie de la colina.

b) La provincia. Tras la caída de la capital, Samaria, el año 722/721 a.C., el restante Estado-tronco de Efraín fue transformado en una provincia asiria, como ya antes la sección septentrional de la llanura costera y también Galaad y Galilea. En el Antiguo Testamento aparece por vez primera la designación de Samaria como provincia en 2 Re 23,19. En la mezcla de poblaciones forzosamente impuesta por Sargón II y en las subsiguientes afluencias de colonos hunde sus raíces el creciente distanciamiento del antiguo reino del Norte frente a Judá. Bajo los persas, la provincia formaba parte de la V satrapía, la Transeufratina.

◆ Bibliografía: AncBD 5, págs. 914-921 (J. D. Purvis), 921-925 (I. T. Kaufmann); NEAEHL 4, págs. 1300-1310 (bibliografía) (N. Avigad). • B. Becking, *The Fall of Samaria*, Le 1992; J. J. Schmitt, *Samaria in the Books of Prophets of the eighth Century BC: Proceedings of the eleventh World Congress of Jewish Studies*, Jr 1994, págs. 115-121; G. Galil, «The Last Years of the Kingdom of Israel and the Fall of Samaria», CBQ 57 (1995), págs. 52-65.

Reinhold Bohlen

Samaritanos

En virtud de la tendenciosa y/o errónea interpretación de 2 Re 17,24-41 (testificada por vez primera en Josefo, ant. IX, 14,3, 288-291), los samaritanos aparecen como descendientes de los colonos semiconvertidos procedentes de Cutá, establecidos en Samaria a partir del 723 a.C. y llamados «cuteos» en los escritos rabínicos. En realidad, los samaritanos eran descendientes de los residuos de los pobladores autóctonos, adoradores de Yahveh, que habían permanecido en el país tras la conquista asiria, compartían con los judíos, incluso en la época macabaica, la herencia religiosa y habían tenido su propia evolución autónoma. En el Nuevo Testamento se refleja ya (Lc 10,30-37; 17,16ss.; Hch 8,4-25; Jn 4,4-42) la valoración negativa judía sobre los samaritanos, cuya Biblia sólo aceptaba, como única Escritura canónica, el ↗ Pentateuco (samaritano). De la literatura samaritana sólo se conservan algunos escritos a partir del s. iv d.C. Su centro cultual no estaba en Jerusalén sino en el monte ↗ Garizín (así en Dt 27,4 samaritano, transformado en Ebal en la Biblia hebrea). Allí se siguen inmolando,

hasta el día de hoy, los corderos de la *passah.* Las restantes fiestas samaritanas coinciden ampliamente con las judías, a excepción de ↗ *Purim* y ↗ *Janukká* en Macabeos, introducidas después de la separación de los reinos. El centro de la vida religiosa cotidiana es, desde la época macabaica, la sinagoga. El número actual de samaritanos, en sus dos centros de Nablús y Holón (Tel Aviv) se estima en unos 600.

◆ Bibliografía: H. G. KIPPENBERG, *Garizim und Synagoge,* B 1971; A. D. CROWN (dir.), *The Samaritans,* Tu 1989; R. J. COGGINS, *Samaritans and Jews,* O 1975; F. DEXINGER y R. PUMMER (dirs.), *Die Samaritaner,* Da 1992; N. SCHUR, *History of the Samaritans,* F [2]1992; A. TAL, *The Samaritan Pentateuch,* Tel Aviv 1994.

Ferdinand Dexinger

SAMUEL

1. LA PERSONA. 2. LOS LIBROS.

1. LA PERSONA

La imagen de este personaje bíblico (hebreo שְׁמוּאֵל *[šᵉmû'ēl],* «su nombre es Dios»), es sumamente compleja. Su madre ↗ Ana prometió hacerle ↗ nazireo (1 Sam 1,11). Su nacimiento excepcional preludia sus singulares tareas en favor de Israel. En el santuario de Siló llevaba el ↗ efod de lino, distintivo de los sacerdotes (2,18). Dado que, instruido por ↗ Elí, aprendió a conocer la palabra del Señor (3,1-10), se le asignan rasgos proféticos (3,19-4,1a). Frente al peligro ↗ filisteo, se consiguió, por su intercesión, una victoria del Señor (7,10.11). Administró justicia a los israelitas (7,15ss.; cf. 8,11-17). A este personaje carismático se le atribuye la unción de los reyes ↗ Saúl (9,1-10,16) y ↗ David (16,1-13), pero también el rechazo del primero (13,7b-15; 15). – En la tradición más antigua es el pueblo quien unge a Saúl (11,15). En perspectiva histórica, Samuel se inserta entre los «jueces menores» (Jue 10, 1-5; 12,7-15) que impartieron justicia en Israel.

◆ Bibliografía: P. MOMMER, *Geschichte und Überlieferung* (WMANT 65), Nk 1991.

2. LOS LIBROS

Los *Libros de Samuel* narran la infancia y la juventud de este personaje, las vicisitudes del ↗ arca de la alianza, el ascenso y la caída de Saúl y el reinado de David. Todavía pueden distinguirse algunas fuentes antiguas. La *historia de la infancia y juventud* (1 Sam 1-3) surgió probablemente en círculos sacerdotales. La *tradición del arca* (1 Sam 4-6) narra su traslado a tierras filisteas y su retorno prodigioso (cf. 2 Sam 6). Los relatos sobre el reinado de Saúl están flojamente unidos entre sí. La unción de Saúl tras su victoria sobre los ↗ amonitas (1 Sam 11) sólo puede ser presentada como «renovación» de la realeza, dada la existencia de dos tradiciones anteriores (9,1-10,16; 10,17-27*). Pertenecen también a una primitiva colección de la tradi-

ción de Saúl la victoria de Saúl y de su hijo ↗ Jonatán (13,1-14,52), así como el relato sobre su trágico final en el monte ↗ Gelboé (31,1-13). El *relato de la ascensión* de David (1 Sam 16,14-2 Sam 5,12) contiene una serie de tradiciones paralelas (1 Sam 16,14-23/17,1-58; 24,1-23/26,1-25). El recopilador ha completado las tradiciones precedentes mediante algunas informaciones y ha acentuada repetidas veces la ayuda del Señor (1 Sam 16,18; 17,26; 18,12.14; 2 Sam 5,10). Una *historia palaciega* establece una conexión entre la violación de ↗ Tamar y sus consecuencias (2 Sam 13s.) y las rebeliones de ↗ Absalón (15,1-19,44) y de Seba (20,1-22). El narrador simpatiza con David, pero no oculta los puntos débiles de su gobierno. – Aunque Salomón consiguió, merced a una intriga, hacerse con el poder (1 Re 1,11-31) y deshacerse de sus rivales Adonías, Abiatar y Joab (1 Re 2,13-35), los círculos de la oposición, tal vez cercanos al sacerdote Abiatar, resaltaron que Salomón era hijo de aquella ↗ Betsabé con la que David había cometido adulterio y a cuyo marido envió a la muerte (2 Sam 11,2-27). Pero cuanto más se prolongaba la dinastía, más luminosa se tornaba la imagen de David. Puso su suerte enteramente en manos de Dios (2 Sam 15,25s.), fue tolerante incluso con sus más enconados enemigos (16,9-12), fue un monarca profundamente inclinado hacia la paz (10,1-19) y mantuvo las promesas hechas a Jonatán (9,1-13; cf.16,1-4; 19,25-31). Su intención de construir un templo fue recompensada con una promesa (2 Sam 7,1a.2.3.11b.16). La construcción real del santuario, llevada a cabo por Salomón (vs. 5,13a), trasladó a este segundo la promesa dinástica (vs. 12,13b-15). La historia palaciega acabó por convertirse en una *historia de la sucesión al trono.* La legitimación de la dinastía davídica era la respuesta al rechazo de Saúl por el «profeta» Samuel (1 Sam 13,7b-15*; 15,14s.21s.27s.). Se ofrecía así una explicación del fracaso de Saúl. – Las narraciones y recopilaciones, ampliadas, pudieron haber proporcionado, ya en la etapa pre-deuteronomista, una obra narrativa sobre las primeras etapas de la monarquía. En la *redacción* del *deuteronomista* se insiste aún más en el reproche de la desobediencia de Saúl (1 Sam 13,14; 15,17ss.; 28,18). Por eso pasó el reino a otro mejor que él (13,15; 15,28; 28,17). Hubo, pues, círculos deuteronomistas interesados en la continuidad de la dinastía davídica (2 Sam 7,22-27). Pero hubo asimismo otros círculos, también deuteronomistas, que veían, en cambio, en la institución de la monarquía, una señal de rechazo del Señor (1 Sam 8,7s.). – Los libros de Samuel testifican una prolongada reflexión teológica sobre los primeros tiempos del Estado. El poder queda legitimado allí donde está al servicio de la libertad del pueblo (1 Sam 9,16) o donde promueve el culto al Dios verdadero (2 Sam 7). Pero esto no excluye una severa crítica a algunos

monarcas concretos (2 Sam 11) ni a la institución en su conjunto.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* H. J. Stoebe (KAT), Gt 1973-1994; P. K. McCarter (AncB), GC 1980-1984; F. Stolz (ZBK), Z 1981; R. W. Klein, *1 Samuel,* Waco 1983. • *Estudios:* P. Gibert, *La Bible à la naissance de l'histoire. Au temps de Saül, David et Salomon,* P 1979: E. Würthwein, *Die Erzählung von der Thronfolge Davids* (ThSt[B] 115), Z 1974; J. Delorme, «Los libros de Samuel», en H. Cazelles (dir.), *Introducción crítica al Antiguo Testamento,* Ba 1980, págs. 309-332; W. Dietrich y Th. Naumann, *Die Samuel-Bucher* (EdF 287), Da 1995; W. Dietrich, *Die frühe Kg. Zeit in Israel,* St 1997; J. Hutzli, *Die Erzählung von Hanna und Samuel. Textkritische- und literarische Analyse von 1 Samuel 1-2 unter Berücksichtigung des Kontextes,* AThANT 89, Z 2001; S. Frolov, *The Turn of the Cycle: 1 Samuel 1-8 in Synchronic and Diachronic Perspectives,* BZAW 342, B-NY 2004; A. F. Campbell, *1 Samuel,* GR-Cambridge 2003; ídem, *2 Samuel,* GR-Cambridge 2005; D. Tsumura Toshio, *The First Book of Samuel,* GR-Cambridge 2007.

Georg Hentschel

Sanedrín

El concepto hebreo de sanedrín se remonta al griego συνέδριον (latín: *synedrium*), que incluye los aspectos semánticos de «asamblea», «reunión», «tribunal», «consejo». A tenor de las exposiciones tradicionales, el sanedrín habría sido la suprema corporación legislativa y judicial del judaísmo palestino en la época helenista-romana, que habría sobrevivido incluso a la destrucción del templo de Jerusalén y no habría llegado a su punto final hasta el año 425 d.C., con la desaparición del patriarcado judío. – Pero este cuadro histórico se apoya en realidad en una armonización de testimonios divergentes, y más en especial de los de Josefo Flavio, del Nuevo Testamento y de la literatura rabínica.

En Josefo, el término griego συνέδριον no se refiere de ordinario a una corporación permanente, sino a asambleas aristocráticas ocasionales que el soberano o el gobernante convocaba *ad hoc* para cuestiones políticas o para resoluciones jurídicas. Así por ejemplo, cuando el sumo sacerdote Ananus (Anás) decidió convocar, hacia el 62 d.C., un συνέδριον para condenar a muerte a Santiago, el hermano del Señor, tropezó según Josefo, ant. XX, 202, con la oposición de los fariseos, porque para esta decisión se necesitaba la aprobación de las autoridades romanas.

En el Nuevo Testamento, συνέδριον puede referirse a un tribunal judicial en el más amplio sentido. Pero este concepto alcanza significación fundamental en el Nuevo Testamento como designación del gremio judío que condenó a muerte a Jesús (↗ proceso de Jesús). En el pasado, la investigación partía del

supuesto de que los evangelios describían un tribunal judío supremo institucionalizado, en el que estaban representados la aristocracia sacerdotal y laica y los doctores de la ley. En todo caso, el Nuevo Testamento no ofrece un cuadro unitario acerca de la composición de este tribunal. Según Mc 14,55 par. Mt 26,59, «los pontífices y todo el συνέδριον» buscaban un fundamento jurídico para condenar a muerte a Jesús. Pero en Mc 15,1 se dice, por el contrario, que «los pontífices, con los ancianos y los escribas y todo el συνέδριον» deliberaron y llegaron al acuerdo de entregar a Jesús al gobernador romano Poncio ↗ Pilato. Lc 22,66 no describe un proceso formal, sino que emplea el término συνέδριον simplemente para designar una «asamblea de los ancianos del pueblo, de los sumos sacerdotes y de los doctores de la ley». La respuesta a la pregunta sobre si, a partir del Nuevo Testamento, se puede deducir la existencia, en el s. I d.C., de un tribunal supremo judío, depende de la historicidad del ↗ proceso de Jesús. Es muy dudoso, en todo caso, que las autoridades romanas concedieran a la administración judía la capacidad de dictar sentencias de muerte. Según Hch 4ss., Pedro, Juan y Esteban tuvieron que responder ante el συνέδριον del que, según Hch 5,34, también formaban parte los fariseos. Pero lo que los Hechos intentan es presentar una descripción del martirio configurado de acuerdo con el modelo de los relatos de la pasión de Jesús (cf. Mc. 13,9 par. Mt 10,17).

La investigación del pasado había llegado, a partir de la literatura rabínica, a la conclusión de que, como consecuencia de la destrucción del templo, el sanedrín se había desplazado de Jerusalén a Yamnia y que, tras varias estaciones intermedias, acabó por asentarse en ↗ Tiberíades. Pero tal vez el texto en que se basa esta hipótesis (b Rosh HaShana 31 a-b) sea una construcción literaria posterior, que pretendía documentar la continuidad institucional entre el segundo templo y la época rabínica.

◆ Bibliografía: P. Benoit, «Jésus devant le Sanhédrin», Ang 20 (1943), págs. 143-165; J. Efron, «The Great Synedrion in Vision and Reality», en ídem, *Studies on the Hasmonean Period,* Le 1987, págs. 287-338.

Martin Jacobs

Sangre

1. Sangre y muerte. 2. Sangre y vida. 3. La sangre en el culto.

La sangre de hombres y animales tiene una gran importancia en las acciones rituales y cúlticas de las religiones de la humanidad, en cuanto que se le atribuye eficacia fortalecedora, nociva, purificadora, preventiva y sacramental.

1. Sangre y muerte

En la Biblia, la pérdida de sangre lleva a la muerte. Derramar sangre significa matar, de donde se deriva que

el concepto de la sangre (a menudo en plural) encierra con frecuencia la connotación de muerte violenta. Un hombre de sangre (p. ej., Sal 5,7) es un hombre sanguinario, un facineroso. Sobre él cae la sangre, es decir, la deuda de sangre (p. ej., Dt 19,10; Mt 23, 30.35; 27,24s.), que contamina toda la tierra (Nm 35,33s.). Una muerte violenta deliberadamente cometida debe ser aplacada, por consiguiente, mediante la llamada *venganza de sangre,* es decir, mediante la muerte del agresor (Gn 9,5). Si no la lleva cabo el pariente más próximo obligado a hacerlo (el *go'el haddām*) interviene Dios mismo (Mt 23,34s.; Ap 6,10). De acuerdo con esta idea, se describe con pinceladas sangrientas el juicio escatológico-apocalíptico (Is 63,2s. y Ap 19,13.15). La sangre es muerte. Cuando en el Nuevo Testamento, y en analogía con los mártires judíos veterotestamentarios (4 Mac 6,29; 17,22) se habla a menudo de la sangre de Jesús (hasta 37 veces), se refiere siempre a la muerte en cruz.

2. Sangre y vida

La sangre derramada «clama» (Gn 4,10 y Heb 12,24), está viva. Sangre y «alma», es decir, la vida (*næpæš*, ψυχή) se emplean en paralelo, como ya ocurre en el ugarítico y el acádico. «Derramar el alma», es decir, la sangre, significa entregar la vida (Is 53,12; Mc 14,24 par.; Ap 6,9: las «almas» de los mártires al pie del altar celeste). Pues, en efecto, «el alma está en la sangre, la sangre es el alma» (Gn 9,4; Lv 17,11.14; Dt 12,23). En virtud de esta identificación entre alma y vida, la sangre le pertenece en exclusiva a Yahveh, Señor único de toda vida. De donde se deriva la prohibición, específicamente israelita y muy importante en el judaísmo, *de comer sangre.* Sólo está permitido comer la carne completamente desangrada de los animales sacrificados con esta expresa finalidad (Gn 9,4; Lv 3,17; 7,26s.; 17,12s.; Dt 12,16.23s.; cf. 1 Sam 14,33s. y el llamado ↗ Decreto de los apóstoles de Hch 15,20.29).

3. La sangre en el culto

La afirmación de que la sangre le pertenece a Dios encuentra su expresión en el culto en el hecho de que, en Israel es, junto con la grasa, *la* materia del sacrificio – algo que no sucede en Egipto, Mesopotamia y Canaán (Ugarit). Mientras que Dt 12,15.20s. permite el sacrificio profano de los animales, en las leyes del ritual, de marcado carácter sacerdotal, sólo pueden ser sacrificados sobre el altar (Lv 17,11). Esta exclusividad corta el paso a la antigua costumbre de utilizar la sangre, como fuerza vivificante, en el culto a los muertos y a otros poderes ctónicos, severamente prohibidos en Israel. – Con la mirada puesta en el Nuevo Testamento, merecen señalarse los siguientes puntos acerca de los ritos de la sangre:

a) La *sangre expiatoria*. En el Antiguo Testamento postexílico y en el judaísmo todo el culto sacrificial

y, por consiguiente, toda la sangre utilizada en los servicios cúlticos se orienta con creciente determinación a la expiación, es decir, a la purificación catárquica y lustral de los pecados: «expiar» (*kipper*, ἐξιλάκεσθαι), «limpiar de los pecados», «santificar» son conceptos sinónimos, a los que se vincula con la sangre que en la consagración sacerdotal, y de manera análoga en la readmisión a la vida de la comunidad de los «leprosos» una vez curados, se le aplica al «consagrando» (Lv 8,22-29; 14,1-20). En el llamado «sacrificio de expiación», que no debe ser entendido en sentido sacrificial, sino sacramental (Lv 4s.), tal como se le celebraba sobre todo en el gran Día de la Expiación (*Yom Kippur:* Lv 16), la sangre con que se rocían los cuernos del altar purifica el santuario que, a causa de los pecados, había perdido su capacidad salvadora. La función catárquica de la sangre radica, en efecto, en la eficacia energética vital que Dios ha depositado en ella para la salvación de los hombres (Lv 17,11; en este texto central no se trata de la muerte sustitutoria del animal sacrificado en el sentido de una *satisfactio vicaria*). Este aspecto es importante para la interpretación neotestamentaria de la sangre de Jesús, que «expía» y «justifica» (Rom 3,25; 5,9), «purifica» (1 Jn 1,7; Heb 9,14; Ap 7,14), «santifica» (Heb 13,12), crea la paz (Col 1,20; cf. Ef 1,7) y da también fuerza para la victoria (Ap 12,11). Su sangre, entregada en sacrificio, se convierte en fuente sacramental de la vida (Jn 19,34). También la afirmación neotestamentaria de que Jesús, en cuanto sumo sacerdote, ha accedido, en virtud de su sangre, hasta el lugar más íntimo del santuario celeste (Heb 9s.) se apoya en el ritual de expiación del Antiguo Testamento (Lv 16,2.14s.).

b) La sangre pascual. A partir de la centralización deuteronómica del culto, en todos los sacrificios cruentos se rocía con la sangre el altar en favor de todos los participantes (así en el judaísmo). En la pascua egipcia las cosas discurren de otra manera. Aquí la sangre tiene carácter apotropeico (como en Éx 4,24ss. la sangre de la circuncisión con la que está vinculada a menudo en el judaísmo la sangre pascual). Rociando con ella las jambas de las puertas y el dintel de las casas, sirve como señal de recuerdo y de protección y aleja al «exterminador» (Éx 12,7.13.22s.). Es posible que en el rito preyahvista la sangre ejerciera la función o bien de aquietar sustitutivamente la sed de sangre del demonio, que estaba a la expectativa de la sangre de los primogénitos, o bien de consolidar la capacidad defensiva de las divinidades domésticas y tutelares que se creía que moraban en la entrada. En todo caso, en virtud de la sangre de Pascua se rescataba a los primogénitos de Israel y, a través de ellos, a todo el pueblo israelita. En el Nuevo Testamento la Pascua sacrificada es Jesús (1 Cor 5,7; cf. Jn 19,36), en virtud de cuya sangre son rescatados y salvados los cristianos (1 Pe 1,19; Ap 5,9; cf. Hch 20,28; Ef 1,7).

c) La sangre de la alianza. La alianza del Sinaí fue sellada mediante una ceremonia de sangre – al «libro de la alianza» se le añade la «sangre de la alianza»: con una parte de la sangre del sacrificio se rocía el altar, donde está Dios invisiblemente presente, y con la otra al pueblo (Éx 24,6.8; cf. Lv 8,22s.), con lo que, según una opinión muy difundida, se crea una vinculación a través de los lazos de la sangre común. Cuando Zac 9,11 habla de la sangre de la alianza en virtud de la cual los presos quedarán en libertad, tal vez se está refiriendo ya a la sangre de la ↗ circuncisión. En el Nuevo Testamento la sangre de Jesús es la sangre de la alianza (nueva: Heb 9,8-22; 10,29; 13,20). En la última Cena, que se sitúa en el marco (teológico) de un banquete pascual, Jesús interpreta el vino, la «sangre de las uvas» (Gn 49,11 y otros) que, por analogía con la sangre o incluso en sustitución de la misma, es derramado sobre el altar como materia del sacrificio (Si 50,15), como su sangre, que será derramada por muchos y que es, a un mismo tiempo, sangre de la alianza, sangre de la Pascua y sangre de la expiación (Mc 14,24 par. Mt 26,28 y Lc 22,20 par. 1 Cor 11,25).

◆ Bibliografía: ThWAT 2, págs. 248-266 (bibliografía) (J. Bergmann, B. Kedar-Kopfstein); N. Füglister, *Sühne durch Blut. Studien zum Pentateuch. FS W. Kornfeld,* V 1977, págs. 143-164; TRE 6, págs. 729-736 (bibliografía) (O. Böcher); F. Vattioni (dir.), *Sangue e antropologia biblica,* 2 vols., R 1981; DBS 11, págs. 1332-53 (H. Cazelles).

Notker Füglister

Sangre de Cristo

El giro formal «sangre de Cristo» (y también «de Jesús», «del Señor», «del Cordero» o «su sangre», 30 veces en el Nuevo Testamento) designa simbólicamente la muerte violenta de Jesús en la cruz. No surge del deseo de describir su muerte, sino que sitúa ante la mirada esta muerte en el horizonte de la concepción bíblica y del judaísmo temprano de la fuerza expiatoria de la sangre en su significación salvífica para los hombres.

a) Insertada de diversas maneras en contextos de confesiones litúrgicas (Rom 3,25; 1 Cor 11,25; Ap 5,9 y otros), forma parte de la tradición más antigua (E. Lohse). Convertida también a veces en simple cifra de la muerte violenta de Jesús (Mt 27,4.24s.), extrae su profundidad teológica de la vinculación estereotípica con *topos* e imágenes de la ↗ redención en los que aparece casi siempre como fórmula instrumental ἐν- o διά- («por [la entrega de] su sangre», cf. Rom 3,25; 5,9; Ef 1,7; Col 1,20; Heb 10,19; Ap 1,5 y otros). Aquí se asocia la idea de la expiación vicaria (cf. su precedente presencia ya en 4 Mac 17,22).

b) En las palabras eucarísticas sobre el cáliz, cuya forma originaria se encuentra tal vez en 1 Cor 11,25; Lc 22,20 («este cáliz es la nueva

alianza *en mi sangre*), la fórmula ἐν se refiere a la muerte de Jesús. Sólo más tarde, en la redacción de Mc 14,24 (= Mt 26,28) (τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκες), transmitida, por razones litúrgicas, en paralelo con las palabras sobre el pan, parece desplazarse el interés de la interpretación de la copa que pasa de mano en mano y es, por tanto, una bebida creadora de comunidad, hacia su contenido. La sangre de Jesús, derramada en la cruz e identificada en la acción litúrgica simbólica con el ποτήριον pasado de mano en mano, alcanza así su sentido como antitipo de la sangre rociada en la conclusión de la alianza en el Sinaí (Éx 24,8: τὸ αἷμά τῆς διαθῆκες).

c) Sólo algunos de los teólogos del Nuevo Testamento han hecho del *topos* de la sangre motivo de ulteriores reflexiones. 1 Jn insiste en esta idea contra el vaciamiento soteriológico de la muerte de Jesús propugnado por sus adversarios (1,7; 6,8; cf. también Jn 19,34s.). Heb subraya el singular poder de expiación de la sangre mediante la contraposición –y superación– con la sangre de los animales sacrificados (Éx 24,3-8; Lv 16; cf. también, entre otros, Heb 9s.). Para Ap, en cuyo universo de imágenes la sangre es el símbolo de la muerte por excelencia, el *topos* de la sangre es el signo central de la esperanza (1,5; 5,9; 7,14 y otros).

◆ **Bibliografía:** ThWNT 1, págs. 171-176 (J. Behm); RAC 2, págs. 470-473 (bibliografía) (J. H. Waszink); RGG^3 1, págs. 1329s. (bibliografía) (W. Nauck); TRE 6, págs. 735s. (bibliografía) (O. Böcher); A. J. C. Fernandes da Cruz, *Sanguis Christi. Ricerca del senso e dell'ambito sacrificale di questa espressione neotestamentaria alla luce del concetto e dell'uso ebraico del sangue,* R 1971; H. Braun, *Sühneblut: An die Hebräer,* Tu 1984, págs. 256ss.; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod,* Fr 1975; H. Merklein, *Erwägungen zur Überlieferungs-Geschichte der ntl. Abenmahlstradition: Studien zu Jesus und Paulus,* Tu 1987, págs. 157-180.

Michael Theobald

Sansón

(Hebreo שִׁמְשׁוֹן *[šimšōn],* «¿hombre del Sol?»), figura central de un ciclo de anécdotas en Jue 13-16, cuya descripción como héroe dotado de excepcional fortaleza física se aparta no poco, a pesar de la noticia final de que «había sido juez en Israel durante veinte años» (Jue 16,31), de los restantes episodios de jueces y salvadores del libro de los ↗ Jueces. Su forma actual se debe al trabajo redaccional deuteronomista. Al contexto tradicional de los relatos sobre Sansón se le antepone una narración acerca de su nacimiento y su vocación, que presenta al héroe como hijo del danita Manóa y ↗ «nazireo» consagrado a Dios. Sigue a continuación una serie de aventuras en el curso de los enfrentamientos con los ↗ filisteos como archienemigos tradicio-

nales de Israel que, en el marco de unas relaciones eróticas, llevan a la trágica pérdida de la fuerza divina y desembocan en un acto de rebeldía última del héroe. Según la opinión más difundida, en Jue 13 la figura de Sansón sufre una transformación desde el héroe de la tribu de Dan (con una zona nuclear entre Sorá y Estaol) para convertirse en una personalidad ambivalente, cuyo destino negativo empieza a diseñarse a través de la infracción del voto del nazireato (cf. Nm 6,1-21). Pero también puede entenderse este capítulo como una tentativa por ofrecer una valoración carismática de Sansón, sin que sea necesario crear una contradicción radical con la ilustración de la función vital del héroe. La secuencia de anécdotas, surgidas probablemente en la época preexílica tardía en el marco de la tradición predeuteronomista-deuteronomista, perfila al héroe, que cuenta con la evidente simpatía del narrador, como vencedor de leones (14,5-9), aficionado a los acertijos (14,10-20) y, sobre todo, como compañero y a la vez contrincante de la no menos habilidosa Dalila, del bando de los enemigos, que consigue averiguar, con refinada astucia, el secreto de la fuerza de Sansón y se la arrebata al privarle de su ensortijada cabellera (16,19). La descripción de Sansón con siete trenzas en el pelo supera el tipo paleooriental del héroe de seis trenzas enmarcado en el círculo de concepciones mágicas de la superación de las esferas que amenazan la vida. Por otra parte, el perfil de la figura de Sansón se sitúa en la cercanía del círculo mediterráneo de sagas del héroe Hércules, que también cristalizó en el arte menor palestino. La metamorfosis, postexílica desde la óptica histórico-literaria, en nazireo proporciona una integración, en modo alguno carente de tensiones, del universo de las intrigas en dignidad sacra. La actualización narrativa de la tradición de Sansón se pone así al servicio del recuerdo de aquella dinámica, en definitiva suprahumana, porque es graciosamente concedida, que es inmanente a toda salvación elemental fundamentada por Yahveh.

◆ Bibliografía: R. Mayer-Opificius, «Simson der sechslockige Held?», *Ugarit-Forschung* 14 (1982), págs. 149ss.; R. Wenning y E. Zenger, «Der siebenlockige Held Simson», BN 17 (1982), págs. 43-55; W. Bader, *Simson bei Delila,* Tu 1991; K. F. D. Römheld, «Von den Quellen der Kraft (Jdc 13)», ZAW 104 (1992), págs. 28-52; M. Görg, *Richter* (NEB 31), Wu 1993, págs. 72-87; H.-J. Stipp, «Simson, der Nasiräer», VT 45 (1995), págs. 227-369; C. Houtman y K. Spronk, *Ein Held des Glaubens? Rezeptionsgeschichtliche Studien zu den Simson-Erzählungen,* Paris-Dudley 2004.

Manfred Görg

Santiago, Carta de

La primera de las siete Cartas católicas, dirigida, según Sant 1,1, a las

«doce tribus de la diáspora», es decir, a modo de carta circular a todos los cristianos que vivían, como minoría, en un entorno impregnado de otras creencias.

a) El *autor* es desconocido. Escribe, a finales del s. I, amparado en la autoridad de Santiago, bien conocido por sus destinatarios como dirigente de la comunidad cristiana de Jerusalén. Pero mientras que Santiago, hermano del Señor, era un teólogo de la *torá,* el autor de la carta es un teólogo de la sabiduría.

b) Género. Hasta fechas recientes se entendía la carta como parénesis, como recopilación de exhortaciones morales generales del universo global de la Antigüedad tardía (incluido Qumrán), puestas unas a continuación de las otras, sin conexión conceptual y sin un esquema teológico (cf. Mayor; Dibelius, con gran aceptación), pero los trabajos de la crítica estilística iniciados a comienzos del s. XX y orientados al Antiguo Testamento (Cladder, Schlatter) aportaron acentos nuevos, aunque sin llegar a resultados concluyentes. Sólo la aceptación de la antigua epistolografía (Francis) y de la retórica grecorromana (Baasland, Wuellner), con una paralela situación histórico-tradicional de la carta en el horizonte de la sabiduría judía (Luck, Hoppe) y de su teología (Blondel) y en la teología de Filón de Alejandría (Kennedy), sacaron a la carta del controvertido estrechamiento teológico que entendía que en este escrito debía verse simplemente una defección de la teología paulina.

En este contexto debe verse la cristología específica de la carta, que es, en todo el Nuevo Testamento, la que más cerca se sitúa de la tradición jesuana (Kittel, Mussner, Popkes), pero que contiene también claramente el kerigma postpascual (1,1; 2,1; 5,7.8.14.15) (Burchard, Karrer). Aquí, la cristología directa e indirecta de la carta sigue siendo un elemento de la teo-logía.

c) La ulterior *interpretación de la carta* como acto lingüístico (Frankemölle) permite la siguiente *articulación* y definición de la *intención* (para más amplia fundamentación: Frankemölle): la Carta de Santiago es un escrito sapiencial bajo la aceptación literaria de Jesús Sirá y de Filón y de la forma epistolar helenista, con una conclusión típica (visión escatológica, votos, salud de los destinatarios, oración: Francis, Exler, Koskenniemi, White). Se distinguen claramente un prólogo (1,2-12) y un epílogo (5,7-20). El prólogo proporciona los temas que determinan el campo semántico del cuerpo del escrito (1,19-5,6). Mientras que este *corpus* tiene un patente carácter argumentativo y sapiencial judío, el marco está primariamente orientado hacia los destinatarios (junto a los imperativos, también las numerosas metáforas, la imagen de Dios y la cristología ejercen un poderoso papel de guía de la lectura).

d) El *tema,* en el nivel antropológico-eclesial, reza: los destinatarios

adolecen de falta de sabiduría (1,5) y de fe (1,6a), son indecisos e inconstantes (1,8). Tanto los cristianos de humilde condición como los ricos tienen una percepción de sí distorsionada (1,9), que se corresponde con una falsa praxis. La contratesis dice: han de ser «perfectos y plenamente íntegros, sin deficiencia alguna» (1,4a).

Para esta concepción antropológica y ética es determinante la fundamentación teocéntrica. El ser y el actuar que se les pide a los cristianos se basa en la teología de la creación, es decir, en el ser y el actuar de Dios (1,5.12s.17s.). Se discute en qué medida interviene o repercute aquí la cristología (en 1,18.21), o incluso la teología bautismal (2,7) (Mussner). En el epílogo (5,7-20), que en toda la Antigüedad estaba firmemente orientado al público, este lugar lo ocupa la «parusía del Señor» (5,7a.8c), cristológicamente determinada, sin que el autor explique con exactitud la relación entre teo-logía y cristo-logía.

Lo mismo puede decirse respecto del tema, muchas veces abordado, fe-obras. El sinergismo (2,22) que el autor defiende con el ejemplo de Abrahán, no tiene nada que ver con la justificación por las obras. Se trata aquí de la tesis: así como el ser y el actuar no se enfrentan entre sí en Dios ni deben tampoco enfrentarse en el hombre, así tampoco en los cristianos deben enfrentarse la fe y las obras. «La fe sola» (2,24b), en el sentido de «fe sin obras» (2,26b; cf. 2,17a.b.20a.b), sería en realidad «estéril». Las obras son –como en general en el judaísmo y en todo el mundo antiguo– señal de la fe (2,18). Sólo porque Dios «ha puesto el espíritu en nosotros» (4,5) y nos da la sabiduría (1,5) pueden –y deben– los cristianos mostrar «obras hechas con sabia mansedumbre» (3,13 c). Se discute si el autor se enfrentaba a una recepción unilateral de la doctrina paulina. Quien así lo admita, no debe minusvalorar la común concepción sapiencial de la fe y la sabiduría en la conducta práctica de la vida. El ser y la acción de Dios constituyen el fundamento y la posibilidad de la actuación innovadora –intentada por el autor– de los cristianos, de los individuos concretos no menos que de la comunidad en su conjunto. «Llevad a la práctica la palabra y no os limitéis a escucharla» (1,22): esto es lo que caracteriza al autor como propugnador de un cristianismo de obras.

◆ Bibliografía: *Estado de la investigación:* W. Popkes, *Adressaten, Situation und Form des Jakobusbriefes,* St 1986; TRE 16, págs. 488-495 (H. Paulsen); E. Baasland, «Literarische Form, Thematik und geschichtliche Einordnung des Jakobusbriefes», ANRW II, 25/5, págs. 3646-3684. • *Comentarios:* W. Schrage (NTD), Go [12]1980; P. Davids (NIC.NT), GR 1982; M. Dibelius (KEK), Go [12]1984; F. Mussner (HThK), Fr [5]1987; F. Schnider (RNT), Rb 1987; H. Frankemölle (ÖTK), Gt 1994. • *Estudios:* H. A. Kennedy, «The Hellenistic Atmos-

phere of the Epistle of James», Exp 2 (1911), págs. 37-52; J. L. BLONDEL, «Le fondement théologique de la parénèse dans l'épître de Jacques», RTPHIL (1979), págs. 141-152; G. KITTEL, «Der geschichtliche Ort des Jakobusbriefes», ZNW 41 (1942), págs. 71-105; E. BAASLAND, «Der Jakobusbrief als ntl. Weisheitsschrift», STTH 36 (1982), págs. 119-139; M. LUDWIG, *Wort als Gesetz,* F 1994; M. KLEIN, *«Ein vollkommenes Werk»,* St 1995; R. FABRIS, *Lettera di Giacomo: Introduzione, versione, commento,* R 2004.

Hubert Frankemölle

SANTIAGO, EL HERMANO DEL SEÑOR

El Santiago que aparece mencionado en primer lugar en la enumeración de los hermanos de Jesús (Mc 6,3; Mt 13,55) tuvo un encuentro con Pablo con ocasión del primer viaje del apóstol a Jerusalén (a mediados de los años 30), en su condición de miembro de la comunidad (de los «apóstoles») (Gál 1,18s.). En el llamado ↗Concilio de los apóstoles» (h. 48/49) es calificado por Pablo, junto con Cefas y con Juan, hijo del Zebedeo, como «columnas» (Gál 2,9). Se le presenta como portavoz de la corriente judeocristiana de la comunidad de Jerusalén. En la controversia acerca de la obligación de los paganocristianos de observar la ley judía, Santiago aprobó sin reservas, según el testimonio de Pablo, el camino del evangelio libre de la ley (Gál 2,6; cf. en cambio Hch 15,13-21, con las llamadas «cláusulas de Santiago»). Fue Santiago (según Hch 21,18-26) quien posibilitó a Pablo la entrega a la comunidad judeocristiana de Jerusalén de las colectas llevadas a cabo entre las comunidades paganocristianas. La autoridad de que estaba revestido en la comunidad de Jerusalén en virtud de su parentesco con Jesús y también, y sobre todo, a causa de una cristofanía (1 Cor 15,7), fue esgrimida por algunos judeocristianos que exigían el cumplimiento de los ritos de purificación judíos y eran contrarios a la comunidad de mesa de Pedro con los paganocristianos de Antioquía (Gál 2,12).

La noticia sobre su muerte en Josefo, ant. XX, 9,1 (200) confirma la influyente posición de Santiago: el sumo sacerdote Ananías (62 d.C.) acusó de transgresor de la ley y ordenó lapidar, a través del sanedrín, junto con algunos otros, «al hermano de Jesús, el llamado Cristo, que tenía por nombre Santiago» (citado por Eusebio, h.e. II, 23,22).

◆ Bibliografía: M. HENGEL, *Jakobus der Herrenbruder – der erste «Papst»?: Glaube und Eschatologie. FS W. G. Kümmel,* Tu 1985, págs. 71-104; CH. DIETZFELBINGER, «Der ungeliebte Bruder. Der Herrenbruder Jakobus im Johannes-Evangelium», ZTHK 89 (1992), págs. 377-403.

Lorenz Oberlinner

Santiago el Mayor, apóstol

Hijo del ↗ Zebedeo. Figura según Mc 1,19s. (par. Mt 4,21s.), junto con su hermano ↗ Juan, entre los primeros discípulos llamados por Jesús y pertenecía al círculo de los ↗ Doce (Mc 3,17 par.; Hch 1,13). El sobrenombre de *Boanerges* (Mc 3,17, traducido por «hijos del trueno») no debe ser entendido en el sentido de cualidades personales ni tampoco como alusión a las actividades atribuidas a ambos hermanos (Mc 10,35-45: petición de sentarse a la derecha y a la izquierda de Jesús en el reino de Dios; Lc 9,53ss.: deseo de un castigo divino sobre la aldea de unos inhospitalarios samaritanos). Es posible que haya aquí una alusión a la elección, junto con Simón (con el sobrenombre de ↗ Pedro), a algunas ocasiones especiales dentro del círculo de los discípulos (Mc 5,37: resurrección de la hija de Jairo; 9,2: transfiguración; 14,33: Getsemaní). Mientras que su hermano Juan se cuenta entre las personalidades dirigentes de la comunidad jerosolimitana (cf. Gál 2,9) y en los Hechos aparece, junto a Pedro, como testigo del evangelio (3,1.11; 4,13.19; 8,14), de Santiago, presentado como «hermano de Juan», sólo se da la información de que fue ejecutado por orden de Herodes Agripa I (43/44) en el contexto de la persecución de otros cristianos (Hch 12,1s.).

◆ Bibliografía: G. Kittel, «Der geschichtliche Ort des Jakobus», ZNW 41 (1942), págs. 71-105; E. Schwartz, «Über den Tod der Söhne Zebedaei», en *Gesammelte Schriften,* B 1963, págs. 48-123; A. Böhlig, «Zum Martyrium des Jakobus», en *Mysterium und Wahrheit,* Le 1968, págs. 112-118.

Lorenz Oberlinner

Santiago el Menor, apóstol

Hijo de Alfeo, miembro del círculo de los Doce (Mc 3,18 par.; Hch 1,3). Fuera de estos pasajes, no se le vuelve a mencionar en el Nuevo Testamento. La sustitución del nombre del publicano Leví «el de Alfeo», llamado por Jesús a su seguimiento (Mc 2,14), por este Santiago –admitida en algunos manuscritos (entre otros D, Θ f[13], it Tat.), en razón del patronímico común– es el resultado de una posterior tendencia armonizadora. Está también testificada desde Jerónimo, pero sin apoyo en la tradición bíblica, la identificación, responsable de la denominación μικρός («el menor» o «el joven»), con el Santiago mencionado en Mc 15,40).

Lorenz Oberlinner

Santo, sacro

Con este adjetivo se traduce normalmente el término hebreo קָדוֹשׁ/קָדֹשׁ *[qādōš/qādoš]* y el griego ἅγιος.

a) Hoy día se ha renunciado al postulado de una significación funda-

mental unitaria para la raíz semita general קדשׁ *[qdš]* de una raíz קד *[qd]*, «separar», «poner aparte». El significado de este vocablo *qādōš* debe extraerse, caso por caso, de su contexto literario. El más antiguo testimonio del Antiguo Testamento para el adjetivo «santo» podría ser Is 6,3. En el himno de los serafines se aclama a Dios por tres veces santo. Se alude aquí a una cualidad propia y específica de Dios que hace al hombre consciente de su propia nada y de su impureza. El giro «el Santo de Israel», acuñado por Isaías (1,4; 5,19; 30,11; 31,1), figura 25 veces en el libro de su nombre y expresa la paradoja de la religión revelada: el Dios absoluto está referido al pueblo de Israel. El pecado del pueblo del que Isaías acusa consiste en el menosprecio del Santo de Israel justamente por este mismo Israel. Dios es santo en medio de Israel, tal como formula también Oseas (11,9). En este pueblo muestra el ser divino y la santidad de Dios su disposición al perdón. Los impulsos proporcionados por Isaías y Oseas fueron asumidos y desarrollados en textos posteriores. El Dios santo manifiesta su santidad a través de la justicia (Is 5,16) y es grande en medio de Sión (Is 12,6). El Deuteroisaías entiende la santidad de Dios como su esencia incomparable, situada por encima de todo lo creado (Is 40,25) y la vincula con el poder creador de Dios (41,20), con su eficacia redentora (41,14; 43,14; 47,4; 48,17; 49,7; 54,5) y su realeza (43,15). La revelación del nombre santo de Dios acontece en Ezequiel en medio del pueblo de Israel, pero de tal modo que al mismo tiempo todos los pueblos pueden conocer a Yahveh como el Santo de Israel (Ez 39,7). La santidad de Dios es asimismo tema de varios salmos (Sal 22,4; 71,22; 78,41; 89,19; 111,9). Especialmente el salmo 99 incita a celebrar al Dios tres veces santo. Los testimonios del adjetivo en el marco de la Obra histórica deuteronomista vinculan la santidad de Dios con su celo y –a través de una provocación teológica, porque la afirmación está en contradicción con Os 11,9 y Sal 99,8– con su negativa a perdonar los pecados (Jos 24,19), con su ser incomparable y único (1 Sam 2,2) y con la amenaza que el poder supremo de Dios supone para el hombre (1 Sam 6,20). Hablan del «espíritu santo de Dios» los textos posteriores (Is 63,10.11 y Sal 51,13). El adjetivo «santo» puede aplicarse también a los seres del entorno inmediato de Dios: «los santos» de Sal 89,6.8; Job 5,1; 15,15 forman el «Consejo del trono» de Dios. Se trata aquí, al igual que en la sentencia «Dios es santo», de una modificación de las concepciones cananeas en las que los «santos» designan a los dioses. Los «santos del Altísimo» (Dn 7,18.22.25.27; cf. v. 21) tienen su origen en la tradición del Consejo celeste del trono, pero en su contexto se refieren al pueblo de Dios del fin de los tiempos.

En perspectiva histórica e histórico-religiosa, la coordinación del gru-

po especial de los sacerdotes con la santidad pudo haber sido en Israel primaria frente a la concepción según la cual todo el pueblo de Israel es santo (Éx 19,6). El Deuteronomio califica al pueblo de Israel como santo para Yahveh, porque Dios –que no es calificado de santo en Dt– lo ha elegido de entre todos los pueblos como su propiedad especial (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; 28,9). La concepción deuteronómica de la santidad de Israel implica la observancia del orden social dado por Dios y expresa separación y delimitación frente a los demás pueblos.

b) En el *Nuevo Testamento,* el adjetivo santo (ἅγιος), derivado de ἅζομαι, «temer», «reverenciar») aparece testificado 233 veces. Es significativa la frecuencia de este término en la doble obra lucana (Lc: 20 veces; Hch: 53 veces). También Rom (20 veces), Heb (19), Ap (25) y Ef (15) señalan un mayor empleo de esta palabra. Destaca la sólida vinculación con el Espíritu (πνεῦμα ἅγιον). Las conexiones de ↗ «Espíritu Santo» y la designación de «santos» aplicada a los cristianos son peculiaridades del Nuevo Testamento. De Dios se dice pocas veces que es santo. Ap 4,8 toma el trisagio de Is 6,3. En 1 Pe 1,15s. se cita la ↗ ley de santidad de Lv 11, 44; 19,2: Puesto que Dios es santo, también ha de ser santa la vida de los cristianos. El predicado cristológico «el Santo de Dios» aparece por vez primera en boca de los demonios (Mc 1,14 par. Lc 4,34; cf. Jue 16,17 LXX) y luego en labios de Pedro (Jn 6,69). El adjetivo «santo» desempeña un importante papel en la recopilación de títulos cristológicos de Hch 3,12-20.26 (3,14) y luego en Hch 4,27.30.

La sólida formulación «(los) santos» como designación de los cristianos se basa en una clara concepción teológica: el Dios santo ha agraciado a los cristianos con santidad y a la santidad han sido llamados (1 Tes 4,3; Rom 6,19). Son santos y deben acreditar esta santidad en su conducta. Los cristianos son un pueblo santo, porque Cristo los ha santificado con su entrega (Ef 5,25ss.). A los santos por la gracia se les exhorta a la santidad en su forma de vida (1 Pe 1,15; Ap 22,11).

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 589-609 (H.-P. Müller); TRE 14, págs. 697-708 (D. Kellermann, M. Lattke); EWNT 1, págs. 38-48 (H. Balz); DBS 10, págs. 1342-1483 (bibliografía) (H. Cazelles, C. B. Costecalde, P. Grelot); NBL 2, págs. 86ss. (R. Scoralick), págs. 88s. (W. Radl); TWAT 6, págs. 1179-1204 (bibliografía) (W. Kornfeld, H. Ringgren). • J. G. Gammie, *Holiness in Israel,* Mn 1989.

Hans-Winfried Jügling

Santo de los santos, santísimo

(Hebreo קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים *[qōdæš haqqᵒdāšîm])* es en el Antiguo Testamento el recinto más sagrado de la tienda de la alianza (Éx 26,31ss.) o respec-

tivamente del templo de Jerusalén (1 Re 6,16,19ss.), separado del resto del santuario por una cortina (Éx 26,31ss.). Este espacio, de forma cúbica, llamado también דְּבִיר *[debîr]* o espacio posterior, es considerado como el lugar de la presencia de Dios (Éx 25,8; 1 Re 8,12s.) y, por consiguiente, como el punto en el que el mundo celeste y el terrestre entran en contacto. Originariamente se depositó en él, como símbolo de la presencia divina, el arca sagrada (Éx 25,21s.; 26,33s.; 1 Re 8,6ss.), pero en el templo postexílico este espacio estaba vacío. Ni siquiera los sacerdotes tenían acceso a él; únicamente el sumo sacerdote podía entrar, *una vez* al año, el Día de la Expiación, para llevar a cabo el rito expiatorio de la aspersión de la sangre (Lv 16).

La Carta a los hebreos comparte la concepción del judaísmo temprano, basada en Éx 25,8s.40, según la cual el santuario terreno es copia del modelo originario auténtico, que está en el cielo (8,5). En la visión del acontecimiento de la salvación de esta carta, Cristo, como verdadero Sumo Sacerdote de Dios, ha presentado en el santo de los santos celeste (= τὰ ἅγια 8,2; 9,8.12; 10,19) la sangre derramada en la cruz (9,11s.). En virtud de esta acción expiatoria válida para siempre ha conseguido que el pueblo de Dios quede purificado de sus pecados (9,11ss.23ss.) y ha adquirido para sí el derecho del sumo sacerdote de poder entrar, el día de la plenitud de la salvación, en el santo de los santos y, por ende, en la comunión directa con Dios.

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1940-1947; BRL² págs. 333-342; ThWAT 2, págs. 408-415. • S. Légasse, «Les voiles du temple de Jérusalem. Essai de parcours historique», RB 87 (1980), págs. 560-589.

Otfried Hofius

Sara

(Hebreo שָׂרָה *[śārā]* «princesa»). *a)* Antepasada del pueblo hebreo, mujer de ↗ Abrahán y, según un añadido tardío en Gn 20,12, también hermana suya, llamada en Gn *Saray* (hebreo שָׂרַי *[śārai]*) hasta su cambio de nombre en la tradición de P (17,15). Al ser estéril (Gn 11,29s.), intentó tener descendencia por medio de su esclava ↗ Agar (16,1ss.). Pero ni ella ni Abrahán supieron solucionar el conflicto surgido como consecuencia del nacimiento del hijo de la esclava; a Sara se la describe como la fuerza inductora de la expulsión de Agar y de ↗ Ismael (16; 21,8ss.). En Gn 12,10ss. y 20 se narra por dos veces cómo Sara fue abandonada por su marido cuando éste la hizo pasar por su hermana, poniéndola así al alcance de otros hombres. En las dos ocasiones fue salvada por Dios del peligro de entrar a formar parte de un harén extranjero, garantizando así la fundación de la genealogía de Israel a través de la portadora de la promesa (cf. 17,15ss.; Is 51,2). Sólo una vez ya

pasada su edad fértil se cumplió el vaticinio del nacimiento de un hijo (Gn 18,10-14). La primera reacción de la antepasada, es decir, echarse a reir, dio el nombre a Isaac (18,12ss.; cf. 21,6). La tumba de Sara en la cueva de ↗ Macpelá fue la primera propiedad adquirida por los israelitas en la Tierra prometida (23). En ella fueron sepultados también todos los antepasados (menos ↗ Raquel).

El NT cita en Rom 9,9 al hijo de Sara como el hijo de la promesa; en Heb 11,11 Sara es (junto con ↗ Rajab) la única mujer en la nube de los testigos de la fe. Gál 4,21-31 contrapone alegóricamente, en las figuras de Sara y Agar, los dos «testamentos»: Agar simboliza la alianza del Sinaí y es madre de esclavos, mientras que a Sara se la presenta, por el contrario, como madre de los cristianos libres (de la ley). En 1 Pe 3,6 figura como el prototipo de la sumisión de las mujeres a sus maridos. En la tradición judía se le adjudica el título de profetisa.

b) Hija de Ragüel, cuyos siete maridos murieron la noche misma de la boda a manos de un demonio (Tob 3,7ss.; 6,10ss.). Con la ayuda del ángel ↗ Rafael, Tobías logró consumar el matrimonio con ella.

◆ Bibliografía: S. Brock, «Sarah an the Aqedah», *Muséon* 87 (1974), págs. 67-77; ídem, «Genesis 22: Where was Sarah?», ET 96 (1984), págs. 14-17; S. P. Jeansonne, *The Women of Genesis*, Mn 1990; I. Fischer, *Die Erzeltern Israels* (BZAW 222) B 1994; M. Grohmann, «Sara und Hagar», *Protokolle zur Bibel* 7 (1998), págs. 53-74; T. J. Schneider, *Sarah: Mother of Nations*, NY-Lo 2004.

Irmtraud Fischer

Sardes

Capital del antiguo reino de Lidia (Asia Menor), conquistada por los persas el año 546 a.C. Abdías menciona judíos exiliados a Sardes (Sefarad: v. 20). El monarca seléucida Antíoco III asentó, hacia el 200 a.C., grupos judíos en Lidia, que llegaron a gozar de prosperidad. El año 133 a.C. la ciudad pasó a formar parte de la provincia romana de Asia y se convirtió en un importante puerto comercial. Tras un terremoto, el año 17 d.C., consiguió una lenta recuperación. El centro urbano contaba con una gran basílica que, lo más tarde a partir del s. II d.C., funcionó también como sinagoga, claro indicio del elevado estatus social de los miembros de la comunidad judía. Aunque el edificio ofrece elementos ornamentales paganos, debía tratarse de una comunidad muy segura de sí, sin apenas rasgos sincretistas. – Ap 3,1-6 menciona una comunidad cristiana en esta ciudad, a la que se exhorta a la conversión.

◆ Bibliografía: G. M. A. Hanfmann y W. E. Mierse (dirs.), *Sardis from prehistoric to Roman times. Results of the archaeological exploration of Sardis 1958-75*, C (Mass.) 1983.

Stuart G. Hall

Sargón

↗ Asiria.

Sarón

(Hebreo שָׁרוֹן *[šārōn]*, terreno llano y húmedo): *a)* La zona de la llanura costera de ↗ Israel que se extiende desde el ↗ Carmelo hasta Yarcón. Su parte oriental está formada por suelo fértil de aluvión, que permitió, ya desde fechas muy antiguas, una densa población. A esta región, parcialmente destinada a viñedos (1 Cró 27,29) se le asocia la idea del esplendor de los pastizales, de las flores y de los bosques (Cant 2,1; Is 33,9; 35,2). En Hch 9,35 Pedro aparece desarrollando su actividad entre los habitantes de la llanura de Sarón. *b)* Zona de Transjordania (1 Cró 5,16).

◆ Bibliografía: AncBD 5, págs. 1161ss. (H. R. Weeks). • Y. Karmon, Israel, Da [2]1994, págs. 182-190.

Reinhold Bohlen

Satán, Satanás

↗ Diablo.

Saúl

(Hebreo שָׁאוּל *[šā'ūl]*, «suplicado», «pedido» [a Dios]). Primer rey de ↗ Israel, sobre el que existen varios relatos independientes flojamente unidos entre sí (1 Sam 9-11; 13-14; 15; 28,3-25; 31). Proporciona también información la historia de la ascensión de ↗ David. La elección de Saúl como rey respondía a la voluntad del Señor (1 Sam 9,15ss.; 10,1.20s.; pero cf. 8,6-9). Saúl consiguió rechazar a los ↗ filisteos (13,3a; 14), pero perdió la batalla decisiva (31,1-13). Dado que en la etapa pre y deuteronómica se admitía una estrecha conexión entre la acción y el resultado, se buscó la culpa de Saúl en su desobediencia al Señor (13,7b-15; 15,11-30; 28,15-19). En el relato de la ascensión al trono se le hace responsable de la persecución contra David (18,10-24; 26,1-27,12), atribuida a la influencia de un mal espíritu (18,10). Sólo de una manera imprecisa es posible reconstruir el trasfondo histórico; no hay datos extrabíblicos. Saúl era benjaminita. La tumba de su padre se hallaba en Selá (2 Sam 21,14). En su juventud vivió en la vecina Guibeá (1 Sam 11,4). Liberó a la ciudad hermana de Yabés de Galaad (Jue 21,14) del asedio de los amonitas (1 Sam 11,1-11). Saúl era, por tanto, el hombre adecuado cuando frente al peligro filisteo se hacía necesaria la figura de un rey (11,15). El ataque por sorpresa llevado a cabo con éxito por ↗ Jonatán, hijo de Saúl, contra una avanzadilla filistea (13,3a; 14,1-13) finalizó con una gran victoria. Se discute si Saúl tuvo éxito también contra los ↗ amalecitas nómadas y su «rey» Agag (15,4-8.12s.32s.). La alusión sumaria a victorias sobre los ↗ edomitas, ↗ moabitas y ↗ arameos (14,47) testifica una valoración positiva de Saúl en una primera etapa.

El Estado de Saúl responde al tipo arcaico. Su ejército (14,52), configu-

rado de acuerdo con la tradición bíblica (24,3; 26,2) había sido creado por su primo Abner. En el sector económico únicamente se menciona al edomita Doeg (22,9). No puede precisarse la duración de su reinado, en el curso del s. XI a.C. (13,1). Su zona de dominio sólo abarcaba Benjamín, Efraín, Galaad y algunos puntos de apoyo en Galilea (2 Sam 2,9). La matanza de los sacerdotes de Nob (2 Sam 22,11-19) y la violencia desatada contra los gabaonitas (2 Sam 21,1-9) han contribuido a su fama de déspota. Para David, en cambio, Saúl era un héroe (1,25).

◆ Bibliografía: N. Na' aman, «The Predeuteromistic Story of King Saul and Its Historical Significance», CBQ 54 (1992), págs. 638-658; K.-D. Schunck, «König Saul. –Etappen seines Weges zum Aufbau eines israelit. Staates», BZ 36 (1992), págs. 196-206; W. Dietrich y Th. Naumann, *Die Samuelbücher* (EdF 287), Da 1995, págs. 1-119; J. Bright, *La historia de Israel,* Bilbao 2001, págs. 221-234.

Georg Hentschel

Sebaot

Forma femenina plural del sustantivo hebreo צָבָא *[ṣābā'],* que significa «servicio militar», «ejército» y también «trabajo forzado», «trabajo obligatorio» (p. ej., Is 40,2 y Job 7,1). La forma masculina plural del sustantivo está testificada en Sal 103,21 y 148,2, donde se habla de los «ejércitos de Yahveh» que forman su corte celestial. Se alude también a un «ejército de Yahveh» en Jos 5,14s. La literatura sacerdotal señala con la expresión «ejércitos [o huestes] de Yahveh», en la forma femenina plural, la generación de los israelitas que fue protagonista del acontecimiento de la salida de Egipto (Éx 12,41; cf. Éx 7,4; contraposición en Éx 12,17.51: «vuestros ejércitos»; Éx 6,26: «sus ejércitos»).

Posee una singular significación religiosa la yuxtaposición del nombre de Dios, YHWH, con el plural *sebaot* en la forma יהוה צְבָאוֹת *[JHWH ṣebā'ōt],* normalmente traducida por «Señor de los ejércitos». Esta construcción aparece 260 veces en la Biblia hebrea. Es llamativo el hecho de que no figura en el Pentateuco ni en los libros de Josué y de los Jueces. Es poco frecuente en 1 Sam-2 Re (12 veces). En el Salterio hay ocho testimonios (Sal 24,10; 46,8.12; 48,9; 69,7; 84,2.4.13), tres en 1 Cró (11,9; 17,7.24). Aparece 237 veces en los libros proféticos, aunque con desigual distribución. En Is figura en 62 pasajes, en Jr en 77, en Ag en 14, en Zac en 53 y 24 veces en Mal. La documentación postexílica del giro en Ag, Zac y Mal contrasta con su ausencia total en los cronológicamente cercanos Ez y Tritoisaías y el escaso número (6 veces) en el Deuteroisaías. Am, Miq y Hab aportan un testimonio cada uno. Nah ofrece dos y otros dos Sof.

Esta situación estadística necesita una complementación: pueden con-

siderarse equivalencias exactas de la expresión «YHWH de los ejércitos» los dos testimonios, «Dios de los ejércitos» (אֱלֹהִם צְבָוֹת *[ᵃᵉlohīm ṣᵉbāʼōt]* de Sal 80,8.15). Existe además la forma larga «YHWH, el Dios de los ejércitos», que introduce entre el nombre divino y el sustantivo *sebaot* el apelativo Dios. Puede presentar varias formas gramaticales: el añadido יהוה אֱלֹהֵי [הַ]צְבָוֹת *[JHWH ʼᵆlohē (ha) ṣᵉbāʼōt]* está testificado en 18 pasajes, de ellos cinco en Jr, nueve en Am y uno en Os. A ello se suman otros cuatro testimonios bajo la forma יהוה אֱלֹהִם צְבָוֹת *[JHWH ʼᵃᵉlohīm ṣᵉbāʼōt]:* Sal 59,6; 80,5.20; 84,9), todas ellas pertenecientes al llamado Salterio elohísta o que, como Sal 84,9, se hallan bajo su influencia.

Las diversas formas gramaticales de la versión larga se presentan, por un lado, como una composición de genitivo (YHWH Dios de los Sebaot) o como una estructura atributiva (YHWH, Dios Sebaot). De manera análoga, la forma corta puede ser entendida como relación de genitivo (YHWH –o respectivamente Dios– de los Sebaot) o como atribución sustantiva (YHWH, o Dios, que es Sebaot). Los testimonios en el Protoisaías (p. ej., Is 1,24; 5,7; 8,3.5) se remontan a mediados del s. VIII a.C. Es, con gran probabilidad, aún más antiguo el predicado de Dios, que se remonta a la época premonárquica y tuvo su lugar de origen en el santuario de ↗ Siló (cf. 1 Sam 1,3.11; 4,4). Al igual que el ↗ arca de la alianza, también el predicado divino «YHWH de los ejércitos» se aclimató en Jerusalén en tiempos de David (cf. 2 Sam 6,18; 7,8.26).

El elemento *sebaot* en el predicado divino ha sido interpretado de diversas maneras: *a) Sebaot,* los ejércitos de Israel (cf. 1 Sam 7,45; *b) Sebaot,* los ejércitos celestes, entendidos como el ejército de los astros o como síntesis del consejo del Trono celeste; *c) Sebaot,* las fuerzas míticas de la naturaleza, devaluadas; *d)* como plural abstracto que expresa, en un sentido muy amplio, la concepción de la plenitud del poder. Tal vez sea esta última interpretación, que parece contar con el apoyo de la traducción, no exclusiva, pero sí frecuente, de *sebaot* por παντοκράτωρ en los LXX, la más plausible. Aunque quedan sin respuesta algunos interrogantes acerca del origen del predicado divino a través del santuario siloísta y, más allá, de su significación originaria, el anclaje contextual de la construcción «YHWH de los ejércitos» señala que se aplica a la majestad y a la trascendencia de Dios (Is 2,12; 5,16), a su condescendencia, a su ser-y-estar-con (Sal 46,8.12) y a su amor, en virtud del cual se preocupa por la viña que es la «casa de Israel» (Is 5,7; Sal 80,8s.). El trisagio y el título de «rey» son correlatos perfectos del predicado YHWH Sebaot (Is 6,3.5).

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 498-507 (A. S. Van der Woude); HAL, págs. 933ss.; ThWAT 6, págs. 876-892 (bibliografía) (H.-J. Zobel).

Hans-Winfried Jüngling

Sefelá

(Hebreo שְׁפֵלָה *[šᵉfelā]*, «terreno bajo»). En Jos 9,1; Jue 1,9 y otros pasajes se aplica esta denominación, desde la perspectiva de los israelitas que habitaban en la región montañosa, a la zona de colinas eocénicas, compuestas de dos estratos, que se extiende entre la montaña judía y la llanura costera meridional, esponjada por amplios valles. Disputada a menudo y con suerte alterna entre Judá y los filisteos (2 Cró 28,18) y dotada, por consiguiente, de sólidas fortalezas para asegurar las vías de comunicación, la región contaba en los tiempos bíblicos con gran abundancia de sicómoros y olivos (1 Re 10,27; 1 Cró 27,28). En Jos 11,16 se menciona, junto a la sefelá o tierra llana judía, también la «zona montañosa de Israel con sus partes llanas».

◆ Bibliografía: AncBD 5, pág. 1204 (H. Brodsky); ThWAT 8, págs. 438s. (K. Engelken). • Y. Karmon, *Israel,* Da ²1994, págs. 220s.

Reinhold Bohlen

Seguimiento de Cristo

a) Antecedentes. La idea del seguimiento se expresa en el Nuevo Testamento sólo con formas verbales, no nominales, por lo regular con ἀκολουθέω. Este verbo sólo figura con significación teológica en los cuatro evangelios (y excepcionalmente en Ap 14,4), al igual que el término μαθητής (discípulo), también limitado a los evangelios (y los Hechos). Así pues, en el Nuevo Testamento el seguimiento y el discipulado están referidos casi exclusivamente al Jesús terreno, no al Señor exaltado. Aunque esta observación habla a favor de que en ἀκολουθέω se desliza siempre la idea de ir detrás, pueden distinguirse diversos modos de empleo. En sentido estricto, el seguimiento señala una unión o integración de cada individuo con Jesús que se concreta en una peregrinación común y compartida. En sentido amplio, la existencia en seguimiento de estos discípulos ya en los evangelios es una transparencia de la existencia postpascual de los creyentes en la comunidad. También se dice, por otra parte, que le seguía una gran muchedumbre (p. ej., Mt 4,25; 8,1), lo que no puede entenderse como un simple caminar detrás, sin relevancia teológica (p. ej., 14,13).

b) El seguimiento antes de Pascua. Está fuera de duda que el Jesús histórico, investido de autoridad carismática, llamó a todos los hombres al seguimiento. El deber del seguimiento se antepone a cualquier otro (Lc 9,60 par.). El sentido del seguimiento era, por un lado, la vida en comunidad con Jesús (Mc 3,14) y, por otro, la participación en su misión de proclamación del reino de Dios (Mc 1,17 par.). Con esta última finalidad fueron enviados los discípulos a una actividad autónoma (Lc 10,3-12 par.). Tal vez existieron diversos círculos de seguimiento: junto a los ↗ Doce (de la representación simbó-

lica de Israel), un círculo más amplio, del que formaban parte también algunas mujeres (Mc 15,41; Lc 8,1ss.) y, finalmente, los partidarios sedentarios, a los que apenas puede aplicárseles otra denominación que la de simples «simpatizantes» (Theissen). Sólo los dos primeros círculos, más íntimos, merecen el calificativo de seguidores en sentido propio, es decir, que compartieron el estilo de vida, sin patria, sin bienes y sin familia, de Jesús (Lc 9,58 par.; Mc 10,17-22 par.; Lc 10,4 par.; 14,26 par.). Y a éstos se dirigen originariamente las exigencias para una comunidad de destino con Jesús hasta el seguimiento de la cruz (Lc 14,27 par.; Mc 8,34 par.).

c) El seguimiento después de Pascua. En el cristianismo primitivo pueden distinguirse dos direcciones en la concepción del seguimiento. Por un lado, el seguimiento fue vivido en su radicalidad carismática ambulante, aunque con una cierta diversidad en sus manifestaciones (mensajeros de las fuentes, helenistas de los Hch, Pablo y los apóstoles y profetas ambulantes de la *Didakhe,* etcétera). Por otro lado, el seguimiento pasó a ser la imagen misma de la existencia cristiana: los discípulos prepascuales se convirtieron en transparencia de la comunidad, Así lo indican ya las narraciones, acusadamente estilizadas e idealizadas, de vocaciones (Mt 1,16-20 par.; 2,14 par.). Se amplifica, a veces de manera explícita (Mc 8,34 par.; Lc 14,25s.), el círculo de los destinatarios de las sentencias sobre el seguimiento, y se trasladan en parte las exigencias del seguimiento a las situaciones de la vida familiar cotidiana (Lc 9,23; Mc 10,28ss.). Donde más vasto alcance adquiere esta dirección es en Juan, donde coinciden el seguimiento y la adhesión a Jesús (Jn 8,12; 10,4s.27).

◆ **Bibliografía:** A. SCHULZ, *Nachfolgen und Nachahmen,* M 1962; D. BETZ, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im NT,* Tu 1967; M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma,* B 1968; U. BUSSE, *Nachfolge auf dem Weg Jesu: Vom Urchristentum zu Jesus. FS J. Gnilka,* Fr 1989, págs. 68-81; G. THEISSEN, *Soziologie der Jesusbewegung,* M [6]1991; L. SÁNCHEZ NAVARRO, *«Venid a mí» (Mt 11,28-30): El discipulado, fundamento de la Ética en Mt,* Ma 2004; S. GUIJARRO OPORTO, *Jesús y sus primeros discípulos,* Estella 2007; R. A. EDERLE, *Discípulos y Apóstoles de Jesús: la relación entre los discípulos y los Doce según Marcos,* R 2008; J.-F. BAUDOR, *«Prendre sa croix»: Jésus et ses disciples dans l'évangile de Marc,* P 2009.

Thomas Schmeller

SELÉUCIDAS

Dinastía helenista que toma su nombre de su primer representante, el diadoco Seleuco I Nicátor («Vencedor») (h. 358-281 a.C.), uno de los oficiales de más alto rango del ejército de Alejandro Magno. Tras la muerte de Alejandro (332 a.C.), en la reorganización y distribución de los terri-

torios conquistados (321), Seleuco I obtuvo la satrapía de Babilonia, desde donde, a partir del 312, amplió sus dominios hasta las «satrapías superiores» (Bactriana, Sogdiana, regiones del Indo) y más tarde también hasta Siria y Cilicia (301) y extensas zonas de Asia Menor (281). En 305-304 asumió el título de rey y fundó la ciudad de Seleucia, en el Tigris, como capital de su reino.

La dinastía se mantuvo hasta el 65-64 a.C. A partir de esta fecha, su territorio troncal se convirtió, como consecuencia de las conquistas de Pompeyo, en provincia romana. En la época de su máxima expansión, hacia el 281 a.C., sus dominios se extendían desde el Egeo hasta el Indu-Kush y desde el Cáucaso hasta el golfo Pérsico. En la Biblia se mencionan numerosos monarcas de esta dinastía: Seleuco I Nicátor (312-280) en Dn 11,5; Antíoco II Teos (261-246 a.C.) en Dn 11,6; Seleuco III Sóter (225-223 a.C.) en Dn 11,10; ↗ Antíoco III el Grande; ↗ Seleuco IV Filopátor en Dn 11,20; 2 Mac 3,1-4,7; ↗ Antíoco IV Epífanes; ↗ Antíoco V Eupátor; Demetrio I Sóter (162-150) en 1 Mac 7-9; Alejandro Balas (150-145) en 1 Mac 10,1-11,19; Demetrio II Nicátor (145-140) en 1 Mac 10,67-13,53; Antíoco VI Diónisos, básicamente en el contexto de las persecuciones religiosas desencadenadas contra los judíos como consecuencia de la helenización coactivamente impuesta por los seléucidas y las consiguientes revueltas de los macabeos.

◆ Bibliografía: E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique,* Nancy 1979-1982; P. Bilde y otros (dirs.), *Religion and religious practice in the Seleucid Kingdom,* Aarhus 1990; S. Sherwin-White y A. Kuhrt, *From Samarkhand to Sardis. A new Approach to the Seleucid empire,* Lo 1993.

Heinz Heinen

Sello

Los sellos, del latín *sigillum,* «figurilla» (hebreo חוֹתָם *[ḥôtām],* 14 veces en el Antiguo Testamento); griego ἡ σφραγίς, sello como anillo o como señal; para el sello anillo: חֹתֶמֶת *[ḥotæmæt]* (sólo en Gn 38,25), טַבַּעַת *[ṭabba'at]* (10 veces); arameo עִזְקָה *['izqā]* (en Dn 6,8); LXX δακτύλιος. Los sellos servían, desde el s. VIII a.C. en el Oriente antiguo, para garantizar y asegurar la propiedad, marcándola, por ejemplo con la inscripción «para el rey» en las asas de las jarras (cf. Si 42,6) o para garantizar una custodia segura (Dn 6,18; Tob 9,5; Mt 27,66), para conferir autoridad oficial a los documentos jurídicos (1 Re 21,8; Tob 7,14), políticos (Est 3,12; 8,8ss.; Neh 10,1s.) y económicos (Jr 32,10ss.), para mantener bajo secreto los textos (Is 8,16; 29,11; Dn 12,4.9; Ap 10,4), para la propaganda religiosa o política, como adorno, como regalo, como ofrenda votiva, como amuleto, como comprobación de autoridad (Gn 41,42; Est 3,10; 1 Mac 6,15),

como ofrenda funeraria. En los milenios IV/III a.C., tenían formas cónicas o cilíndricas, aunque a partir del milenio I predomina la forma de cuño. El sello se llevaba colgado al cuello o en el brazo (Gn 8,18.25; Cant 8,6), en la fíbula del manto o a modo de anillo anular (Gn 41,42; Est 3,10; 8,8). Los sellos representaban escenas mitológicas, figuras estilizadas de hombres o animales, a veces acompañadas de textos. En Israel predominó hasta el s. VIII el sello «escaraboidal» oval, parecido al escarabeo egipcio (conocido desde el III milenio), adornado con símbolos zoomorfos o escenas de adoración y luego sólo con la simple mención del nombre y a veces el título, por ejemplo «ministro», «escriba», «hijo del rey», «gobernador», más raras veces con nombres femeninos. En la época persa se difundieron los sellos a base de gemas. Además de los sellos en forma de botón o de cono (conoides), se han descubierto también sellos cúbicos, troncopiramidales o en forma de plancha. Como material, los «grabadores de sellos» (Éx 28,11.21.36; 39,6.14.30) empleaban sobre todo metales nobles (oro, plata), minerales (hematita), piedras semipreciosas, piedras (calcita, esteatita), productos artificiales (loza egipcia, vidrio, frita, pasta), material orgánico (marfil, hueso, cuerno). Se emplea el término en sentido trasladado en Job 14,17; Dt 32,34s.; Dn 9,24 (*ketib*). Hablan del hombre como sello Jr 22,24; Ag 2,23; Si 49,11; Cant 8,6. Para los judíos, la ↗ circuncisión es un sello (Rom 8,4). Emplean el sello en sentido metafórico Jn 6,27; 1 Cor 9,2; 2 Cor 1,22; Ef 1,13; 4,30; Ap 7,2-8; 9,4; 14,1; 22,4 (cf. תָּו *[taw]* en Ez 9,4).

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1786-1790; BRL^{2}, págs. 299-307; RGG^{3} 6, págs. 27s.; TBLNT^{5} 2, págs. 1135-38; THWAT 3, págs. 282-288; ThWNT 7, págs. 939-954. • K. Galling, «Beschriftete Bild-Siegel...», ZDPV 64 (1941), págs. 121-202; P. Bordreuil, «Inscriptions sigillaires ouest-sémitiques. III. Sceaux de dignitaires et de rois syro-palestiniens du VIII^{e} siècle et du VII^{e} siècle avant J.C.», *Syria* 62 (1985), págs. 21-29; O. Keel y otros, *Studien zu den Stempel-Siegeln aus Palästina/Israel* (OBO 67, 88, 100, 135), Fri-Go 1985, 1989, 1990, 1994); C. Herrmann, *Ägypt. Amulette aus Palästina/Israel* (OBO 138), Fri-Go 1994; E. Klengel-Brandt (dir.), *Mit Sieben Siegeln versehen*, Mg 1997; M. Lubetski (dir.), *New Seals and Inscriptions, Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, Sheffield 2007.

Bernd Willmes

SEM, SEMITAS

Sem es el hijo primogénito de ↗ Noé en la lista de los setitas (Gn 5,32), en la narración del ↗ diluvio (Gn 6-9), en la tabla de los pueblos (10) y en la lista de los semitas (11,10). En todos estos relatos, el origen de los pueblos semitas se remonta hasta Sem. Se le

atribuyen cinco hijos: Elam, Asur, Arpasad, Lud y Aram.

Desde August Ludwig Schlözer (1781) se engloba bajo el concepto de semitas a un grupo de pueblos orientales de Asia Anterior, con lenguas fuertemente emparentadas. En perspectiva lingüista científica las lenguas semitas forman, junto con las camitas, el grupo de las semito-camitas. No ha podido comprobarse la existencia de parentesco cultural. Han sido estériles las especulaciones acerca de un supuesto origen común (desde Th. Nöldeke: África). No existe una raza semita. El antisemitismo significa siempre hostilidad contra los judíos (↗ antijudaísmo), con exclusión de cualquier otro pueblo semita.

Las primeras ciudades-Estado semitas adoptaron la escritura cuneiforme sumeria. En Siria y Palestina surgieron en el curso del II milenio a.C. varios tipos de ↗ alfabeto. Cada ciudad-Estado tenía su propio panteón de divinidades nacionales (Dt 32,8). A partir de los nombres y de las listas de dioses (↗ Eblá) es posible reconstruir un panteón semita temprano ya en el III milenio.

◆ **Bibliografía:** AncBD 5, págs. 1194ss. (E. Isaac). • J. M. Grintz, «On the Original Home of the Semites», JNES 21 (1962), págs. 186-206; J. J. M. Roberts, *The Earliest Semitic Pantheon. A Study of the Semitic Deities Attested in Mesopotamia befor Ur III*, Baltimore 1972; M. Roaf, *Mesopotamien. Kunts, Geschichte und Lebensformen*, Au 1998.

Andreas Angerstorfer

Semana

La unidad temporal de la semana, con el día séptimo o ↗ sábado como su punto culminante (diferente del cómputo mensual), no tiene su origen en el Antiguo Testamento, según todas las probabilidades, en el curso circular de la naturaleza, porque de acuerdo con el paradigma de la celebración de esta fiesta cada siete días, y con referencia a su significación programática en el enfrentamiento con la religión de Baal, Israel no quería limitar en Canaán la conmemoración de la guía salvífica de Yahveh tan sólo a la celebración anual del principio del año en el mes de *abib*, sino que, más allá de esta significativa fecha, pretendía mantener vivo este recuerdo a lo largo de todo el año. Y en sentido análogo discurría en el Nuevo Testamento la introducción –a todas luces orientada según el modelo de la semana de Pasión cristiana (Mc 11-16)– de un nuevo esquema semanal que asignaba al primer día de la semana, después del sábado, como recuerdo del «tercer día» anunciado por Jesús (Mc 14,58), la función de inicio de la época salvífica abierta con la resurrección de Jesús que, con su repetición periódica, mantenía viva en los creyentes la conciencia del punto final último de la creación y de la historia (↗ domingo).

◆ **Bibliografía:** W. Rordorf, *Der Sonntag*, Z 1962; ídem, *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*, Z 1972;

E. Haag, *Vom Sabbat zum Sonntag* (TThSt 52), Tréveris 1991.

Ernst Haag

Semitas, lenguas

Denominación aplicada a un grupo de lenguas flexivas estrechamente emparentadas que, con el egipcio antiguo, el berberisco y el cusita, entre otras, forman parte de la familia camita-semita o afroasiática. Se articulan geográficamente en: *semita nororiental,* que incluye el acadio, el babilónico y el asirio; *semita noroccidental,* con el eblaíta, el subgrupo del cananeo con el ugarítico, el amorreo, el ↗ hebreo, el fenicio-púnico y el ↗ arameo. A partir del paleoarameo y del llamado arameo imperial, este grupo se escindió, a partir del I milenio a.C., en una rama aramea occidental, con el nabateo, el palmirano, el palestino judío y cristiano y otra aramea oriental, con el siriaco, el arameo babilónico y el mandeo y *semita meridional,* con el árabe, el paleoárabe y el neoárabe meridionales y el etíope, compuesto por un grupo septentrional con el ge'ez, el tigré, y el tigriña y un grupo meridional con el amhárico, el gurage, el hazari y el gafat. – La lengua más difundida en la actualidad es el árabe, hablado en África del Norte y el Oriente Próximo. Son mucho menos numerosos los hablantes de lenguas etíopes en Etiopía y Eritrea, del neohebreo *(ivrit)* en Israel, de dialectos neoarameos en Siria, Irak, Turquía e Irán y de lenguas neoárabes meridionales en Yemen y Omán.

◆ Bibliografía: C. Brockelmann, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen,* 2 vols., B 1908-1913; G. Bergsträsser, *Einführung in die semit. Sprachen,* M 1928; G. Garbini, *Le lingue semitiche,* Nápoles [2]1984; G. Garbini, *Introduzione all'epigrafia semitica,* Brescia 2006.

Reinhard Weipert

Senaquerib

(Hebreo סַנְחֵרִיב *[sanᵉḥerīb],* LXX: Σενναχηριμ, asirio *Sīn-Aḫḫē-erība,* «Sin ha sustituido a los hermanos»), rey de Asiria (desde el 705 a.C.), hijo de Sargón II, nacido h. 745 a.C., asesinado el 681 a.C. Trasladó la capital del Imperio de Asur a ↗ Nínive. En el curso de varias expediciones militares contra los elamitas y los caldeos aliados con los babilonios, intentó consolidar el dominio asirio en ↗ Babilonia. El año 689 conquistó y arrasó hasta los cimientos esta capital. El año 701 dirigió una campaña contra Palestina. Tras derrotar a un ejército de socorro egipcio en Eltequé y someter varias ciudades filisteas, se apoderó de 46 localidades asirias (Rassam-Prisma T4, 49-52), entre ellas Azecá y ↗ Laquis (relieves del palacio de Nínive). Según algunas informaciones, encerró al rey ↗ Ezequías de Judá en su residencia de Jerusalén «como a un pájaro en la jaula», pero por razo-

nes desconocidas levantó el asedio (cf. 2 Re 18-19; Is 36ss.). Es posible que estallara una epidemia en la ciudad (Is 22,22?) que se propagó al ejército asirio (2 Re 19,35s.; tal vez también una alusión en Heródoto, II, 141). Fue asesinado, probablemente por su hijo Arda-Mussilissi (cf. 2 Re 19,37), en el curso de las luchas por el trono. Senaquerib fue una personalidad enérgica y tenaz, dotado de grandes cualidades estratégicas y capaz de acometer experiencias nuevas en el campo de la política, la religión y el arte. A su iniciativa se debe el palacio suroccidental de Nínive (3,3 km de relieves en los muros) y poderosas instalaciones hidráulicas (acueducto de Yerwan).

◆ Bibliografía: W. von Soden *Herrscher im Alten Orient,* Hd 1954, págs. 105-118; J. Pecírková, «Assyria under Sennacherib», ArOr 61 (1992), págs. 1-10; A. Laato, «Assyrian Propaganda and the Falsification of History in the Royal Inscription of Sennacherib», VT 45 (1995), págs. 198-226; E. Frahm, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften,* V 1997 (bibliografía).

Burkard M. Zapff

Señal

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

De acuerdo con la amplitud de significados y la utilización del término «señal» (hebreo אוֹת *['ōt],* etimología insegura), puede verse en él un «concepto formal» (Rengstorff), cuyo contenido específico se descubre a través del correspondiente contexto. Una cualificación característica del contenido del significado de la palabra debe reflexionar en primera línea –respetando siempre, al mismo tiempo, los aspectos históricos y literarios– acerca de la pregunta de la función del signo, punto en el que aquí sólo debe tenerse en cuenta el empleo de esta palabra en el uso lingüístico marcado por la teología: *a)* En el marco de los libros conocidos como «profetas anteriores», la señal sirve, ante la ausencia de seguridad o de autorización institucional, para confirmar y afianzar la credibilidad de un hombre de Dios o de un ↗ profeta (Jue 6,17; 1 Sam 10,7.9), pero también para corroborar [ratificar] y legitimar las sentencias proféticas, punto en el que la señal ofrecida por el profeta sólo será acontecimiento real en un momento futuro (1 Sam 2,34; cf. 2 Re 19,29). La señal aquí pedida u ofrecida no tiene ninguna conexión inmediata con el contenido del mensaje anunciado. – *b)* Deben situarse en cercanía directa con lo anterior los signos que llevan a cabo los profetas en el marco de acciones simbólicas (Is 8,18;20,3; Ez 4,3; sobre este tema Fohrer). Este tipo de acciones, que atraen la atención, debido, y no en último término, a su propia expresividad, no sirven en primera línea para explicitar el mensaje anunciado por los profetas, sino que presentan una «prefi-

guración creadora de lo que está por venir» (G. von Rad), en cuanto que, mediante la acción-signo, el profeta convierte en acontecimiento actual el suceso anunciado. – *c)* En el marco de la literatura deuteronómico-deuteronomista se ha llegado, con propósito sistematizador, a la formación de la expresión formal «señales y prodigios» para recordar sumariamente el acontecimiento, fundamental para Israel, de la liberación de Egipto (Dt 4,34; 6,22; 7,19; 26,8 y, dependiendo de él, por ejemplo, Éx 7,3; Jr 32,20s.; Sal 78,43; Neh 9,10). – *d)* La concepción de la señal alcanza una singular acuñación en el marco del ↗ Escrito sacerdotal (P), donde en los dos pactos de alianza, mutuamente referidos entre sí en razón de la composición y en estrecha y recíproca relación, la de ↗ Noé (Gn 9,1-17*) y la de ↗ Abrahán (Gn 17*), el arco iris en las nubes y la ↗ circuncisión se convierten en señales rememorativas para Dios. En la formación secundaria de la tradición sacerdotal se introduce además el ↗ sábado como señal de la ↗ alianza (Éx 31,12-17). – *e)* En el marco de la redacción del Pentateuco, resulta ser extremadamente compleja y polivalente la concepción global de la señal, que asume y vincula entre sí los diferentes aspectos parciales (cf. la secuencia de los enunciados sobre la señal en Éx 3,12; 4,8s.17.28.30; 8,18s.; 10,1s.; 12,13; 13,9.16; Nm 14,11.22).

◆ **Bibliografía:** ThWAT 7, págs. 199-269, especialmente 207-233 (K. H. RENGSTORFF); THAT 1, págs. 91-95; ThWAT 1, págs. 182-205; NBL 1, págs. 356s. • G. FOHRER, *Die symbol. Handlungen der Profeten,* Bs-Z [2]1968.

Peter Weimar

2. NUEVO TESTAMENTO

Con el término «señal» se traduce el vocablo hebreo אוֹת *['ôt],* vertido básicamente en los LXX por σημεῖον y también empleado en el griego neotestamentario con la significación fundamental de «prueba», «demostración», «indicación». En el Nuevo Testamento, la palabra σημεῖον aparece con relativa frecuencia (77 veces), sobre todo en los evangelios (Jn 17 veces) y Hch, menos en las cartas paulinas y 7 veces en Ap con significación apocalíptica visionaria, aquí más bien en el sentido de señal estremecedora (cf. también los discursos sinópticos sobre el fin de los tiempos: fenómenos concomitantes del ↗ Día de Yaveh). Tienen importancia teológica, además de estos últimos pasajes, las señales que se presentan con la significación de «legitimación», a menudo en la conexión «señales y prodigios», sobre todo los milagros de Jesús que Jn caracteriza explícitamente como señales.

a) La *petición de señales.* En Mc 8,11 par., los fariseos piden a Jesús una «señal del cielo» que él, en principio, se niega a dar. De todas formas, en Mt 12,39s.; 16,4 y Lc 11,29 alude a la «señal de Jonás» como la única que se les concederá. Mt 12,40 remite con esta señal al descanso de Jesús

en el sepulcro durante tres días (y a su subsiguiente resurrección), mientras que Lc 11,30.32 par. Mt 12,41 (Q) relaciona la señal dada, de una manera sin duda más originaria, con la predicación de penitencia que, al igual que Jonás, pero de manera más apremiante, proclama Jesús. El propio Jesús se convierte, en su misión escatológico-mesiánica a Israel, tal como precisa Simeón en Lc 2,34, en «señal de contradicción».

b) La *señal de la salvación* (Jn). Según Jn 2,11, Jesús llevó a cabo el milagro de las bodas de Caná como «la primera señal». Este evangelio presenta un total de siete, incluida la del epílogo del cap. 21. En 20,31, el evangelista lanza una mirada retrospectiva a las que se «han escrito» para consolidar la fe de los lectores y para llevar al conocimiento de que «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios». No son, por tanto, simples milagros que confirman la fe en Jesús, sino que encierran un contenido de alto valor informativo acerca de su autorrevelación en hechos y palabras. El evangelista resalta, por consiguiente, el carácter simbólico de estos acontecimientos. No ofrecen tan sólo lo que «materialmente» prometen sino que, en su condición de señales, apuntan mucho más allá de sí mismos, según 2,11 a la «gloria» de Jesús manifestada por medio de estos signos y que quiere comunicar a quienes creen en él. A esto responde la estrecha vinculación entre la acción taumatúrgica y el discurso revelado que la interpreta y la prolonga, de manera particularmente explícita en el cap. 6 (la comida milagrosa y el discurso global sobre el pan con «referencia a la eucaristía» [Wilkens]), en el cap. 9 (curación del ciego con el discurso de revelación [vs. 4s.35-39] y la controversia [vs.8-34]) y el cap. 11 (resurrección de Lázaro con el discurso dialogado de revelación y especialmente con la autoafirmación directa en vs. 25s.).

c) Las señales apocalípticas (Ap). Ap 12,1 habla de «una gran señal en el cielo»: «una mujer vestida de sol» que está encinta y a punto de dar a luz un varón. Frente a ella «aparece otra señal en el cielo» (v. 3): «un gran dragón rojo de un rojo encendido...» que está al acecho para devorar al niño. Se utilizan aquí antecedentes míticos como señales que insinúan –y prefiguran– la lucha última de los poderes hostiles a Dios contra el Mesías destinado por Dios para el juicio final. En 15,1 se vuelve a mencionar «otra señal grande y maravillosa en el cielo», que alude al juicio final a punto de irrumpir: los siete ángeles con las «siete copas de la ira de Dios» (16,1) que será derramada sobre la tierra. La señal, aquí desarrollada con pinceladas dramáticas, alude al insoslayable acontecimiento final y al mismo tiempo lo representa.

◆ Bibliografía: ThWNT 7, págs. 199-261 (K. H. Rengstorf); EWNT 3, págs. 569-575 (O. Betz). • R. Schnackenburg, «Die joh. Zeichen», HThK 1, págs. 344-356; H. Gollinger, *Das «grosse Zeichen» von Apokalypse 12* (SBM 11),

St 1971; F. Ramos Pérez, *Ver a Jesús y sus signos y creer en Él: Estudio exegético-teológico de la relación «ver y creer» en el evangelio según San Juan,* AnGr 292, R 2004.

Karl Kartelge

Seol

↗ Mundo subterráneo.

Sepulcro, santo

Documentación bíblica. La mención del entierro de Jesús en 1 Cor 15,3b-5 (kerigma) se propone subrayar la realidad de su muerte. El sepulcro mismo sólo desempeña una función en la tradición narrativa. El cadáver de Jesús fue depositado por José de Arimatea en un sepulcro en la roca, ante la que hizo rodar una piedra (Mc 15,46 [Mt 27,60 y Lc 23,53 destacan que el sepulcro era nuevo; Jn 19,41s, añade además que estaba cerca de la ciudad]). Probablemente, la historia premarcana del entierro concluía con una visita de las mujeres al sepulcro (Mc 15,42-47; 16,2.4.8*: cf. Jn 20,1). El sepulcro abierto, ante el que las mujeres huyen, sobrecogidas de temor (16,8a), niega que la historia de Jesús haya llegado a su fin con su enterramiento y sitúa la pasión bajo la luz de la acción soteriológica de Dios. Mc configura la escena como epílogo de su evangelio: el mensaje de la resurrección, proclamado en el recinto mismo del sepulcro (16,5ss.), hace aparecer toda la historia de Jesús como «principio y fundamento del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1). El silencio de las mujeres (16,8b) impide que el kerigma dependa del sepulcro vacío. El conocimiento del cristianismo primitivo acerca de la cristofanía concedida a las mujeres, que no tuvo entrada en la tradición kerigmática, encuentra en las apariciones del sepulcro su expresión narrativa (Mt 28,9s.; Jn 20,14-18). Mientras que la prodigiosa apertura del sepulcro conserva todavía en Mt 28,2s. el simbolismo del enunciado, su inspección para comprobar que está vacío (Lc 24,10ss.; Jn 20,2-10) insinúa una intelección crecientemente descriptiva. En la tradición apologética de los guardias del sepulcro y del engaño de los sumos sacerdotes (Mt 27,62-66; 28,11-15) se abren ya paso las tendencias historizantes. No obstante, es precisamente aquí donde se muestra la ambivalencia del sepulcro vacío como argumento de la resurrección de Jesús.

◆ Bibliografía: L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab,* St 1968; I. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu,* M 1972; NBL 1, págs. 946-949 (R. Kratz); H. Merklein, «Mk 16,1-8 als Epilog des Markus-Evangelium», en C. Focant (dir.), *The Synoptic Gospels,* Lv 1993, págs. 209-238 (bibliografía); M. M. W. Watterman, *The Empty Tomb Tradition of Mark: Text, History, and Theological Struggless,* Los Ángeles 2006.

Helmut Merklein

Serafines

↗ Querubines y serafines.

Sermón del monte

1. Documentación literaria. 2. Estructura y contenido. 3. Teología. 4. Interpretación.

1. Documentación literaria

El punto de partida literario es el «discurso programático» de la fuente de los *logia* Q, que ha sido asumido, en sus líneas esenciales, por el «discurso de la explanada» (Lc 6,20-49). Este discurso sitúa el factor propio y específico del cristianismo en el ↗ amor a los enemigos, frente al *ethos* del entorno grecorromano, que piensa en categorías de oposición. Con este mismo material –y la inclusión de algunos otros elementos de Q y de material propio– construye Mt su «Sermón del monte» (Mt 5,1-7,29: uno de sus cinco grandes discursos).

2. Estructura y contenido

Las bienaventuranzas de Mt 5,3-12 insisten en la actitud piadosa, que debe ser llevada a la práctica en las acciones concretas. De este modo, la comunidad de los discípulos se convierte en «luz del mundo» y «sal de la tierra» (Mt 5,13-16). La auténtica sección principal se inicia con la declaración básica de Mt 5,17ss.: Jesús no ha venido a abolir la ley o los profetas; «no vine a abolir sino a dar cumplimiento», es decir, a dar validez a su intención más profunda. El *corpus* de las exigencias materiales puede agruparse en dos o tres series de sentencias. Pueden delimitarse claramente las antítesis (Mt 5,21-48). Las antítesis primarias (matar, cometer adulterio o perjurio) se remontan probablemente, en lo que atañe al contenido, al mismo Jesús. Su genuino enfrente no es directamente la palabra de la *torá* sino la tradición (¿farisea?) («habéis oído» que, desde el punto de vista de la voluntad de Dios fijada en la *torá,* «se les dijo a los antiguos)» convierte esta voluntad en materia de controversia entre los doctores. Jesús insiste, por el contrario («pero yo os digo»), en que hay un acceso directo a la voluntad divina inscrita en el corazón. Y en la medida en que todos y cada uno saben lo que la *torá* quiere decir, carece de sentido la controversia sobre su interpretación. Mt prolonga esta línea al añadir secundariamente (al divorcio, la venganza y el amor a los enemigos), en forma antitética, otras tres instrucciones y contrapone explícitamente a la justicia de los «escribas y fariseos» la «justicia mayor» (Mt 5,20). Pero tampoco en Mt han de entenderse las antítesis como simple interpretación de las sentencias de la *torá* aducidas en las tesis (apenas es posible entender a Mt 5,31s. desde este supuesto y bajo ningún concepto puede interpretarse así Mt 5,38-42). Lo que pone al descubierto la intención más honda de la *torá* no es una determinada exégesis de su texto literal, sino una hermenéutica nueva,

a la que se le confiere una cualificación escatológica (mensaje de la *basileia*) mediante el recurso expreso al orden de la creación (Mt 5,45; cf. 5,31 y 19,1-9). El criterio de la obediencia a la *torá,* ahora exigida en perspectiva escatológica, es la voluntad de Dios que dirige la creación. Por lo que atañe al contenido, este criterio avanza a lo largo de la línea de la exigencia del amor radical, que debe ser llevado a la práctica en las concreciones mencionadas en las antítesis. El segundo bloque temático está constituido por las tres reglas sobre la piedad de Mt 6,1-18 (la limosna, la oración y el ayuno), que incitan a la justicia «ante Dios». En su centro se sitúa el *padrenuestro* (Mt 6,9-13), que no sólo subraya la perspectiva escatológica de las acciones exigidas (peticiones 1 y 2), sino que en su petición 3 (específicamente mateana), insiste en su carácter de gracia. Es Dios mismo quien ha de cuidarse de que se cumpla su voluntad. Las exigencias siguientes (Mt 6,19-7,11) se proponen destacar, en su contenido esencial, el reino de los cielos como criterio de la justicia: Mt 6,33. También aquí resulta comprensible la acción escatológicamente exigida en virtud de la alusión a la creación (Mt 6,22-34). La regla de oro de Mt 7,12 como quintaesencia hace que todas y cada una de las exigencias aparezcan bajo la luz de concreciones del amor al que tienden «la ley y los profetas» (cf. Mt 22,40). La sección final Mt 7,13-27 insiste en la necesidad de la «acción» práctica. El rechazo expreso de quienes incumplen esta exigencia (Mt 7,23, diferente de Lc) y de los pseudoprofetas a quienes se apostrofa en este contexto (Mt 7,15.22) permite deducir que la «justicia mayor» desarrollada al principio desde una perspectiva externa (Mt 5,20) tiene también una perspectiva interna. La «autoridad» de Jesús, subrayada en la observación final (Mt 7,28s.), remite al marco cristológico del Sermón del monte.

3. Teología

«El Sermón del monte no presupone el evangelio del reino, sino que es este evangelio» (U. Luz: EKK 1/1, 183 a Mt 4,23). Se cumple el imperativo cuando se acepta el evangelio, que descubre ante la mirada la vía de acceso al reino celeste y describe este reino como una realidad ya presente (Mt 6,10). El Sermón del monte es la instrucción del Mesías que «salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,21) y dará –como Immanuel, Mt 1,23– cumplimiento escatológico (Mt 26,28) a la promesa de Dios en la alianza. Desde este trasfondo, el Sermón se presenta como el nuevo orden de la alianza renovada, que debe ser proclamado primero a todo Israel (Mt 4,25) y luego a todos los pueblos (Mt 28,19s.). El imperativo articula la acción acorde con la alianza, de modo que la gracia divina (elección) y la acción humana (entrada en la alianza, estilo de vida adecuado al orden de la alianza) coinciden en un mismo acto.

La capacidad de comunicación que el Sermón da por supuesta tiende, pues, no a una teoría ética que deba ser transmitida mediante conceptos generales, sino a la creación de una comunidad de discípulos que abarca a todos los pueblos.

4. Interpretación

No pueden ni deben relativizarse las exigencias del Sermón del monte a base de entenderlas como «legislación de excepción» o como simples «consejos evangélicos». Por eso es tanto más acuciante el problema de su interpretación. Como quiera que el Sermón no regula todas las situaciones posibles, sino que quiere ser entendido a modo de ejemplos de cómo llevar a la práctica concreta el amor incondicionalmente exigido, no puede pretenderse una aplicación literal obligatoria bajo cualquier circunstancia. Así, la sentencia de Jesús de Mt 5,32* (sin la cláusula de «fornicación») se dirige, con acento provocativo, contra una praxis jurídica que corría el peligro de dar a los maridos poder de disposición sobre el matrimonio, y destaca que la auténtica norma del cumplimiento práctico es la voluntad de Dios como fundamento de la creación. Jesús no pretende crear una legislación nueva. La recepción de esta sentencia de Jesús en la Iglesia primitiva permite descubrir ciertas modificaciones (cf. Mc 10,11ss.; Lc 16,18; 1 Cor 7,10s.12-16). Mt admite el divorcio en caso de fornicación (es decir, de adulterio: Mt 5,32; 19,9). El Estado no puede, por supuesto –para citar un nuevo ejemplo–, convertir en principio de su legislación la renuncia a la violencia de que habla Mt 5,38-42. Pero lo que el Sermón del monte no permite es establecer diferencias entre el amor que ha de vivirse en la práctica privada y la justicia que han de implantar las autoridades públicas. Exige, más bien, en ambos ámbitos, «justicia», que tiene su medida y su contenido en el amor incondicional. La renuncia a la violencia pedida por el Sermón del monte debe ser expresión del amor, del mismo modo que, a la inversa, puede ser un acto de amor en casos concretos –en contra del tenor literal de Mt 5,39a– ofrecer resistencia a los malhechores, por ejemplo para evitar daños a terceros o para mostrarles los límites de su acción. Debe mantenerse en pie la tensión entre el tenor literal y la interpretación y tenerla siempre presente como criterio regulador frente a una atenuación de sus exigencias radicales.

◆ Bibliografía: G. Eichholz, *Auslegung der Bergpredigt* (BSt 46), Nk-Vluyn [2]1970; P. Hoffmann y V. Eid, *Jesus von Nazareth und eine christliche Moral* (QD 66), Fr [3]1979; J. Jeremias, *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña,* Ma [3]1970; G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt?,* Fr 1988; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1-7)* (EKK 1/1), Z-Nk-Vluyn [3]1992, págs. 178-420; R. Schnackenburg, *El mensaje moral del Nuevo Testamento,* 2 vols., Herder, Ba 1991;

Ch. H. Talbert, *Reading the Sermon on the Mount: Character, Formation and Decision Making in Matthew 5-7,* Columbia 2004.

Helmut Merklein

Serpiente

La serpiente, tenida por animal impuro (Lv 11,42), es descrita en diversos pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento, a causa de su peligrosidad, como instrumento de castigo de Dios (Nm 21,6; Dt 32,24; Jr 8,17; Am 5,19; 9,3; 1 Cor 10,9; Ap 9,19), y es uno de los elementos constitutivos del cuadro estremecedor de la ejecución del juicio (Is 34,15; Miq 7,17). Y, a la inversa, la protección divina y la implantación de su reino se hacen palpables y perceptibles en la preservación frente a los ataques de las serpientes (Sal 91,13) y en su aniquilación (Éx 4,3s.; 7,15; Job 26,13; Mc 16,17s.; Hch 28,3s.). El hecho de que a la serpiente se la ve vinculada, a causa de la muda de su piel, a la renovación de la fuerza vital, y debido también a su enigmática relación con la vida y con la muerte, explica por qué la serpiente de bronce que, por orden de Yahveh, confeccionó Moisés y que, más tarde, y debido a la abusiva utilización de esta imagen, ordenó Ezequías alejar del templo (2 Re 18,4), haya sido interpretada como señal visible del poder salvador de Yahveh (Nm 21,4-9) y por qué el Nuevo Testamento ha establecido una conexión, basada en la exaltación (sujeción de la serpiente de bronce en el extremo de un asta), entre aquel símbolo cúltico y la muerte en cruz de Jesús y su eficacia salvadora (Jn 3,14s.) Se sitúa en el campo opuesto la utilización metafórica de la serpiente como expresión del mal (Dt 32,33; Is 59,5; Sal 140,4) y prototipo de la astucia (Gn 49,16s.; Mt 10,16), sobre el telón de fondo del relato del ↗ pecado original de Gn 3, donde se la simboliza como una magnitud creada que se rebela contra su condición de criatura y es hostil a Dios (identificada con la acción del diablo en Sab 2,24; Rom 16,20; 2 Cor 11,3), cuyo objetivo es alejar al hombre, en cuanto imagen de Dios, de su creador (↗ Mal). En este contexto, el vaticinio acerca de la descendencia de la serpiente en Gn 3,15 tiene ante la mirada los poderes históricos que comparten la rebelión de la serpiente e intentan, por consiguiente, aniquilar el reino de Dios y a sus portadores (↗ Protoevangelio). Pero dado que en el juicio final Dios destruirá definitivamente el poder del Caos que se halla tras la serpiente, ya básicamente reducido a la impotencia (Gn 3,14s.; Sal 74,13; 148,7; Job 7,12; Is 51,9; Jr 51,34), una de las características del reino de paz mesiánico es que la serpiente se torna inofensiva (Is 11,8; 65,25; Ez 34,25; Lc 10,19).

◆ Bibliografía: ThWAT 5, págs. 384-397; ThWNT 5, págs. 566-582.
• K. R. Joines, «The serpent in Gn 3», ZAW 87 (1975), págs, 1-11;

E. Haag, «Die Ursünde und das Erbe der Gewalt», TThZ 98 (1989), págs. 21-38; L. Ruppert, *Genesis* (FzB 70), Wu 1992, págs. 145-210.

Renate Brandscheidt

Servicio litúrgico

a) Antiguo Testamento. ↗ Culto.

b) Nuevo Testamento. En fundamental sintonía con la concepción veterotestamentaria judía del servicio divino o servicio litúrgico como la adoración y el ofrecimiento de sacrificios debidos a Dios por medio de la comunidad de Israel y de sus sacerdotes, aunque también con acentos nuevos, el servicio litúrgico aparece en el Nuevo Testamento (griego: λατρεία, λειτουργία, θρησκεία, en Sant 2,2 también συναγωγή) como expresión de la relación de los fieles con Dios renovada por Jesucristo, a saber, como adoración del Dios único de Israel a quien Jesús llama su padre *(a),* como ↗ anamnesis eucarística de la comunicación de la salvación de Dios en la muerte y resurrección de Jesús, *(b)* como «servicio divino cotidiano de la fe y *(c)* como testimonio de vida cristiana. Merece la pena observar que las denominaciones cúlticas λατρεια, y λειτουργία, cuando no se refieren al servicio litúrgico judío veterotestamentario (como ocurre en Lc 1,23; Rom 9,4), se utilizan preferentemente para los ámbitos designados en los apartados *(a)* y *(c),* mientras que al servicio divino comunitario se le llama sencillamente «reuniones» (1 Cor 11,17s.20.33s.; 14,23.26; Hch 20,7; Heb 10,25; Sant 2,2), y al litúrgico eucarístico se le aplica la designación específica de ↗ Cena del Señor (1 Cor 11,20) o ↗ fracción del pan (Hch 2,42.46; 20,7) o respectivamente ↗ eucaristía.

α) Jesús entiende y lleva a cabo su misión mesiánica como servicio debido a Dios para la salvación de los hombres: Lc 4,8 par.; 4,18s. Al igual que en el Antiguo Testamento, también para Jesús la adoración de Dios y el amor total a él son las formas fundamentales del servicio divino.

En virtud de la estrecha conexión entre el amor a Dios y el amor al prójimo en el doble mandamiento de Mc 12,28-34 par., no sólo no se relativiza sino que se intensifica el servicio debido a Dios. En la óptica de Heb, impregnada de teología, la autoentrega de Jesús abre a la comunidad que le sigue el «camino nuevo y vivo» (10,20) hacia Dios y hacia el servicio cultual verdadero que convierte todos los anteriores servicios de la tierra en sombra del verdadero servicio prometido. A esta concepción responde también la sentencia del Jesús joaneo sobre la «verdadera adoración de Dios» no en Jerusalén ni en Garizín, sino «en espíritu y en verdad» (Jn 4,23s.).

β) Ya desde sus inicios celebró la comunidad primitiva, en un primer momento junto con las reuniones mantenidas en el templo de Jerusalén (para alabar, orar y proclamar, Lc 24,53; Hch 2,46s.;

3,1.12-26), la Cena del Señor en las «casas» (Hch 2,46b; cf. 12,12). Esta celebración acabó por convertirse en el servicio cúltico central de la comunidad cristiana. Pablo acentúa su significación, creadora de comunidad, en 2 Cor 10,14-22 frente al peligro de una recaída en la idolatría. La participación en la «mesa del Señor» excluye la participación en «la mesa de los demonios (v. 21). A la Cena del Señor le adviene esta imposibilidad de mezcla o intercambio a causa de la «memoria» (ἀνάμνησις, 1 Cor 11,24s.) de la muerte y resurrección de Jesús, que incluye la parusía esperada (v. 26; cf. 16,22b; Did 10,6). Este servicio litúrgico contaba además, como otras reuniones de oficios divinos, con el acompañamiento de varios elementos de la comunicación cúltica, tomados en parte por contacto con la tradición judía: canto de salmos, oración, lectura de pasajes de la Escritura, explicaciones, confesión de fe (sobre todo en el bautismo) y doctrina y discursos henchidos de espíritu que, en 1 Cor 14,5.12, somete Pablo a la norma crítica de «edificación de la comunidad». En numerosos textos del Nuevo Testamento (himnos, homologías, doxologías, aclamaciones) se trasluce claramente su *Sitz im Leben* en la primitiva comunidad cristiana.

γ) Pablo habla en sentido trasladado del servicio litúrgico de la ofrenda de sus propias vidas de los creyentes especialmente en el contexto de sus actividades diarias, es decir, en una vida recta, orientada a Dios en virtud de la escucha de su palabra y el cumplimiento de sus instrucciones (Rom 12,1s.). Éste es el «culto agradable a Dios» (λογικὴ λατρεία, Rom 12,1b). Recurriendo a una gran variedad de expresiones, Pablo y los autores que le siguen acentúan en el Nuevo Testamento la unidad del culto litúrgico y el culto del testimonio de la vida, por ejemplo Col 3,16s. Es también singularmente apremiante Sant 1,26s., y, de acuerdo con ello, la exigencia, en 2,14-26, de una fe acreditada por las obras que, a juzgar por el tenor literal, parecería estar en contradicción con la concepción de la fe en Pablo, pero que concuerda con ella en lo concerniente al contenido, ya que, según Gál 5,6, «la fe actúa por medio del amor».

◆ **Bibliografía:** F. HAHN, *Der urchistliche Gottesdienst* (SBS 41), St 1970; S. SCHÜRMANN, «Die Anfänge christ. Osterfeier», en ÍDEM, *Ursprung und Gestalt,* D 1970, págs. 199-206; O. CULLMANN, *La fe y el culto en la Iglesia primitiva,* Ma 1971; K. KERTELGE, *Die «reine Opfergabe». Freude am Gottesdienst. FS G. Plöger,* St 1983, págs. 347-360.

Klaus Scholtissek

SET

(Hebreo שֵׁת *[šet]*) hijo de Adán en la tabla de los setitas (Gn 4,25s.) de la lista de los cainitas (Gn 4,17-26J) y en 5,3-8 de la lista de los setitas de (5,1-32 P; P^R o «libro de las *tōlᵉdōt*»).

Esta lista abarca diez generaciones setitas, desde Adán hasta ↗ Noé, con datos sobre la edad del padre en la fecha del nacimiento del hijo, años totales de su vida y número de hijos. Los años desde Adán hasta el diluvio difieren: 1656 (TM), 1307 (Pentateuco samaritano), 2242 (LXX).

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 778s. (A. Van den Born); E. Blum, *Die Komposition der Väter-Geschichte* (WMANT 57), Nk 1984.

Andreas Angerstorfer

Sexualidad

1. Antiguo Testamento y judaísmo. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento y judaísmo

a) Terminología y documentación antecedente. El Antiguo Testamento no conoce un concepto equivalente a la sexualidad ni ofrece un tratado sistemático sobre esta zona parcial de la antropología. Para describir las relaciones sexuales en la terminología predomina la diversidad y la tendencia a las circunlocuciones: conocer o acercarse a una mujer, descubrir la desnudez, yacer o dormir juntos. Los textos básicos sobre esta materia se encuentran en el Génesis (relatos de la creación, protohistoria, narraciones patriarcales), en ↗ David (Mikal: sexualidad y culto; ↗ Betsabé: sexualidad y poder; ↗ Jonatán: homoerotismo; Abigail: sexualidad y edad), en varios pasajes de la literatura sapiencial (Cant, Prov, Rut), en las sentencias de los profetas y, sobre todo, en las pertinentes regulaciones de los cuerpos jurídicos del Pentateuco. A pesar de la amplia recepción y de la profunda repercusión de estos textos, resulta difícil bosquejar un cuadro unitario, debido a las muy diversas situaciones de sus contextos.

b) Los relatos del Génesis. Los relatos de la creación subrayan la igualdad y la diferencia de los sexos (Gn 1,27; 2,18-25). El varón y la mujer se unen para la multiplicación de la especie (1,28; 2,24; 3,16 en conexión con 4,1s.). El segundo relato de la creación reflexiona propiamente acerca de la desnudez de la primera pareja humana (2,25), que cambia con el ↗ pecado original a percepción consciente (se les abrieron los ojos) y a sentimiento del pudor (3,7.10), que exige la protección del vestido (3,7.21). El castigo a la ↗ mujer (3,16) pone al descubierto sus penalidades (embarazo, parto) y su situación de desventaja en una sociedad patriarcal (deseo del hombre y de su dominio). Gn 6,1-4 se centra en el tema de la conexión del mundo celeste y el terrestre a través de las relaciones entre los hijos de los dioses y las hermosas hijas de los hombres. En Gn 9,18-27 se castiga con una maldición la falta de respeto ante la desnudez del padre. Las historias patriarcales familiares mencionan la amenaza que suponía para las antepasadas de la estirpe su belleza y la protección del ↗ matri-

monio (12; 20; 26), la prohibición de abusos sexuales para proteger las leyes de la hospitalidad (19,1-11) y el incesto de las hijas de ↗ Lot con su padre como expresión de la voluntad de supervivencia (19,30-38). Se habla también del servicio sexual vicario de la esclava ↗ Agar (16,1-4), de la petición de mano de la bella ↗ Rebeca (24) de las mujeres de ↗ Jacob, de sus hijos y de su única hija (29s.), de la prostitución de ↗ Tamar para convertir en realidad el derecho que le competía (38,6-30) y de la firmeza de ↗ José en casa de Putifar (39,7-20).

c) En la literatura sapiencial se valora el encuentro de los sexos como un acto de la creación (Prov 5,18s.; 30,18s.; Qo 9,9). La preocupación por el mantenimiento del matrimonio previene frente a las seducciones de la mujer extraña (Prov 2,16-19; 5,1-23; 6,20-35; 7,1-17; 30,20). Job afirma solemnemente su fidelidad en el matrimonio como conducta ejemplar (Job 31,1-12). En Cant se alaba sin reparos el erotismo y el amor sexual intramatrimonial, se describen las iniciativas de la amada con la complicidad de su madre, se invierte el destino de la mujer en el patriarcado (Cant 7,11 en oposición a Gn 3,6) y se exhorta al disfrute –concedido por Dios– del amor (Cant 5,1 en conexión con 8,6). También Rut se mantiene en la zona intermedia entre erotismo y sexualidad cuando se lava y se perfuma para ir, por la noche, al lugar donde se acostaba Booz.

d) Se dedica especial atención a la sexualidad en el ámbito de *la moral y del derecho.* Una ética paleoisraelita, que al principio renunciaba a sanciones divinas, muestra una especial sensibilidad para el comportamiento sexual al servicio de la formación de identidad. Es indicativa, en los relatos más antiguos, la fórmula «no se hace esto en el país/en Israel», por ejemplo Gn 20,9 (adulterio); 29,26 (reglas sobre los casamientos), 34,7 (violación de una joven), 2 Sam 13,12 (violación incestuosa). Es parecida la fórmula «cometer una infamia en Israel», cf. Gn 34,7; Dt 22,21 (relaciones sexuales prematrimoniales); Jue 19,23s.; 20,6.10 (↗ homosexualidad, violación y quebrantamiento de la ley de la hospitalidad – paralelo en Gn 19), 2 Sam 13,12; Jr 29,23 (adulterio).

Dentro de los cuerpos jurídicos, se dedica especial atención al derecho familiar de control y regulación de las relaciones sexuales; el ↗ decálogo, con las prohibiciones del adulterio y de su deseo (Éx 20,14.17; Dt 5,18.21); el derecho familiar en el libro de la alianza: Éx 21,10 (con derechos mínimos garantizados para las concubinas y las esclavas); 22,15s. (seducción de una joven soltera y protección de la virginidad), 22,18 (sodomía). Siguen las cláusulas de Dt 22s.; 24,1-5; 27,20-23 y Lv 18;20. De este complejo de regulaciones jurídicas merecen destacarse las siguientes: exoneración del servicio militar para los prometidos y los desposados, para que puedan disfrutar de su mujer

(Dt 20,7; 24,5); prohibición de relaciones sexuales prematrimoniales (Dt 22,13-21, cf. 21,10-14 y 22,28s.) y extramatrimoniales (Dt 22,22; Lv 20,10, cf. Dt 22,23-27); separación de sexos con prohibición del travestismo (Dt 22,5) y prohibición de mezclas con claras connotaciones sexuales (Dt 22,9ss.; Lv 19,19); prescripciones del levirato (Dt 25,5-10; Lv 20,21 – cf. Gn 38 y Rut 3s.) y finalmente la prohibición de determinadas prácticas, como la homosexualidad (Lv 18,22; 20,13), la sodomía (Dt 27,21; Lv 18,23; 20,15s.) y el incesto (Dt 23,1; 27,20.22s.; Lv 18; 20).

Tuvo repercusiones ambivalentes la influencia de las concepciones cultuales de la santidad y la pureza para la regulación y valoración de las relaciones sexuales. Y así, el encuentro con lo sacro en el culto o con ocasión de las guerras de Dios promueve la ascesis sexual (Éx 19,14s.; 1 Sam 2,22ss.; 21,5s.; 2 Sam 11,11s. cf. Dt 23,11s.). Las personas que participan en el culto deben proteger su desnudez (cf. David bailando delante del arca en 2 Sam 6,14ss.; pero cf. v. 20, y más en especial los sacerdotes, Éx 20,26; 28,42; Ez 44,18). A los sacerdotes y sumos sacerdotes se les imponen condiciones especiales para el matrimonio y para las celebraciones cúlticas (Ez 44,22; Lv 21; 22). Las secreciones corporales en el varón y las hemorragias en la mujer como parturienta, en la regla o por enfermedad, provocan impureza cúltica (Dt 23,11s. y otros; Lv 12,15). Estas concepciones (cf. la prohibición de relaciones durante la regla de la mujer, Ez 18,6; 22,10; Lv 18,19; 20,18) pesaron más severamente sobre la sexualidad femenina, porque afectaban con mayor frecuencia y duración a las mujeres y dificultaban su integración en el culto.

La tesis, frecuentemente defendida, del rechazo israelita de la prostitución sagrada, a una con su inserción en los ritos extranjeros, es decir, cananeos, de la fertilidad, se inclina cada vez más a puntos de vista más realistas y más ajustados a las costumbres de los pueblos vecinos. Los prostituidos sagrados se convertían en «personal no sacerdotal de ambos sexos del templo y del culto» (Frevel; cf. Os 4,14; Gn 38,21s.; Dt 23,18 y otros). La supuesta prostitución del templo de Jerusalén se convierte en incompatibilidad entre la prostitución profana junto al templo y la pureza cultual del lugar sacro (Dt 23,19, cf. Is 23,15-18).

e) En la profecía, la sexualidad se inserta básicamente en el derecho familiar proclamado en los anuncios del castigo (Ez 18;22) y en el lenguaje metafórico en torno al matrimonio (p. ej., Os 1ss.; Jr 2ss.; Ez 16; 23; Is 57,3-13). Aquí se le atribuye a Yahveh el papel de esposo, pero estas metáforas no son nunca entendidas en sentido varonil fálico. De todas formas, esta drástica descripción polémica de la conducta femenina en la esposa Israel repercutió negativamente, a través del lenguaje metafórico, en la valoración de la mujer.

Pero incluso con independencia de la metáfora, los discursos de castigo profético establecían una connotación entre la sexualidad de la mujer y el pecado. Esta situación de desventaja se acentuaba aún más cuando la sexualidad femenina quedaba lacerantemente vinculada al comportamiento moral, como en Ez 36,17 (pero como contrapeso Is 64,5).

f) En la *literatura del judaísmo temprano* se prolongan a veces las valoraciones paleotestamentarias (cf. Sab 14,25s., con el catálogo de las consecuencias de la idolatría), otras veces se erotizan con figuras femeninas (↗ Judit, ↗ Ester, ↗ Susana) y otras, en fin, se demonizan, como cuando se descarga sobre ↗ Eva la responsabilidad del ↗ pecado original (Si 25,24).

g) Centros de gravedad. En la tradición veterotestamentaria la sexualidad humana, considerada como un don del creador, tiene una valoración fundamentalmente positiva, tanto en el sentido del placer sexual libremente disfrutado como en el de la sexualidad matrimonial orientada a la fecundidad generativa. No se desvalorizan éticamente las diversas formas de erotismo, pero sí las formas de sexualidad violentadas, como el incesto, la homosexualidad o la sodomía. En la configuración concreta se da importancia a la privacidad familiar y a la modelación personal. Es llamativa la tensión entre la santidad o la pureza cultual y la conducta sexual. La sexualidad está sujeta a normas morales que garantizan el equilibrio entre la gazmoñería y el ascetismo. A pesar de algunas alusiones puntuales sobre los roles sexuales, la imagen de Dios es, en la reflexión teológica, transexual (Dt 4,16).

◆ Bibliografía: EJ 14, págs. 1206ss. (I. Jakobovits, H. H. Cohn); AncBD 5, págs. 1144ss. (T. Frymer-Kensky). • F.-L. Hossfeld, «Leib und Geschlechtlichkeit. Aspekte einer bibl. Anthropologie», en P. Hünermann (dir.), *Lehramt und Sexualmoral,* D 1990; H.-J. Fabry, «Leiblichkeit und Sexualität im AT», LS 43 (1992), págs. 88-93; P. Trible, *Gott und Sexualität im AT,* Gt 1993.

Frank-Lothar Hossfeld

2. Nuevo Testamento

La ética sexual restrictiva forma parte del cristianismo desde sus orígenes. Pone límites a la libertad del varón habitual en la Antigüedad. Mientras que según las concepciones antiguas sólo se cometía adulterio cuando se mantenían relaciones sexuales con la esposa de otro hombre, el cristianismo rechazaba todo tipo de relaciones extramatrimoniales, ya fuera con concubinas, hetairas, prostitutas o esclavas. El estatus de la mujer no tenía ningún papel para la sexualidad. Esta ética sexual se situaba en parte en la tradición judía y concordaba bajo ciertos aspectos con las correspondientes tendencias de una tradición de cuño filosófico sobre todo estoico de círculos culturales grecorromanos. Tiene su origen en Jesús.

Su estricto rechazo del ↗ divorcio (Mc 10,9 par.; 1 Cor 7,10) era inaudito tanto en los círculos culturales judíos como en los paganos (aunque cf. Mal 2,16). Jesús lo fundamentaba en el orden de la creación, en el que tiene también su fundamento la sexualidad humana (Gn 1,27; 2,24). No hay una desvalorización del matrimonio ni en la respuesta a la pregunta de los saduceos (Mc 12,25 par.) ni en la sentencia sobre los eunucos (Mt 19,12): la primera explica que el matrimonio es una institución terrena y provisional, la segunda alude a una decisión libre en favor del ↗ celibato «por amor al reino de los cielos». La prohibición de mirar con deseo a la mujer del prójimo (Mt 5,27s.) se ordena únicamente a la protección del ↗ matrimonio indisoluble.

La Iglesia primitiva sólo consideraba posible el divorcio en casos extremos: en la infidelidad conyugal (Mt 5,32; 19,9) o cuando el consorte no cristiano insistía en la separación (1 Cor 7,15). Se admiten y se recomiendan el celibato o la continencia sexual temporal si están al servicio de la oración y de la entrega incompartida a «las cosas del Señor» (1 Cor 7,5ss.25-40). La reclamación, en igualdad de derechos, de relaciones matrimoniales (1 Cor 7,3s.) implicaba un cambio revolucionario frente a los principios antiguos, que sólo contemplaban la iniciativa del varón. En 1 Tes 4,4s. se exhorta a la moderación sexual incluso dentro del matrimonio, pero se combate como doctrina errónea (gnóstica) su rechazo radical (1 Tim 4,3). En Gál 3,28 hay una singular agudización del tema («ya no hay ni varón ni mujer»). Según esta formulación, la nueva comunidad en la Iglesia como cuerpo de Cristo no sólo quita toda importancia a las diferencias culturales y sociales fundamentales entre judíos y no judíos, libres y esclavos, sino a la diferencia sexual del varón y la mujer.

Aun conservando la valoración positiva de la sexualidad como parte del orden de la creación, la Iglesia primitiva amonestaba insistentemente frente al peligro de los abusos (Heb 13,4). La fornicación (πορνεί α) aparece mencionada con frecuencia en primer lugar en los catálogos de vicios (p. ej., Mc 7,21; Gál 5,19; Col 3,5). Este concepto abarcaba todas las formas de relaciones sexuales inmorales, pero más en especial las mantenidas con prostitutas. Pablo las consideraba como un pecado contra el propio cuerpo como templo del Espíritu Santo (1 Cor, 6,12-20). Juzga con gran severidad las relaciones sexuales con la suegra (1 Cor 5,1-5). Lanza una condena específica contra las relaciones sexuales entre varones, la pederastia y las conductas lesbianas (Rom 1,26s.; 1 Cor 6,9; 1 Tim 1,10). Las considera «contrarias a la naturaleza». En esta valoración coincidía con algunos contemporáneos, como Dión de Prusa y Plutarco. Contra los falsos deseos, el Nuevo Testamento recomienda σωφροσύνη y ἐγκράτεια,

es decir, autodominio (Hch 24,25; Gál 5,23; 1 Tim 2,9; Tit 1,8).

◆ Bibliografía: *The Oxford Classical Dictionary,* O ³1996, págs. 702s., 720ss., 1329; DBS 12, págs. 1034-1043. • W. Schrage, *Ethik des NT,* Go 1989; R. B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament,* San Francisco 1996; M. Stowasser, «Homosexualität und Bibel», NT 43 (1997), págs. 503-526; F. Kleinschmidt, *Ehefragen im NT,* F 1998; R. Zimmermann, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis: Traditionsgeschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchistentum und antiken Umwelt,* WUNT 122, Tu 2001; Ch. A. Kirk-Duggan (dir.), *Pregnant Passion: Gender, Sex, and Violence in the Bible,* Atlanta 2003; L. W. Countryman, *Dirt, Greed, and Sex: Sexual Ethics in the New Testament and Their Implications for Today,* Mn 2007; R. M. Davidson, *Flame of Yaweh: Sexuality in the Old Testament,* Peabody 2007; Nissinen, Martti y Uro, Risto (dirs.), *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity,* Winona Lake 2008.

Marius Reiser

Shekiná

(Literalmente «morada [de Dios]», del hebreo שׁכן *[škn],* «morar», «habitar»), expresión rabínica para significar la presencia de Dios en el mundo. La concepción de la *shekiná,* al igual que la de los también bíblicos *kabot y shem,* intenta actuar como intermediación entre la trascendencia y la inmanencia. El punto de partida es el motivo de la presencia permanente de la *shekiná* en el santuario *(shekiná* de presencia), en la que se expresa la comunión y la comunidad de Dios con su pueblo (cf. también el motivo de la *shekiná* en el ↗ arca de la alianza y en la tienda del Encuentro). Desde aquí puede producirse secundariamente una traslación de la concepción a la manifestación de la *shekiná* en otros ámbitos (*shekiná* de manifestación o de aparición). En lo que respecta a la historia de la salvación, se habla también de la aparición de la *shekiná* en el jardín del Edén, en la zarza ardiendo, en el éxodo de Egipto o en el desierto. La *shekiná* se manifiesta, en fin, en los grandes personajes, como Abrahán, Jacob, José, Moisés y los profetas.

◆ Bibliografía: A. Goldberg, *Untersuchungen über die Vorstellung von der Schekhinah in der frühen rab. Literatur,* 5 vols., B 1969.

Beate Ego

Shᵉmonē Esrē

(Hebreo שְׁמֹנֶה עֶשְׂרֵה *[šᵉmonæ 'æśrē],* «Dieciocho oraciones/alabanzas»), denominada también sencillamente, por su condición de plegaria principal, «oración» *(tefilla)* o también *amidá,* porque se recita de pie. Se lleva a cabo dos veces al día, por la mañana y por la tarde. Las tres primeras secciones alaban al Dios de los padres,

su poder de resucitar a los muertos y la santidad de su nombre; las tres últimas piden la reanudación del culto en el templo, dan gracias a Dios por sus beneficios y solicitan su bendición. La sección intermedia abarca una serie de súplicas, entre ellas la bendición de los herejes. En el rito babilónico, hoy día el habitual, se separa la petición de la reconstrucción de Jerusalén de la de la venida del Mesías, de modo que el número total de peticiones se eleva a diecinueve. Los sábados y los días festivos, esta parte central se sintetiza en una sección, de modo que sólo se hacen siete peticiones. Durante mucho tiempo se admitió que la oración se remonta a la época helenista, pero actualmente la opinión mayoritaria sitúa en la época del templo, a lo sumo, las formas primitivas de las tres primeras y de las tres últimas bendiciones. Fueron los rabinos quienes la impusieron como oración obligatoria. Su formulación exacta estuvo durante mucho tiempo sujeta a fluctuaciones.

◆ Bibliografía: K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tu 1950; J. Heinemann, *Prayer in the Talmud*, B 1977; E. Fleischer, «On the Beginning of the Obligatory Jewish Prayer», *Tarbiz* 59 (1989-1990), págs. 397-441 (hebreo); T. Zahavy, *Studies in Jewish Prayer*, NY 1990; L. Trepp, *Der jüdische Gottesdienst*, St 1992; J. Tabory, *Jewish Prayer and the Yearly Cycle. A List of Articles*, Jr 1992-93, págs. 107-118.

Günter Stemberger

Sibbólet

(Hebreo שִׁבֹּלֶת *[šibbolæt]*, «espiga», «corriente de agua», «arista»), vocablo que, según Jue 12,6, sirvió a los hombres de ↗ Jefté de Galaad para desenmascarar, en los vados del Jordán, a los soldados fugitivos de Efraín. La diferencia en la pronunciación de *š/s* en esta palabra delataba a los enemigos, que eran degollados. De este episodio se deduce la existencia de divergencias fonéticas en el hebreo entre los efrainitas y los galaaditas.

◆ Bibliografía: BL[2], pág. 1358 (H. Haag); AncBD 5, págs. 1210ss. (G. A. Rendsburg). A. Lemaire, *L'incident du sibbolet (Jg. 12,6). Perspective historique»*, *FS M. Delcor* (AOAT 215), Nk 985, págs. 275-281.

Andreas Angerstorfer

Sicar

Según Jn 4,5s., ciudad (πόλις) de ↗ Samaria, cerca de un terreno propiedad del patriarca ↗ Jacob, donde se hallaba el «pozo de Jacob», junto a la aldea *Balāta*. Era el lugar natal de la samaritana con la que Jesús mantuvo una larga conversación (Jn 4,7-26). Según Jerónimo, quaest. Hebr. in Gen 66,6 y ep 108,13, se trataría de una grafía defectuosa de Siquén, pero esta última localidad había sido destruida mucho tiempo atrás, el 128 a.C., por Hircano I y no fue reconstruida has-

ta el 72 d.C. por Vespasiano, cerca de Flavia Neapolis, la actual Nablús. Hoy día se la identifica con la aldea 'Askar, situada 1 km al noreste de *bīr ja'kūb,* en la ladera suroriental del Ebal (↗ Garizín).

◆ Bibliografía: Abel, vol. II, págs. 472s.; BAUER, pág. 1587; EWNT 3, pág. 753; BHH 2, pág. 1896; AnCBD 3, págs. 608s.; 5, págs. 940-97, 1174-1186; DBS 11, págs. 773-1047; EJ 14, págs. 725-758; M. DELCOR «Vom Sichem der hellenistischen Epoche z. Sychar des NT», ZDPV 78 (1962), págs. 34-48; H. M. SCHENKE, «Jakobsbrunnen-Josephgrab-Sychar», ZDPV 84 (1968), págs. 159-184.

Paul-Gerhard Müller

SICARIOS

(Griego σικάριοι, del latín *sicarius,* portador de daga [de *sica,* «puñal], asesino alevoso, bandido), denominación aplicada a los guerrilleros ↗ zelotas que, en su lucha contra los romanos, no retrocedían ante el asesinato (Josefo, bell. Iud. II, 234-257; ant. XX, 186). No se trataba de nacionalistas fanáticos (Josefo), sino de radicales mesiánico-escatológicos de la *torá.* Sus víctimas preferidas eran los colaboracionistas judíos. Hch 21,38 menciona 4.000 seguidores de un rebelde egipcio como «sicarios» *(hapaxlegomenon).* No puede demostrarse la existencia de puntos de contacto con los discípulos de Jesús (Judas Iscariote, Simón el Zelota).

◆ Bibliografía: THWNT 7, págs. 277-281 (O. BETZ); BHH 2, pág. 1209; BILL 2, págs. 762s.; M. HENGEL, *Die Zeloten,* Le ²1976, págs. 387-412; G. BAUMBACH, «Einheit und Vielfach der jüd. Freiheitsbewegung im 1. Jh. nC.», EvTH 45 (1985), págs. 93-107; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* Ma 1985.

Gerhard Hotze

SICLO

↗ Medidas, pesos y monedas.

SIDÓN

(Hebreo צִידוֹן *[ṣīdōn]* de צוד *[ṣwd],* «pescar», es decir, ciudad pesquera; griego Σιδών) fue en sus orígenes la más importante ciudad de ↗ Fenicia. Según Gn 10,15, así se llamaba el primogénito de ↗ Canaán. A la ciudad, situada en la costa fenicia, a unos 40 km al norte de ↗ Tiro y dotada de dos puertos, le ofrecían excelentes condiciones para el comercio y el florecimiento económico la fértil llanura al este, el mar, la artesanía del vidrio y la metalurgia. Para la distinción entre Sidón la Grande y Sidón la Pequeña cf. Jos. 11,8; 19,28. Dado que la moderna Saida ha sido edificada sobre las ruinas de la antigua Sidón, las excavaciones arqueológicas sólo han sido posibles a pequeña escala. Restos del Calcolítico señalan que el lugar estuvo habitado ya antes de esta fase. Según las cartas de ↗ Amarna (s. XIV

a.C.), la ciudad se hallaba dentro de la zona de influencia egipcia. A finales del s. XIII fue saqueada por los Pueblos del Mar. Hasta el año 1000 no consiguió Tiro superar a Sidón, que cayó en varias ocasiones bajo la dependencia de la potencia asiria. El año 701 fue sitiada por ↗ Senaquerib, el año 677 destruida por Asaradón. Tras el hundimiento de Asiria, pasó a depender de ↗ Babilonia. En la época persa recuperó su posición de predominio en las costas fenicias. De Sidón procedía la mayor parte de la flota persa en la época de Jerjes I. Cuando el rey Tennes se sublevó contra Artajerjes III Ochus, éste marchó contra la ciudad y la destruyó. El año 333 se rindió a las tropas de Alejandro Magno. Tras la muerte de Alejandro, quedó dentro de la parte ptolemaica del Imperio, aunque a partir del 197 a.C. se incorporó a la zona seléucida. El año 64 a.C. fue incluida en la provincia romana de Siria. En el Antiguo y el Nuevo Testamento se la cita con frecuencia, junto a Tiro (Jl 4,4; Zac 9,2; Esd 3,7; Mt 11,21s.; Hch 12,20). Aunque situada junto a la frontera septentrional de Israel, nunca fue conquistada por los israelitas (Jue 1,31), ni siquiera en la época de David (2 Sam 24,5ss. es una intercalación postexílica). Las intensas relaciones comerciales con Israel (1 Re 5,20) cristalizaron en una amalgama cultural y religiosa (1 Re 11; 16,31). La literatura profética refleja la suerte de Sidón (Is 23; Ez 28,20ss.). Según testimonios neotestamentarios, Sidón era una ciudad de considerable importancia (Mt 11,21; Lc 10,14). Jesús mismo llegó hasta sus cercanías (Mt 15,21-28; Mc 7,24-30). Muchos sidonios escucharon las enseñanzas de Jesús (Mc 3,8; Lc 6,17). La nave que trasladó a Pablo desde Cesarea a Roma fondeó en Sidón, lo que le dio ocasión al apóstol para visitar la comunidad cristiana de aquella ciudad (Hch 27,3).

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 17s. (D. J. Wiseman); Abel, II, pág. 461. • N. Jidejian, *Sidon trough the Ages*, Beirut 1971; LaMoine F. De Vries, *Cities of the Biblical World*, Peabody, Ma 1997, págs. 73-77.

Franz Sedlmeier

Siervo de Yahveh

(Hebreo עֶבֶד יְהוָה *['æbæd JHWH]*) señala en el Antiguo Testamento la figura de un mediador de la salvación cuya misión y significación está testificada en el libro de Isaías por un grupo de textos en su origen independientes, aunque ahora redaccionalmente repartidos y enriquecidos con suplementos en Is 42,1-4 (5-9); 49,1-6 (7-13); 50,4-9 (10-11); 52,13-53,12). Se discute entre los exégetas la unidad literaria de estos textos y su coordinación teológica con la profecía del Deuteroisaías, el problema de la autoría y la identificación de este mediador salvífico. En lo que respecta al contenido, la profecía del Siervo de Yahveh se inicia con la presentación que, empalmando con la

designación de un salvador carismático (1 Sam 9,16s.; 10,24), hace Yahveh del siervo equipado con su espíritu, para que imponga y haga realidad en la historia las instrucciones jurídicas de Yahveh (Is 51,4) como revelación salvífica para Israel y para todos los pueblos. Enfrentado a esta tarea, el que ha sido llamado desde el vientre materno y ha sido elegido con su existencia total afirma que, a pesar de los fracasos iniciales como portavoz de Yahveh, y por encima de todas las resistencias y de todos los ataques a su persona (Is 50,4-9), llevará a cabo la nueva misión que le ha sido confiada y que va más allá de la reunificación de los dispersos de Israel por el castigo de Dios, a saber, testificar la revelación de Dios para el universo entero como luz para todos los pueblos (Is 49,1-6). Frente a la revelación salvífica de Dios, que se hará realidad en el destino doliente del elegido, los seguidores del Siervo de Yahveh confiesan que, a causa de la solidaridad firmemente mantenida del salvador con los pecadores en el juicio y el castigo, el brazo de Yahveh se ha vuelto contra el mediador mismo de la salvación que le ha llevado, tras una vida marcada por el sufrimiento y las tribulaciones, hasta la muerte, pero que es, precisamente a través de la aceptación expresa de este destino de padecimientos en cuanto representación y expiación de la culpa de los muchos, como alcanzará su consumación la revelación de la salvación de Yahveh (Is 53,1-10). Como conclusión, en un anuncio que se enmarca dentro de la confesión de los seguidores, afirma Yahveh que, como recompensa por la función vicaria y por la reconciliación que el mediador de la salvación ha llevado a cabo, será exaltado después de su muerte (Is 52,13ss.; 53,11s.). En la óptica de la historia de la tradición, la profecía del Siervo de Yahveh es la expresión, concebida en el horizonte de la proclamación de la salvación del Deuteroisaías, de una intermediación ante Yahveh que, en conexión con su automanifestación en la historia de Israel (Is 43,24; 46,3s.), testifica tanto el estar-aquí y estar-con de Yahveh en el castigo, como también, y a la vez, su voluntad salvífica universal en cuanto creador y salvador y que, en virtud de su radical solidaridad con Yahveh por un lado y con los pecadores perdidos por otro lado, elige el camino de la representación y la expiación. Mientras que en la exposición del testimonio a favor de la revelación de Yahveh en el juicio, de acuerdo con el modelo de Moisés (Dt 18,15-18), es la profecía (sobre todo de Jeremías y Ezequiel) la que proporciona el paradigma (Jr 1,1-4; Ez 4,4-8; 13,5; 33,1-9), la descripción del giro salvífico de Yahveh tras el castigo expresa la nueva dignidad de Israel, presentado en el Deuteroisaías como Siervo de Yahveh (Is 41,8s.; 43,10; 44,2.21;45,4).

En el *Nuevo Testamento* se cita la profecía del Siervo de Yahveh en relación directa con la misión salvífica de Jesús (Mt 12,17-21), con sus padecimientos vicarios y su muerte expiatoria (Mt 8,17; Lc 22,37; Hch

8,30.35; 1 Pe 2,21-25, respectivamente Is 53,1-12), así como con la difusión de la buena nueva por medio de la Iglesia (Hch 13,46ss., respectivamente Is 42,6; 49,6). Sólo de una manera indirecta, y en conexión con otras tradiciones de fe, se aduce la profecía del Siervo para destacar la eficacia salvífica de la muerte de Jesús por los muchos (Mc 10,45; 1 Cor 15,3; Heb 9,28, respectivamente Is 53,1-12), para designar a Jesús como ↗ Cordero de Dios (Jn 1,29, respectivamente Is 53,7), para explicar la contradicción entre la exaltación de Jesús y su condición de siervo (Flp 2,6-9, respectivamente Is 49,3.6; 52,13) y para indicar que Jesús se entrega siguiendo la voluntad del Padre (1 Cor 11,23, respectivamente Is 53,6 LXX) y que la justificación de los pecadores se alcanza por medio del justo y obediente (Rom 5,19, respectivamente Is 53,11 LXX). La invocación de la profecía del Siervo de Yahveh ha tenido siempre en el punto de mira los problemas de la soteriología neotestamentaria: una situación que se explica debido a que, por un lado, la ausencia de la idea, en el judaísmo temprano, de un destino doliente del ↗ Hijo del hombre y de una muerte expiatoria del ↗ Mesías, no induce a recurrir a la Escritura para descubrir pruebas cristológicas en la invocación del Siervo de Yahveh, y a que, por otro lado, y como resultado de la familiarización de los discípulos de Jesús con la concepción veterotestamentaria del justo doliente y su recepción en la profecía del Siervo de orientación escatológica, resulta ser sumamente fructífera para la soteriología, dentro de la reflexión de la fe, una conexión retroactiva con las declaraciones y las acciones más destacadas de Jesús.

◆ Bibliografía: DBS 12, págs. 958-1016 (P. Grelot); TRE 8, págs. 521-530 (D. Michel); EWNT 1, págs. 844-852 (A. Weiser); 3, págs. 11-14 (J. A. Bühner); DEB, págs. 1435-1438; NBL 1, págs. 932-936 (D. Michel, H. Frankemölle). • K. Kertelge (dir.), *Der Tod Jesu. Deutungen im NT,* Fr 1976; H. J. Hermisson, «Israel und der Gottesknecht bei Deuterojesaja», ZThK 79 (1982), págs. 1-24; P. Grelot, *Les poèmes du Serviteur. De la lecture critique à l'herméneutique,* LD 103, P 1981; B. Janowski «Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung», ZThK 90 (1993), págs. 1-24; E. Haag, «Stellvertretung und Sühne nach Jesaja 53», TThZ 105 (1996), págs. 1-20; A. Tarekadavil, *Servant of Yahweh in Second Isaiah: Isaionic Servant Passages in Their Literary and Historical Context,* F-Be-NY 2007.

Ernst Haag

Silas

(En Hch; en las Cartas, Silvano, forma grecizada o latinizada del arameo «Saúl»), discípulo judeocristiano de la comunidad primitiva, «profeta»,

portador, junto con Judas Barsabás, del ↗ Decreto de los apóstoles a Antioquía (Hch 15) y, a partir de esta ciudad, acompañante de ↗ Pablo, en sustitución de Bernabé. En el segundo viaje misional del apóstol (Hch 15,40-18,5), cofundador de las comunidades de Tesalónica (cf. 1 y 2 Tes 1,1) y Corinto (2 Cor 1,19). – 1 Pe 5,12 menciona (ficticiamente) a Silvano como secretario o portador de la carta.

◆ Bibliografía: EWNT 3, págs. 580ss. (G. Schneider); BBKL 10, págs. 316s. (D. Gewalt). • W.-H. Ollrog, *Paulus uns seine Mitarbeiter,* Nk 1979, págs. 17-20. Cf. también los *Comentarios* a 1 Pe.

Gerhard Hotze

Siló

(Hebreo שִׁילֹה/שִׁילוֹ *[šilō/šīlo]*), hoy *ḫirbet sēlūn,* ciudad de Efraín, 22 km al sur de Siquén y 4 km al este de la antigua carretera de Jerusalén-Nablús (Jue 21,19). En el santuario (¿templo?) de Siló estuvo depositada y custodiada por los elidas el arca de la alianza y (secundariamente) la tienda de la Reunión [1 Sam 2,22]). Fue lugar de agrupación de las tribus israelitas (Jos 18-22) y allí se llevó a cabo el reparto de los territorios todavía no ocupados del país (deuteronomista). Todas estas circunstancias convirtieron a Siló en centro de peregrinación (1 Sam 1,3). En Jue 21,15-28 se menciona una fiesta de otoño con danzas en corro de las muchachas. No se sabe con certeza el momento exacto de la destrucción del santuario (Jr 7,12; 26,6; Sal 78,60), pero difícilmente pudo ser a manos de los filisteos (1 Sam 4: captura del arca). Es más probable que fueran los asirios los causantes, o que la destrucción fuera llevada a a cabo en el curso de la reforma de Josías. Siló fue la cuna del profeta ↗ Ajías (1 Re 11,29; 12,15). Incluso después de la destrucción del templo de Jerusalén acudían peregrinos a Siló para ofrecer sacrificios (Jr 41,5).

◆ Bibliografía: BRL, págs. 307s. (K. Galling); AncBD 5, págs. 1213ss. (B. Halpern); DEB, págs. 1140-41; NEAEHL 4, págs. 1364-70 (A. Kempiński, I. Finkelstein). • W. H. Irwin, «Le sanctuaire central israélite avant l'établissement de la monarchie», RB 72 (1965), págs. 160-184; I. Finkelstein (dir.), *Siloh, The Archaeology of a Biblical Site,* Tel Aviv 1993.

Robert Wenning

Siloé

(Hebreo הַשִּׁלֹחַ *[haššiloaḥ],* «el enviado», Jn 9,7), denominación neotestamentaria de un lugar al sur de la colina suroriental de ↗ Jerusalén, con torre (Lc 13,4) y piscina (Jn 9,7.11). Is 8,6 («Las aguas de Siloé que corren mansamente») alude al canal del Bronce Medio o canal de Siloé, en la vertiente oriental de la colina suroriental. La piscina de Siloé

(¿la piscina inferior, Is 22,9?) es, en cambio, el receptáculo del túnel de Ezequías (poco antes del 701 a.C.), a través del cual se llevaba el agua de la fuente de ↗ Gihón hasta el interior de la ciudad (la célebre inscripción de Siloé sobre esta construcción en KAI 189).

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 24ss. (H. W. Mare). • R. Wenning y E. Zenger, «Die Systeme der Wassernutzung im süd. Jerusalen», *Ugarit-Forchung* 14 (1983), págs. 279-294; K. Bieberstein y H. Bloedhorn, *Jerusalem. Grundzüge der Bau-Geschichte* (TAVO B 100), Wi 1994; L. Devilliers, *La saga de Siloé: Jésus et la fête des Tentes (Jean 7,1-10,21)*, P 2005.

Robert Wennig

Simeón

↗ Tribus de Israel.

Simeón

Piadoso israelita. Su nombre (Συμεών) sólo aparece en la historia lucana de la infancia: cuando los padres de Jesús llevan a su hijo, «en cumplimiento de la ley de Moisés», al templo de Jerusalén «para presentarlo al Señor» (Lc 2,22ss.), Simeón, movido por el Espíritu, se acerca al niño. Lc le define como un hombre «realmente recto y piadoso», que esperaba «el consuelo de Israel», es decir, la salvación mesiánica, y en quien «residía el Espíritu Santo» (2,25). La edad avanzada de Simeón sólo se deduce indirectamente a partir del texto. Con el niño Jesús en sus brazos, alaba a Dios, cuya promesa de que antes de morir vería al «Mesías del Señor» se ha cumplido ahora. El canto de alabanza de Simeón (2,29-32; *Nunc dimittis*) se inscribe en la serie de salmos protocristianos de Lc 1-2 (↗ *Magnificat*, ↗ *Benedictus*), que cantan programáticamente la venida de la «salvación» definitiva de Dios en Jesús.

◆ Bibliografía: LThK² 9, pág. 761 (bibliografía) (J. Blinzler); LCI 8, págs. 360s. (C. Weigert); AncBD 6, págs. 26ss. (bibliografía) (S. E. Porter); BBKL 10, págs. 356-359 (M. Frenschkowski). • F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas* (EKK 3/1), Z 1989, págs. 134-151; H. Schürmann, *Das Lukas-Evangelium* (HThK 3/1), Fr ⁴1990, págs. 119-131.

Klaus Scholtissek

Simón (Simeón), sumo sacerdote

↗ Macabeos.

Simón de Cirene

Judío residente en Jerusalén, así llamado por ser oriundo de Cirene (Hch 2,10; 6,9; 11,20; pero cf. también los nombres, no judíos, de sus hijos Alejandro y Rufo, Mc 15,21). Cuando «volvía del campo» (¿era, tal vez, agricultor?), los soldados le obli-

garon a llevar hasta el Gólgota (el travesaño de) la cruz de Jesús (Mc 15,21 par.) «Llevar la cruz» es expresión cristiana para referirse a la temática del seguimiento (Lc 23,26). La alusión de Mc a sus dos hijos es un dato biográfico contemporáneo que presupone que estos dos hermanos, convertidos al cristianismo, eran conocidos por sus lectores.

◆ Bibliografía: DACL 15, págs. 1458s. (H. LECLERCQ); LThK² 9, págs. 768 (J. BLINZLER); RGG³ 6, pág. 38 (G. KLEIN); BBKL 10, págs. 10, 422ss. (F. G. UNTERGASSMAIR). • B. K. BLOUNT, «A Socio-Rhetorical Analysis of Simon of Cyrene», *Semeia* 64 (1994), págs. 171-198.

Klaus Scholtissek

SIMÓN, HERMANO DE JESÚS

↗ Hermanos y hermanas de Jesús.

SIMÓN MAGO

Según la descripción lucana de la expansión del cristianismo a partir de Jerusalén, el encuentro entre ↗ Felipe, ↗ Pedro y ↗ Juan por un lado y Simón, «que ejercía la magia» (μαγεύων: Hch 8,9; cf. v. 11: μαγεία), por otro lado, en Samaria (Hch 8,4-25) fue la primera confrontación de los misioneros cristianos con las prácticas y las oposiciones paganas. En la tensión entre evangelización e inculturación, Lucas se pronuncia contra toda forma de magia y de abuso (simonía) y acentúa la indisponibilidad del Espíritu Santo. No es fácil identificar a la persona histórica a partir del retrato lucano. En Hch 8,9 se dice que era un personaje «muy importante» y Lucas le acusa de practicar la magia. Tampoco tiene un sentido inequívoco en la perspectiva histórica religiosa el predicado que le adjudicaban los samaritanos de «Gran Poder de Dios» (Hch 8, 10), en el sentido, por ejemplo, de una concepción gnóstica. Lo que sí cabe deducir es que, celebrado como «taumaturgo, adivino y consejero en todas las circunstancias existenciales» (Klauck), competía con el anuncio del evangelio de los misioneros cristianos.

◆ Bibliografía: DACL 15, págs. 1459-1463 (H. (H. LECLERQ); LThK² 9, págs. 768s. (N. ADLER); RGG³ 6, págs. 38s. (G. KLEIN); LCI 4, págs. 158ss. (J. POESCHKE); AncBD 6, págs. 29ss. (R. F. STOOPS); BBKL 10, págs. 410-413 (CH. SCHMITT). • K. RUDOLPH, «Simon Magus oder Gnosticus?», ThR 42 (1977), págs. 279-359 (bibliografía); R. BERGMEIER, «Die Gestalt des Simon Magus in Act 8 und in der simonian. Gnosis», ZNW 77 (1986), págs. 267-275; F. HEINTZ, *Simon «le magicien»* (Cahiers de la Revue biblique» 39), P 1997; S. HAAR, *Simon Magus: The First Gnostic?*, BZNW 119, B-NY 2003.

Klaus Scholtissek

SIMÓN PEDRO

↗ Pedro apóstol.

Simón el Zelota

a) Uno de los doce ↗ apóstoles de Jesús, cuyo nombre propio es Simón (Σίμων) «el Zelota» (Lc 6,15; Hch 1,13), o «el Cananeo» (Mc 3,18 par. Mt 10,4; καναναῖος, del hebreo/arameo קנא *[qn']*, «celoso» [↗ Zelotas], *varia lectio* ὁ κανανίτης, para referirse secundariamente al novio en Jn 2,1-11 o a ↗ Natanael [Jn 21,2]). No se conocen detalles más exactos de su vida (aunque cf. Hch 1,13). No se identifica ni con Simón Pedro ni con Simón, el hermano de Jesús (↗ hermanos y hermanas de Jesús) ni con el Simón (Simeón) obispo de Jerusalén.

◆ Bibliografía: LThK² 9, págs. 772s. (J. Blinzler); RGG³ 6, págs. 38s. (G. Klein); LCI 8, págs. 367-371 (M. Lechner); BBKL 10, págs. 420ss. (F. Schumann).

Klaus Scholtissek

Simplicidad

En el uso lingüístico, ético y religioso, designa el comportamiento existencial sincero de un amor auténtico, puro y desinteresado, aunque también puede significar una limitación ingenua que ignora la realidad.

En la Biblia, como traducción de conceptos veterotestamentarios (p. ej., פתי *[ptj]*), expresa una necedad surgida de la inexperiencia (Prov 1,22; 7,7; 14,15; Sab 12,24), aunque también puede referirse a personas sencillas que se entregan a Dios sin reservas (Sal 19,8; Prov 10,9) y que se encuentran, por consiguiente, bajo una especial protección divina (Sal 116,6). El Nuevo Testamento define la simplicidad como sinceridad total y pura frente a Dios (Mt 6,22s.: ἁπλοῦς). En la proclamación del reino de Dios se alaba a quienes tienen la sencillez de los niños como los auténticos destinatarios del mensaje de la salvación (Mt 11,25: νήπιος), donde la sencillez (Mt 10,16: ἀκέραιος) no tiene nada que ver con una especie de discapacidad o minusvalía espiritual. La sencillez frente a Cristo (2 Cor 11,3) debe concretarse siempre, a imitación del ejemplo de Dios (Sant 1,5), como sentimiento humano de sencillez inequívoca frente a los hombres (Ef 6,5; Col 3,22; Hch 2,46: ἀφελότης; Rom 12,8; 2 Cor 8,2; 9,11.13).

◆ Bibliografía: N. Brox, «Der einfache Glaube und die Theologie», *Kairos* 14 (1972), págs. 157-187; H. J. Baden, *Das einfache Leben aus dem Geist des Christentums,* Fr 1981; A. Exeler, *Mut zum Umkehr, Einfachheit, Tugend,* Ostfildern 1984; DSp 14, págs. 892-921 (bibliografía).

Michael Schramm

Sinagoga

Es en el Nuevo Testamento donde afloran los más antiguos testimonios acerca de la existencia de sinagogas en Palestina. Jesús predicaba en las

sinagogas de Galilea (Mc 1,39) y enseñó en la sinagoga de ↗ Cafarnaún (Mc 1,21) y en la de ↗ Nazaret (6,2). Sólo Lc 4,16ss. informa de una lectura de la Biblia por Jesús en la sinagoga de esta última localidad. Dado que estas lecturas sólo están testificadas antes del 70 d.C. en la diáspora, algunos investigadores entienden que es precisamente la situación de la diáspora lo que este pasaje lucano pretende describir. Pero cabe también pensar que, dada la distancia al ↗ templo de Jerusalén, Galilea se adaptaba a las circunstancias de la diáspora. A esta situación se refieren la mayoría de las informaciones del Nuevo Testamento: en sus viajes misionales, Pablo iniciaba siempre sus primeros contactos en las sinagogas (cf. Hch 9,2: Damasco; 13,5: Chipre; 13,14: Antioquía de Pisidia). Las sinagogas fueron siempre el punto de partida de la misión cristiana. Jerusalén presenta un problema; en Hch 24,12 la sinagoga puede significar sencillamente una «asamblea». Esta interpretación es posible según 6,9, donde «la sinagoga llamada de los libertos de Cirene y Alejandría» puede referirse a oriundos de estas ciudades, pero puede asimismo aludir a uno (o varios) edificio(s) y, en todo caso, a una institución de judíos de la diáspora. Con anterioridad al 70 d.C. apenas hubo sinagogas en Judea, que habrían sido vistas como haciendo la competencia al templo.

◆ Bibliografía: C. PERROT, *La lecture de la Bible dans la synagogue. Les ancients lectures palestiniennes du Shabbat et des fêtes,* Hildesheim 1973; L. TREPP, *Der jüd. Gottesdienst,* St 1992; R. RIESNER, *Sinagogues in Jerusalem: The Book of Acts in its Palestinian Setting,* 4 vols., dir. por R. BAUCKHAM, GR 1995, págs. 179-211; S. FINE (dir.), *Sacred Realm. The Emergence of the Sinagogue in the Ancient World,* NY-O 1996; C. H. KRINSKY, *Europas Sinagogen,* Wi 1997.

Günter Stemberger

SINAÍ

a) (Hebreo סִינַי *[sīnaj],* griego Σινά) a menudo en la yuxtaposición «monte Sinaí» o «desierto del Sinaí». Otras designaciones son «monte (de Dios)» en Nm 10,33, «monte de YHWH» y, como nombre sustitutivo deuteromista-deuteronómico artificial ↗ Horeb, «estepa», «desierto».

b) La localización no es segura. La tradición cristiana lo identifica desde el s. IV con ğebel Musa, al sur de la península del Sinaí. En la Biblia deben distinguirse diversas concepciones en la conexión de Yahveh con el Sinaí. Mientras que Dt 33,2; Jue 5,5; Sal 68,9.18 y Hab 3,3 aluden a una *región* situada al sureste de Palestina (también Temán, Parán, Seír, Edom y Madián) como «lugares de residencia» de Yahveh, en los textos centrales del ↗ Pentateuco figura como lugar de la manifestación de Dios un monte llamado Sinaí, que se localiza en algún punto entre Egipto y las tierras de cultivo y alcanza su fun-

ción teológica especialmente a través de la comunicación de la voluntad de Dios (↗ *torá).* La intelección del Sinaí como montaña volcánica y sus correspondientes localizaciones parecen extrapolar el carácter toponímico mitológico de las descripciones de la teofanía (Éx 19).

c) No pueden explicarse mediante datos históricos el origen y la forma más antigua de la tradición del Sinaí vinculada a un solo monte concreto. Es probable un desplazamiento al Sinaí de elementos de la tradición de ↗ Sión como monte de Dios. En perspectiva literaria, el Sinaí actúa a modo de imán de un gran número de tradiciones narrativas y jurídicas que han modelado el conjunto del encuentro de Dios e Israel y el mediador ↗ Moisés como fase constitutiva del «pueblo santo» (Éx 19,6). En el uso de las expresiones Sinaí y desierto del Sinaí se deslizan sutiles diferencias de concepto: el «monte Sinaí» es el lugar exclusivo donde Dios habla con Moisés (cf. Dt 34,10), el «desierto del Sinaí» señala, en cambio, el espacio que ocupa el pueblo frente al monte (Éx 19,2; Lv 7,37s.; Nm 3,1s.) El santuario del Sinaí (↗ Tienda, Éx 25ss.) destaca al Sinaí en su función de lugar de la revelación y pasa así a ser el Sinaí peregrinante. Hay, en cambio, curiosamente, grandes secciones de la tradición veterotestamentaria que no mencionan este monte (el llamado «silencio del Sinaí»).

d) Hch 7 y Heb 12 ofrecen una interpretación tipológica de los acontecimientos del Sinaí. Gál 4,24 juega con el nombre de ↗ Agar y una denominación árabe del Sinaí.

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 47ss.; NBL 1, págs. 919-923; EKL³ 4, págs. 247s.; DEB, págs. 445-448. • C. Bourdon, «La route de l'Exode, de la terre de Gessé à Mara» RB 41 (1932), págs. 370-392, 538-549; E. Anati, *The Mountain of God,* NY 1986; H. Donner, *Geschichte des Volkes Israel,* vol. 1, Go ²1995, págs. 111-117; J. J. Hobs, *Mount Sinai,* Austin 1995; W. Oswald, *Israel am Gottesberg* (OBO 159), Fri-Go 1998; Ch. Dohmen, *Exodus,* vol. 2 (HThK-AT), Fr 2000 (bibliografía).

Georg Steins

Sincretismo

1. Definición. 2. Sincretismo en la Biblia.

1. Definición

Se entiende por sincretismo la mezcla o fusión de varios elementos religiosos o filosóficos de la que surge una religión o una filosofía parcialmente nueva. No es segura la derivación de este término a partir del griego. No existía, en el griego clásico, el verbo συνκρετισμός con el sentido de «mezclar», «entreverar», aunque esta derivación se ha aclimatado a partir del s. xvii. En Plutarco (*Moralia,* 490ab) aparece una aclaración popular del sustantivo συνκρετισμός referida a los cretenses. Aunque divididos entre sí, se aúnan todos ellos contra cualquier enemigo procedente del exterior.

2. Sincretismo en la Biblia

La utilización de este concepto –no inequívoco desde el punto de vista lexicográfico y semántico– para describir fenómenos testificados en la literatura bíblica, implica no sólo el problema de la imprecisión, sino también el de la antecedente valoración. La historia conceptual de este término indica, en lo que concierne a la teología bíblica, que sus connotaciones determinan siempre las denominaciones. Este resultado se hizo particularmente perceptible a finales del s. XIX y primeros años del s. XX, cuando la ciencia de las religiones comparadas perturbó la hasta entonces comúnmente asumida singularidad de la religión israelita y del cristianismo. Es cierto que aquí erraban tanto la polémica vinculada a este descubrimiento como su contrarreacción apologética. Ambas apostaban por un tipo ideal de religión, por una religión «pura» que de hecho no existe. Las religiones están siempre sujetas a un proceso constante de tradición, recepción, transformación, absorción e interpretación. El sincretismo no debe ser contemplado únicamente bajo el aspecto negativo de decadencia, distanciamiento o falsificación, sino que alude, en primer término, a la capacidad de la religión o de sus grupos portadores de alcanzar su identidad no sólo mediante separación o delimitación. Especialmente frente a la tesis reciente, según la cual la fe de Israel y, por consiguiente, también la del cristianismo, llevaría en sí el núcleo de un totalitarismo religioso, ha adquirido una nueva dimensión el problema de un posible sincretismo. En todo caso, también en la valoración positiva del concepto y de lo que con él se describe sigue en pie el problema metodológico de la definición. Si se contempla la religión bíblica en el sentido de una unidad de teoría y praxis, entonces pueden encontrarse, sin ninguna duda, sobre todo en lo que respecta a la conducta religiosa tal como sedimenta en el estilo de vida, los ritos y las convenciones, paralelismos que sugieren que se han producido intercambios entre diversos sistemas religiosos. Esto es con certeza válido para todo el ámbito de la praxis apotropeica (es decir, para el campo de los ritos, usos y recursos destinados a defenderse de los males provocados por la hechicería y de las repercusiones negativas de los vivos o los difuntos, de los demonios, diablos y brujas o, en abstracto, de todo género de poderes considerados funestos). Dado que debe considerarse fracasada la tentativa por demostrar que la angelología (↗ ángel) y la demonología son ajenas a la fe en Yahveh, debe entenderse la conexión como una coexistencia tolerada en la que esta praxis sobrevivió como parte constitutiva de elementos probablemente más antiguos, aunque valorada como de rango inferior desde la óptica religiosa. El conflicto sólo surge cuando se da el paso hacia prácticas no permitidas que entran en colisión con la orientación mono-

teísta básica, como por ejemplo en la magia y la hechicería. Se dio de hecho la adoración de los dioses de otros pueblos, sin que ello desembocara en una teocrasia (mezcla de divinidades). De todas formas, la vehemencia polémica de los escritos proféticos y de la tradición deuteronomista muestra que, al menos los grupos portadores de esta tradición, veían aquí una amenaza para la fe en Yahveh. Debe entenderse más como acto de recepción que de sincretismo la transferencia de nombres y atributos divinos (Dios de los padres, ↗ El, ↗ Baal, Dominador del Caos) a Yahveh, sobre todo allí donde este proceso maduró como enriquecimiento de la fe de Israel, de donde se siguió una apertura a tradiciones más antiguas.

Para el grupo primitivo de Jesús fue determinante la transformación de un grupo arameoparlante compuesto exclusivamente por judíos en un conglomerado instalado en ambientes helenistas e integrado por diversas etnias, cuyo centro de gravedad se situaba en entornos urbanos. El grupo mesiánico-escatológico podía enlazar, tanto en la teoría como en la práctica, con el precedente de las comunidades judías helenistas, pero tenía que desarrollar su propia terminología, adecuada a su cristología, sin la que era imposible la proclamación. Ciertamente se conservó aquí la estructura básica de la proclamación teocéntrica de Cristo, como demuestra, por ejemplo, el concepto de κύριος. Pero si no se quiere renunciar por entero en la ciencia bíblica al concepto de sincretismo, debe explicarse con mayor claridad cómo se le debe diferenciar de la inculturación y cómo la concepción de sí de los diversos grupos portadores pudo poner en marcha posibles procesos sincretistas. Pero en ningún caso puede una utilización peyorativa del concepto describir, ni siquiera aproximativamente, los complejos fenómenos de la autoevolución religiosa.

◆ Bibliografía: EnRel(E) 14, págs. 217-227 (C. Colpe); A. Barnard y J. Spencer (dirs.), *Encyclopaedia of Social and Cultural Anthropology*, Lo 1996, págs. 539ss. (L. Lindstrom); J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, M 1998.

Rainer Kampling

Sinópticos. La cuestión sinóptica

1. El problema

Una «lectura paralela» o sinóptica (del griego σύνοψις, «visión de conjunto») de los cuatro evangelios permite descubrir que ↗ Mateo, ↗ Marcos y ↗ Lucas coinciden en muy amplias secciones al pie de la letra o son, al menos, muy parecidos, mientras que hay otras en las que aparecen considerables diferencias, aunque en conjunto presentan una secuencia unitaria de las acciones de Jesús, mientras que el evangelio de

↗ Juan se diferencia básicamente, tanto en el diseño como en la descripción, de los tres primeros y sólo contiene algunos escasos paralelos de contenido con ellos. La cuestión sinóptica se refiere, pues, al problema de las relaciones internas de los evangelios de Mt, Mc y Lc.

Ya la Iglesia antigua percibió en la tradición articulada en cuatro evangelios un problema. El ejemplo más destacado para llegar a una conciliación es el proporcionado por la «armonía de los evangelios» de Taciano *(↗ Diatesarón)*. También Orígenes intentó armonizar entre sí algunos pasajes concretos (árboles genealógicos de Jesús en las homilías de Lucas).

Las siguientes observaciones indican que la solución al problema debe buscarse en el campo literario: *a)* Los tres primeros evangelios narran, a grandes rasgos, de manera similar en lo que respecta a los contenidos, unos mismos hechos y unas mismas situaciones (cerca de 80 textos narrativos comunes). El dato es sorprendente, si se tiene en cuenta la totalidad de lo que los autores de los evangelios podían haber transmitido. – *b)* Los sinópticos muestran una gran coherencia en la descripción de las actividades de Jesús (bautismo/tentaciones, actuación pública en Galilea, subida a Jerusalén, pasión/muerte en la cruz). A ello responde además una común ordenación temática en amplias secciones: si en Mc 4 se encuentra un «capítulo de parábolas», lo mismo ocurre análogamente en Mt 13 y Lc 8. Algo parecido acontece en la ordenación de un ciclo de polémicas de Mc 2,1-3,6, que cuenta con paralelos en Lc 5 y Mt 9 (la ubicación de Mc 2,18-22; 3,1-6 en un contexto diferente [Mt 12] puede derivarse del interés cristológico de Mt, pero demuestra indirectamente la cercanía con el contexto marcano). Dicho con otras palabras; los hilos narrativos de los tres primeros evangelios se encuentran tan armonizados entre sí en su materia común que se plantea el problema de una relación literaria. – *c)* En el material discursivo, Mt y Lc muestran tan acentuados puntos comunes (cerca de 240 versículos, aunque desigualmente distribuidos en ambos evangelios) que se agrava aún más el problema literario. El paralelismo tanto en la literalidad de los textos como en el esquema de la composición, pero también, a la vez, las notables divergencias en las descripciones concretas, dan al «problema sinóptico» una dimensión para la que no existen analogías en la historia de la literatura.

2. Tentativas de solución

Aunque ya los más destacados representantes de la Iglesia antigua se habían planteado el problema de la coordinación de los evangelios (cf. *supra*), el interés por estas cuestiones desapareció en gran medida en la Edad Media. Hasta el s. XVIII no se puso en marcha una investigación crítica de las fuentes de los evangelios. De una manera un tanto esquemática, en las hipó-

tesis de los siglos XVIII y XIX puede distinguirse entre los modelos de documentos precedentes (recurso a unas mismas fuentes) y modelos de utilización (recepción mutua de los evangelios). Las teorías coordinadas con estos dos modelos no surgieron una tras otra, sino a la vez, y estaban en parte mutuamente referidas.

a) Hipótesis de un protoevangelio. Se remonta a G. E. Lessing y J. G. Eichhorn y propone la existencia de un protoescrito arameo basado en la tradición oral que los sinópticos habrían tenido a su disposición, habrían utilizado y reelaborado. Fue anterior la propuesta de J. D. Michaelis, que consideraba que Mt se apoyaba en el relato hebreo de un testigo ocular y veía en Mc la recepción de una redacción escrita anterior más corta. Aquí se mantenían todavía inaclarados los paralelos de Lc. El elemento nuevo de la hipótesis de Lessing y Eichhorn es el abandono definitivo de los antiguos intentos de armonización y el paso a la crítica metodológica de las fuentes. Aquí, y a diferencia de Lessing, Eichhorn suponía la existencia de varias recensiones del protoevangelio anteriores a los sinópticos, complementadas con relatos. En una de ellas (D) habría además una colección independiente de sentencias, que habría sido utilizada por Mt y Lc. Eichhorn explicaba con las diferentes versiones del protoevangelio las diferentes exposiciones sinópticas. Enfrentado al problema de los puntos comunes en la redacción griega de los evangelios, en su introducción al Nuevo Testamento (L 1804), expuso su hipótesis de la existencia de diversas recensiones a las que habrían recurrido los sinópticos – aunque la suposición de Eichhorn no logró imponerse, la detección del material de sentencias común a Mt y Lc marcó el camino para las posteriores teorías (hipótesis Q).

b) Hipótesis de los fragmentos o hipótesis de la diégesis. Esta hipótesis (del griego διήγησις, «relato», de Lc 1,1) está unida a los nombres de H. E. G. Paulus y F. D. E. Schleiermacher. Sus propugnadores proponen solucionar el problema sinóptico admitiendo la existencia de apuntes por escrito de corta extensión, más tarde ampliados, y de ciclos que contenían relatos de curaciones milagrosas, la historia de la pasión o discursos de Jesús. A partir de unidades precedentes más o menos extensas, los evangelistas habrían creado, según Schleiermacher, un conjunto narrativo global. Con esta hipótesis no se explican ni los puntos comunes ni las diferencias en la estructuración y la disposición de los evangelios, pero el elemento determinante para llevar adelante la investigación es la agudización de la mirada para una historia de la tradición preevangélica.

c) Hipótesis de la tradición. El fundamento de la hipótesis de la tradición, formulada por vez primera por J. G. Herder (1796), es la suposición de que los evangelios son proclamación sobre la base de la instrucción por medio del evangelio oral, no historia ni biografía en el sentido greco-

rromano. Los evangelistas habrían recurrido, con mutua independencia, a un ciclo narrativo oral de la predicación de Jesús y habrían continuado el evangelio narrado. Este proceso de tradición se habría condensado más adelante por escrito dentro de cada uno de los evangelistas, de modo que Herder tiene así en cuenta la significación individual de los autores de los evangelios. En esta hipótesis, Mc sería el más cercano a la tradición oral de los evangelios, Mt habría redactado su evangelio en arameo a partir de Mc antes de que éste hubiera sido traducido al griego, después del año 70, mientras que Lc, por su parte, habría recurrido, para la redacción de su evangelio, al Mc arameo, al Mt arameo y a tradiciones específicas (donde se insinúa el paso a los modelos de utilización). En la hipótesis de Herder abría nuevas perspectivas el carácter de proclamación de la tradición presinóptica y la observación de la prioridad de Mc frente a Lc, aunque en un primer momento esta línea no fue prolongada. Johann Karl Ludwig Gieseler desarrolló la hipótesis de la tradición (1818), que definió como tradición narrativa oral, en la que se habrían configurado un tipo narrativo judeocristiano (que habrían seguido Mt y Mc) y un tipo paganocristiano (que habría proporcionado la base para Lc). – Pero cuanto más alto valor tenía la observación de un estadio preliterario de la tradición, menos podía solucionar esta hipótesis el problema sinóptico global.

d) La teoría de las dos fuentes. Las teorías anteriores se apoyaban en el supuesto de documentos precedentes, pero no habían analizado la posibilidad de la utilización de un evangelio por los otros (aunque Herder había propuesto un planteamiento en este sentido). Ya Agustín había sentado las bases de un modelo de utilización cuando en su *De consensu evangelistarum* abogaba por la prioridad de Mt. Griesbach retomó el año 1789/1790 este modelo de utilización cuando aceptó una redacción de los evangelios según la secuencia (todavía hoy día influyente) Mt-Lc-Mc. El año 1835, K. Lachmann demostró que Mc es el hilo conductor de Mt y Lc, que él entendía en el sentido de la hipótesis de un protoevangelio. Poco después (1838), Christian Gottlob Wilke y Ch. H. Weisse aportaron –con independencia mutua– la prueba de que tanto Mt como Lc habían utilizado Mc como documento antecedente. Esta tesis fue presentada con variantes, dado que los primeros propugnadores de la prioridad de Mc (Wilke, Weisse, Heinrich Julius Holtzmann) introducían en el debate la hipótesis de un proto-Mc y de un Déutero-Mc, una posición que ya había sido revisada por los representantes más antiguos (Holtzmann) y que se sigue presentando hoy día una y otra vez, con variantes (Fuchs, Strecker-Schnelle).

La *teoría de las dos fuentes* fue fundada, en su sentido genuino, por Weisse, cuando señaló que Mt y Lc

han utilizado, con independencia entre sí, además de Mc, una segunda fuente, que contenía sentencias y discursos de Jesús (Q [del alemán *Quelle* o Fuente de los ↗ *logia*]). Holtzmann y B. Weisse contribuyeron, ya a mediados del s. XIX, a su irrupción definitiva. En principio, este modelo se ha mantenido hasta nuestros días, aunque no resuelve todos los problemas (entre otros el de los *minor agreements* entre Mt y Lc, cf. *infra)*. La hipótesis de Griesbach es improbable por el hecho de que no parece creíble que Mc haya renunciado a una parte considerable de Mt (p. ej., al ↗ Sermón del monte). Debe aludirse además, entre otros argumentos, a la circunstancia de que el griego de Mt y Lc es notablemente mejor que el de Mc. En valoración positiva, Mc parece ser la línea rectora en el hilo narrativo de Mt y Lc (Mt y Lc nunca se desvían a la vez de la secuencia narrativa de Mc sino, en cada caso, sólo uno de los dos). Habla en favor de la existencia de una segunda fuente, independiente de Mt y Lc, el hecho de que hay toda una serie de tradición (de discursos) no marcana común a Mt y Lc, que no puede explicarse en virtud de una dependencia mutua (distinta ubicación en el macrotexto, diferencias en el texto mismo, que no pueden entenderse mediante reelaboraciones).

El planteamiento de Griesbach ha conocido un nuevo florecimiento, sobre todo en el ámbito norteamericano (Farmer), pero no resulta convincente. Quedan sin resolver hasta ahora, en la teoría de las dos fuentes, la cuestión de los llamados *minor agreements (concordancias menores)* entre Mt y Lc en el material de Mc que no hacen, por lo demás, necesario para su aclaración, recurrir a un modelo radicalmente alternativo al de las dos fuentes. Esta teoría está hoy día asumida en el espacio católico a través de varios documentos pontificios, tras haber sido rechazada por sendos decretos de 1911 y 1912 que dañaron notablemente la libertad de investigación y de enseñanza de numerosos exégetas católicos.

◆ Bibliografía: TRE 10, págs. 570-626 (W. SCHMITHALS); DEB, págs. 1449-1454. • J. J. GRIESBACH, *Synopsis Evangeliorum Matthaei, Marci et Lucae,* Hl 1776; G. E. LESSING, «Neue Hypothese über die Evangelisten als bloss menschl. Geschicht-Schreiber betrachtet» (1778), en *Werke,* ed. por H. G. GÖPFERT, 7 vols., Da 1996, págs. 614-636; J. H. GRIESBACH, *Commentatio qua Marci Evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decertum esse monstratur,* J 1789; J. G. EICHHORN, «Über die drey ersten Evangelien», *Allg. Bibl. der bliblischen Literatur* 5 (1794), págs. 759-996; C. LACHMANN, «De ordine narrationum in evangeliis synopticis», *Theologische Studien und Kritiken* 8 (1835), págs. 570-590; C. G. WILKE, *Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandschaftsverhältniss der drei ersten Evangelien,* Dd-L 1838; H. J. HOLZMANN, *Die synopt. Evangelien,*

L 1863; A. Gaboury, *La structure des Évangiles synoptiques,* Le 1970; X. Léon-Dufour, «El hecho sinóptico», en A. George, P. Grelot (dirs.), *Introducción crítica al Nuevo Testamento,* Ba 1983, págs. 362-401; F. Neirynck, «Les expressions doubles chez Marc et le problème synoptique», ETL 1983, págs. 303-330; R. H. Stein, *The Synoptic Problem,* Nottingham 1988; G. Strecker (dir.), *Minor Agreements* (Göttinger theol. Arbeiten 50), Go 1993; M. Goodacre, *The Case Against Q: Studies in Markan Prioriy and the Synoptic Problem,* Harrisburg 2002; P.-L. Hoffrichter, *Modell und Vorlage der Synoptiker: Das vorredaktionelle «Johannesevangelium»,* Hildesheim-Z-NY 2002; Ph. Perkings, *Introduction to the Synoptic Gospels,* GR 2007; R. Meynet, *Une nouvelle introduction aux évangiles synoptiques,* P 2009.

Rudolf Hoppe

Sión

(Hebreo צִיּוֹן *[ṣījjōn],* etimología incierta: «¿país seco?»), ciudadela, en la colina suroriental, de la antigua ciudad jebusea de ↗ Jerusalén, conquistada por ↗ David y llamada en adelante Ciudad de David (2 Sam 5,7). Se trasladó a este lugar el culto a ↗ Yahveh (2 Sam 6) y aquí se edificó el ↗ templo de ↗ Salomón (1 Re 8). Sión se convertía así en el monte sagrado de Yahveh, en su residencia real en la tierra. Sólo a partir del 70 d.C. se trasladó el nombre de Sión a la colina suroccidental. En el Antiguo Testamento Sión es término paralelo intercambiable con Jerusalén (unas 30 veces), de modo que para ambas se anuncia de igual modo tanto el castigo como la salvación. «Hija de Sión» designa a la población de la ciudad (26 veces). Como fue infiel a su Dios (Jr 14,19) y, a pesar de ello, se jactaba de su cercanía a la divinidad (8,19; 7,14), tanto ella como Sión incurrieron en el castigo divino (Miq 3,12; Lam). Con todo, la mención de Sión aparece mucho más vinculada a promesas de salvación. Se discute el arranque cronológico de esta teología de Sión (Is 1-39; Sal). Pero ya la fortaleza de Sión lleva en sí la connotación de protección, salvación, seguridad, unida a la presencia de Yahveh. El feliz desenlace del asedio de ↗ Senaquerib (2 Re 19) fortaleció la confianza en la vinculación de Yahveh con la suerte de Sión. En el ↗ exilio y en tiempos posteriores se reactivó y se desarrolló aún más esta creencia (cf. Is 40-66; Zac), una vez que había quedado bien establecido que la presencia de Yahveh era un don libre y gratuito: es Dios mismo quien restablece a Sión, quien retorna a ella como su rey (Is 52,7s.) y quien reina en este lugar (Sal 99,2). Porque es Dios quien ha elegido a Sión (Sal 78,68), quien la ha fundado (Is 14,32), la ama (Sal 87,2), es el lugar de su permanencia constante (Sal 132,14). En Sión ha establecido a David y al ↗ Mesías (Sal 2,6; 110,2). Dios guía de retorno a Sión

a su pueblo disperso (Is 35,10). En Sión y desde Sión le otorga ayuda y salvación (numerosos pasajes). En las alabanzas a Dios (Sal 46; 48; 76 y otros) se glorifica a Sión, se la adorna con elementos míticos: Monte de Dios, centro del mundo, sujeción de los poderes del Caos, rechazo de los asaltos de los pueblos, lugar de peregrinación de las naciones, nube y fuego. Sión es el lugar del culto, del encuentro con Dios y, en la apocalíptica, de la salvación del fin de los tiempos (p. ej., 4 Esd 10).

El Nuevo Testamento menciona a Sión en las citas veterotestamentarias y además en Heb 12,22, donde el monte de Sión, la ciudad del Dios vivo, la ↗ Jerusalén celeste, aparece contrapuesta al Sinaí, y Ap 14,1, donde se halla el «Cordero», el Hijo de Dios sacrificado y glorificado, en compañía de sus seguidores.

En su significación salvífica, Sión es para la comunidad de Cristo imagen de la nueva realidad. Para el pueblo de Dios es hogar, patria, esperanza y meta, tanto en la alianza antigua como en la nueva.

◆ Bibliografía: ThWAT 6, págs. 994-1028; THAT 2, págs. 543-551; AncBD 6, págs. 1098-1103; NBL U 2, págs. 919-923. F. Hartenstein, *Die Unzugänglichkeit Gottes im Heiligtum,* Nk 1997. ↗ Jerusalén; S. Paganini, *Der Weg zur Frau Zion, Ziel unserer Hoffnung: Aufbau, Kontext, Sprache, Kommunikationsstruktur und theologische Motive in Is 55,1-13,* SBB 49, St 2002.

Josef Schreiner

Siquén

(Hebreo שְׁכֶם *[šᵉkæm]*), ciudad de Manasés, situada entre Ebal y ↗ Garizín, que controlaba las vías de comunicación que se dirigían por el norte a la montaña de Efraín. Identificada con *tell balāta,* las excavaciones alemanas y americanas sacaron a la luz, entre 1919 y 1973, vestigios de asentamientos desde el IV milenio a.C. En el s. XIX fue centro de una rebelión contra los egipcios (ANET 230), por lo que fue cultualmente anatematizada en los textos de execración (ANET 329 A. 8). Los restos arquitectónicos más antiguos presentan la forma de una gran meseta de tierra, del s. XVIII a.C., en la que G. E. Wrigt creyó ver los altares de ↗ Abrahán y de ↗ Jacob (Gn 12,6; 33,28ss.) y sobre la que, en la segunda fase del Bronce Medio, se construyeron grandes edificios que, según Wrigt, eran templos, aunque deben entenderse más bien como palacios (Otto). En los siglos XVII y XVI se edificó un templo-fortaleza con muros de 5 m de espesor y se circunvaló la ciudad con «murallas ciclópeas» y una puerta de triple tenaza en el noroeste. La fortificación se consolidó además, antes de su destrucción por los egipcios en el s. XVI, con una nueva muralla con puerta en el este. La Siquén del Bronce Reciente de la segunda mitad del II milenio es conocida literariamente merced a la correspondencia mantenida por el rey Labaios de Siquén con ↗ Amarna; en ella se la describe como el centro dominante de la re-

gión montañosa de Palestina central, junto con ↗ Jerusalén al sur. Fueron reconstruidas las derruidas murallas y torres y el templo-fortaleza del Bronce Medio, donde se veneraba a la divinidad cananea ↗ El (Baal Berit) (Jue 8,33; 9,4.46) como «Señor de la alianza». En los siglos XIV/XIII se asentaron delante de las puertas de la ciudad grupos de pastores protoisraelitas que erigieron también santuarios al modo del templo cuadrado alzado en un saliente del monte Garizín del Bronce Reciente, que debe ser relacionado con el culto a los antepasados (Gn 33,18ss.). La ciudad cananea fue destruida por ↗ Abimélec tras el fracaso de una alianza entre Manasés y Siquén (Jue 9). En el curso de su reconstrucción, bajo ↗ Salomón, como centro regional, la zona del templo fue profanada mediante la construcción de un almacén para armas y víveres. Bajo Jeroboán II la ciudad desempeñó, durante un breve espacio de tiempo, las funciones de capital del reino del Norte, ↗ Israel. Destruida por los egipcios bajo Sesonc en el s. X, y luego de nuevo por los asirios en el s. VIII a.C., quedó reducida a simple aldea. En el s. IV conoció una nueva etapa de florecimiento en virtud del establecimiento de la población samaritana expulsada de sus territorios bajo Alejandro Magno y se convirtió en centro samaritano. Fue definitivamente destruida por el ↗ asmoneo Juan Hircano II, el año 107 a.C. El emperador romano Vespasiano (69-79 d.C.) fundó, en el límite occidental de la antigua Siquén, la ciudad de Neápolis, en la zona hoy ocupada por Nablús.

◆ Bibliografía: G. E. WRIGHT, *Shechem. The Biographical and Biblical City,* NY 1965; K. JAROŠ, *Sichem* (OBO 11), Fri 1976; E. OTTO, *Jakob in Sichem* (BWANT 110), St 1979; R. G. BOLING y E. F. CAMPBELL, *Archaeology and Biblical Interpretation,* Atlanta 1986, págs. 259-272.

Eckart Otto

SIRÁ, LIBRO DE

a) Según la «firma» del texto hebreo (51,30), el nombre del autor y el título del libro serían «Simón, hijo de Jesús, llamado ben Sirá. Sabiduría de Simón, hijo de Jesús, hijo de Eleazar, hijo de Sirá». Los manuscritos griegos leen Ἰησοῦς υἱὸς Σ(ε)ιράχ, Jesús, hijo de Sirá (cf. también Si 50,27). En la tradición rabínica se le llama Ben Sirá (hebreo בֶּן־סִירָא *[bæn sīrā']*), en muchos manuscritos de la Vulgata *Ecclesiasticus* (¿tal vez siguiendo el modelo de Qohélet Ecclesiastes?). – El año 1896 se recuperaron cerca de dos tercios del texto hebreo, perdido durante 700 años, en seis manuscritos (s. X-XII d.C.) de la gueniza de El Cairo antiguo; se hallaron también algunos fragmentos en ↗ Qumrán (2Q, 11Q) y en ↗ Masadá. A una forma antigua (más corta) del texto hebreo y otra más reciente y más larga responden también dos formas de la traducción griega, llevada a cabo a finales del s. II a.C. por el nieto de

Sirá, en Egipto. La Vulgata contiene la versión paleolatina del escrito deuterocanónico no traducida por Jerónimo. – Los problemas textuales reflejan la suerte de este libro, situado en la línea límite del canon; apreciado en Qumrán, citado a veces en el judaísmo como libro canónico y otras veces rechazado, el texto hebreo desapareció a partir del s. XI. Igualmente accidentada ha sido también la suerte de Si, entre el distanciamiento y la aceptación, en la Iglesia primitiva: incluido en los «cinco libros de Salomón» en las listas del canon de Hipona (393) y de Cartago (397), fue expresamente enumerado por el Concilio de Trento entre los escritos canónicos, en contra de Lutero (DH 1502).

b) Como *articulación* de los 51 caps. del libro pueden proponerse tres grandes secciones. En la I Parte (1,1-23,27) son las perícopas de la sabiduría (1,1-10; 4,11-19; 6,18-37; 14,20-15,10; 19,20-30,31) las que presentan elementos de agrupación; en la Parte II (24,1-42,14) son las perícopas cap. 24; 32,14-33,18; 38,24-39,11; la Parte III (42,15-51,30) es un díptico sobre la gloria de Dios en la creación (42,15-43,33) y en las figuras históricas de Israel (44-50). El libro está enmarcado por un doble encuadramiento: por los textos sapienciales 1,1-10 y 51,13-30 y por la comprobación del temor de Dios (2,1-18) y el agradecimiento por la existencia (51,1-12). Las sentencias sobre la ↗ sabiduría y el temor de Dios forman el horizonte en el que se insertan las instrucciones sobre múltiples temas de la vida privada y pública. – Las secciones en primera persona del singular (16,24s.; 24,30-34; 33,16-19; 39,12-32; 42,15; 44,1), junto con la multiplicidad de las formas lingüísticas y de los temas y las grandes unidades cerradas, insinúan una génesis escalonada de esta amplia colección.

c) De acuerdo con el retrato ideal del sabio instruido en la Escritura de 38,24-39,11, el *autor* debe ser básicamente adscrito al estamento, por aquella época en trance de formación, de los ↗ escribas, tal vez el dirigente de alguna escuela de sabiduría. Defiende el sacerdocio jerosolimitano contra las críticas surgidas en los círculos en torno a Henet (6-36; 72-82) y Leví arameo y se muestra cauto frente a las especulaciones apocalípticas. Las relaciones con Qumrán necesitan nuevas aclaraciones. Frente a los desafíos culturales y religiosos de Israel procedentes del helenismo en la transición del s. III al II a.C., el escrito revela un rostro de Jano. Son indicios de una aceptación masiva su recomendación del médico en 38,1-15, su asentimiento a las experiencias aportadas por los viajes (34,9-12; 39,4) o sus instrucciones para los banquetes en 31,31-32,13. En el aspecto literario, la obra refleja el encuentro con la cultura egipcia (cf. Si 38,24-39,11 y la sátira de los artesanos) y la griega (Theognis). El escrito se muestra crítico cuando están en juego el temor de Dios y la fidelidad a la *torá*. – De

acuerdo con la alusión, en el prólogo griego, al viaje del abuelo a Egipto el año 38 del rey Evergetes (Ptolomeo VIII, 145-116 a.C.) y la traducción aquí llevada a cabo (después del 132 a.C.), se perfila como *época de composición* del Si hebreo el primer cuarto del s. II a.C. La súplica por la sabiduría y por la paz (45,26; 50,23), así como por el mantenimiento de la alianza de Pinjás en favor de los descendientes de Simón en 50,24, podrían señalar tiempos próximos a los inicios de los conflictos entre ↗ Onías III y los ↗ seléucidas, hacia el 175 a.C.

d) La significación de los *enunciados teológicos* en la sabiduría de Sirá radica sobre todo en la aceptación de los desafíos de su tiempo, por ejemplo en el intento de mediación entre los conocimientos medicinales y la piedad tradicional en la perícopa sobre los médicos de 38,1-15, o el aprovechamiento de estímulos literarios. Son respuestas a las preocupaciones de la época, entre otras, la aclaración del alcance del mandamiento sobre los padres en 3,1-16, las numerosas sentencias sobre la amistad, la honra, el sentimiento del honor o respectivamente de la vergüenza y la deshonra (p. ej., 6,5-17; 10,19-24; 41,16-42,5) y, más en particular, las amonestaciones a no alejarse de la instrucción del Altísimo (41,8s.; 42,1s.). Sentencias acerca de la educación (30,1-11), del trato del hombre con los hijos y los esclavos (30,20-26) y sobre todo textos sobre la función de la mujer (cf. 9,1-9; 25-26; 41,21s.; 42,9-14) señalan también los límites con que tropieza el escrito, por ejemplo en su intento por preservar, en el curso fluctuante de la historia, la primacía y el honor del varón, aunque no por ello puede tildarse a Sirá de misógino. Más allá de Job y de Qo, hay en Si enfoques para la reflexión y la síntesis teológica, entre otros, los enfrentamientos en torno al mal en el mundo y las tentativas por demostrar la existencia de un orden adecuado en la creación (cf. 15,11-18,14; 33,7-15; 39,12-35; 40,1-11; 41,1-13; 42,15-43,33), que desembocan finalmente en confesión (39,12-15.16.21-35). Tal vez Si 40,12-17 y 41,10-17 son también enfrentamientos con las tesis de Qo acerca del fin de la fama y del nombre con la muerte. El pensamiento teológico de Si se percibe sobre todo en sus sentencias acerca de la sabiduría, que no es tan sólo una realidad que se debe buscar o que se recibe como un don, sino que es la actuación (la revelación) universal de Dios en la creación (24,3-7), que en Israel (24,9-17) se ha condensado en la *torá* de Moisés (24,23) o en su conocimiento (24,25-34). También en 17,1-14 se da una conexión entre el orden de la creación y la *torá* del Sinaí, en 42,15-43, 33 y 44-49.50 entre la gloria de Dios en la creación y la historia de Israel. La existencia de Israel se fundamenta en siete conclusiones de alianzas, sobre todo en la permanencia de la alianza con el sumo sacerdote Pinjás (45,23ss.; 50,24).

El objetivo fundamental del libro es, además del fortalecimiento de la identidad judía, la meta pedagógica de la formación de la personalidad para alcanzar la sabiduría. El principio, la raíz y la corona de toda sabiduría (1,14.18.20; 19,20) es la actitud –desarrollada desde múltiples perspectivas– del temor de Dios que penetra y empapa todas las relaciones humanas (p. ej., 3,7; 6,15s.; 7,29s.; 10,19-24; 25,10; 26,3). Es confianza acreditada en el Señor (2,1-18), que está cerca del amor (2,15; 34,14-19). La expresión suprema de la sabiduría y del temor de Dios es la oración, que en Si desempeña, junto al temor de Dios, una función de extraordinaria importancia (22,27-23,6; 36,1-22; 39,12-16.32-35; 42,15-43,33; 46,5.16; 47,5-10; 48,20s.). La piedad de Si se acredita en el *ethos* de la responsabilidad por los pobres (29,8-13), según 34,21-27 y también en el perdón interhumano, henchido de pasión (35,15-20), como presupuesto para el perdón de Dios (28,2-5). Merece señalarse la capacidad de borrar los pecados atribuida a las acciones éticas (3,14s.; 3,30; 35,4).

El libro intenta bosquejar una amplia síntesis literaria y teológica para asentar una vez más a numerosos grupos judíos en la casa de la tradición. En el camino del Logos de Jn 1 se refleja el camino de la sabiduría de Si 24. El escrito deuterocanónico se vincula con tradiciones del judaísmo.

◆ Bibliografía: *Ediciones del texto:* J. ZIEGLER: LXX, G 1965; F. VATTIONI, *Ecclesiastico,* Na 1968; G. SAUER, *Jesus Sirach (Ben Sira)* (JSHRZ 3/15),Gt ²1981; P. C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew,* Le 1997. • *Comentarios:* C. SPICQ, *L'Ecclesiastique,* P 1951; J. L. CRENSHAW, *The Book of Sira* (The New Interpretation Bible 5), Nashville 1997, págs. 601-867. • *Estudios:* DBS 12, págs. 1389-1437 (M. GILBERT); RAC 17, págs. 878-906 (M. GILBERT). • J. HASPECKER, *Gottesfurcht bei Jesus Sira* (ANBIB 30), R 1967; H. P. RÜGER, «Le Siracide: un livre à la frontière du canon», en *Le canon de l'Ancien Testament,* G 1984, págs. 47-69; J. MARBÖCK, «Das Buch Jesus Sirach», en E. ZENGER y otros, *Einleitung in das AT,* St ³1998, págs. 363-370 (bibliografía). F. V. REITERER (dir.), *Bibliographie zu Ben Sira* (BZAW 266), B 1998; N. CALDUCH-BENAGES, J. FERRER y J. LIESEN, *La sabiduría del Escriba: edición diplomática de la versión siriaca del libro de Ben Sira según el Códice Ambrosiano, con traducción española e inglesa/Wisdom of the Escribe: Diplomatic Edition of the Syriac Version of the Book of Ben Sira according to Codex Ambrosianus, with Translations in Spanish and English,* Estella 2003; G. G. XERAVITS y J. ZSENGELLÉR (dirs.), *Studies in the Book of Ben Sira, Papers of the Third International Conference on the Deuterocanonical Books, Shimeon Centre, Pápa, Hungary, 18-20 May 2006,* Le-Boston 2008.

Johannes Marböck

Siria

a) Nombre y situación. El nombre de Siria se deriva del griego Συρία, probablemente forma abreviada de Ἀσσυρία (↗ Asiria), y está testificado desde el s. v a.C. (p. ej., en Heródoto). En los LXX aparece Siria, en lugar del hebreo אֲרָם דַּמֶּשֶׂק [ᵃrām dammæśæq], como denominación de la ciudad-Estado aramea Damasco o también como Μεσοποταμία Συρία para designar la región de Paddan-Aram. En el Nuevo Testamento Siria se refiere a la provincia romana de este nombre, creada el año 64 a.C. El nombre actual es República Árabe de Siria. Su mayor densidad de población se concentra en las regiones costeras, donde se encuentran las grandes ciudades de ↗ Alepo y la capital, ↗ Damasco.

En un sentido amplio, en parte también usado en nuestros días, el concepto de Siria abarca la totalidad del Creciente Fértil que se extiende desde los montes Taurus al norte hasta el ↗ Sinaí en el sur, limita al oeste con el mar Mediterráneo y al este con el desierto siroarábigo y engloba las regiones de la actual Siria, del ↗ Líbano, de Irak occidental, Jordania, ↗ Israel, ↗ Palestina y ↗ Egipto nororiental (Sinaí).

b) Historia de las religiones. La regionalización en pequeños espacios ha condicionado la historia de las religiones sirias, en la que es preciso trazar una línea divisoria entre los milenios III-II y el I a.C. En ninguna época ha existido *la* religión siria. Los conocimientos para los milenios III-II se guían por los textos y las creaciones artísticas de los grandes centros urbanos ↗ Eblá, ↗ Mari, Emar y ↗ Ugarit, con sus correspondientes archivos cuneiformes. En concordancia con la agricultura de regadío determinante de esta zona, los panteísmos, caracterizados por un politeísmo localmente diferenciado, sitúan a uno o varios dioses de la tempestad en las posiciones dominantes y establecen conexiones entre los fenómenos de la naturaleza y las divinidades. Los dioses principales son Dagán, ↗ El, ↗ Baal y –con muy diferente importancia según las diversas localidades– las diosas Atirat/Aserá, ↗ Astarté y Anat, Ishara, Hebat, ↗ Istar y, finalmente, en lugares de ordinario elevadas, divinidades lunares y solares. Ocupan siempre el primer plano la superación del Caos, la permanencia del Cosmos y la transmisión de energía vital. Para esta finalidad sirven también la magia, la mántica y el culto a los antepasados, tributado sobre todo a los reyes difuntos. – En el I milenio predominan en Siria las religiones de los ↗ arameos y de los fenicios (↗ Fenicia).

c) Historia antigua. Siria se hallaba situada en el campo de tensión de diversas influencias culturales, entre las que actuaba a modo de mediación: ↗ Asia Menor, ↗ Mesopotamia, ↗ Palestina y ↗ Egipto. En el territorio sirio se produjo la amalgama de diversas culturas y religiones. Tuvo una importancia política decisiva,

tanto para Siria como para Palestina, su posición intermedia entre Egipto y las alternantes grandes potencias mesopotámicas. De ahí que esta región fuera muchas más veces objeto que sujeto autónomo (en las escasas fases de debilitamiento de los grandes imperios) de la historia del Oriente Anterior. Sus etapas de independencia se caracterizaron por una multitud de ciudades-Estado de pequeñas dimensiones territoriales, con dinastías locales. Ya desde la segunda mitad del III milenio se registraron ataques de los grandes imperios contra Siria, concretamente de los soberanos acádicos Sargón I y Naram-Sin (↗ Asiria) y, más tarde, de los hititas Hattusil y Mursil I, que penetraron hasta Alepo y Carquemis. A mediados del II milenio, el Norte de Siria formaba parte del Imperio ↗ Mitanni, que en el s. XIV a.C. tuvo que ceder los territorios sirios septentrionales al hitita Supiluliuma. El conflicto entre los hititas y los egipcios, que dominaban las regiones del sur (↗ Amarna), culminó en la batalla de Cadés del Orontes, el año 1286 a.C., entre Ramsés II y Muwatali. El subsiguiente tratado, bajo Hattusil II, a mediados del s. XIII, no aportó una paz durable. Las convulsiones, de decisiva importancia, durante el milenio I, se iniciaron en Siria ya en los primeros años del s. XII, cuando bajo el empuje de la llamada tempestad de los Pueblos del Mar se derrumbó el imperio hitita y desaparecieron los antiguos centros urbanos. A partir de entonces, fueron cada vez más los fenicios (↗ Fenicia) y los ↗ arameos (sujetos a la influencia de las grandes potencias) quienes configuraron el espacio sirio en el aspecto cultural y religioso. A partir del s. XI, los fenicios se fueron retirando hacia las regiones de la llanura costera (Arvad, ↗ Biblos, ↗ Beirut, ↗ Sidón, ↗ Tiro), mientras que los arameos, con creciente poder, formaban pequeños Estados en el interior.

En la óptica del Antiguo Testamento, la más importante de estas ciudades-Estado fue Aram/Damasco. ↗ David atacó, al parecer, los territorios sirios meridionales de los arameos (2 Sam 8), pero ya bajo ↗ Salomón se perdieron estas regiones en beneficio de Resón (1 Re 11). Hubo hostilidad permanente entre Israel y Aram (cf. 1 Re 15; 20; 22; 2 Re 6s.; 13 y otros). A partir del s. IX a.C., Siria fue entrando con intensidad creciente en el área de influencia militar del ascendente poder neoasirio, sobre todo bajo Asurbanipal II (884-859) y Salmanasar III (859-824), que el año 853 libró en Carcar una batalla contra una coalición de príncipes sirios de la que formaba parte ↗ Ajab. Tiglat Piléser III (745-727) fue liquidando, una tras otra, las ciudades-Estado arameas. La tentativa de Aram y de Israel de arrastrar a Judá a una coalición antiasiria se saldó en fracaso y finalizó con la conquista de Damasco por los neoasirios, el año 732 a.C. A partir del 610, Siria quedó incorporada al Imperio neobabilonio (↗ Babilonia). El año

530 a.C. fue convertida en satrapía –con relativa autonomía– «más allá del Río», dentro del imperio aqueménida (↗ Persia). Tras la muerte de Alejandro Magno, Siria quedó en manos de los ↗ seléucidas y estuvo gobernada desde ↗ Antioquía. El año 64/63 a.C. Pompeyo la sometió al poder romano, en cuyo ámbito se mantuvo, con varias reorganizaciones, hasta la época bizantina.

◆ Bibliografía: RGG³ 6, págs. 571-576; WM 1/1, págs. 217-312; AncBD 6, págs. 271-281. • H. Klengel, *Geschichte und Kultur Alt-Syriens,* L 1979; E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique,* Nancy 1979-1982; A. Kempiński, *Syrien und Palästina (Kanaan) in der letzten Phase der Mittelbronze IIB-Zeit (1650-1570 vC.),* Wi 1983; H. Klengel, *Syria 3000 to 300 B. C.,* B 1992; *Syrie. Mémoire et civilisation,* P 1993; H. Niehr, *Religionen in Israels Umwelt,* Wu 1998.

Christian Frevel

Sirofenicia

Región de la franja costera siria hasta las montañas del Líbano, desde el 195 d.C. provincia romana *(Syria Phoenice).* A sus habitantes el Antiguo Testamento los denomina fenicios (↗ Fenicia) o cananeos (↗ Canaán). En Mc 7,26 se menciona a una mujer sirofenicia de la región de ↗ Tiro a la que Mt 15,22 llama «cananea». La zona, totalmente helenizada, estuvo dominada por cinco ciudades (↗ Tiro, ↗ Sidón, Berytus, ↗ Biblos y Trípoli). Quedan pocos vestigios de la lengua fenicia, que tal vez fue hablada junto con el griego. La región fue cristianizada en fechas tempranas (Hch 21,3.7; 27,3).

◆ Bibliografía: PRE 4, págs. 1788s. (E. Honigmann); Bauer, pág. 1444; D. R. Ap-Thomas, «The Phoenicians», en D. J. Wiseman, *Peoples of Old Testament Times,* O 1973, págs. 259-286.

Han J. W. Drijvers

Sitz im Leben

Expresión técnica alemana (literalmente: «lugar» o «situación en la vida»), empleada para señalar la situación *típica* (oración, liturgia, catequesis, etcétera) en la que ha surgido o en la que se utiliza un texto.

Marlis Gielen

Sodoma y Gomorra

Sodoma (hebreo סְדֹם *[sᵉdom]*), ciudad de residencia de ↗ Lot (Gn 19) y Gomorra (hebreo עֲמֹרָה *[ᵃmorā],* LXX Γομόρρα), localidades destruidas por Dios a causa de su perversión moral (Gn 13,10.13; 18,20-22a; 19* JE P), son mencionadas casi siempre como formando pareja, a las que a veces se añaden Admá y Seboín (Gn 10,19; 14,2.8; Dt 29,22), en Os 11,8 sólo estas dos últimas; sólo Sodoma: Gn 19,1; Is 1,7; 3,9.

Estas cuatro ciudades figuran en Sab 10,6 como Pentápolis. La aniquilación de Sodoma y Gomorra con azufre y fuego (Gn 19,24: tal vez una erupción volcánica acompañada de asfalto incendiado [?]), proporciona el modelo clásico de los castigos divinos: Dt 29,22; 32,32; Is 1,9; 3,9; 13,19; Jr 49,18; 50,40; Lam 4,6; Am 4,11; Sof 2,9; Mt 10,15 par. (cf. 11,23s.; Lc 17,29; Ap 11,8); Rom 9,29; 2 Pe 2,6; Jud 7). Jerusalén es todavía peor que Sodoma y Gomorra (cf. Ez 16,46-49.53-57). Gn 19 tiene como trasfondo un antiquísimo relato de culpa y castigo con finalidad etiológica (explicación de la naturaleza hostil a la vida; formaciones salinas: la «mujer de Lot»). Según Gn 19 (distinta versión en Is 1,10: Ez 16,49s.), el motivo de la destrucción fue el intento de someter a abusos homosexuales a los dos «mensajeros», huéspedes de Lot, con quebrantamiento de las normas de la hospitalidad y empleo de la violencia (cf. Gn 19,4-7 JE). Según la narración de que disponía JE, los dos mensajeros sacan a Lot y a sus dos hijas (cf. la historia del nacimiento de Moab y Amón: Gn 19,30-38 JE) de la ciudad antes de sus destrucción – es aquí donde la mujer de Lot queda convertida en estatua de sal (Gn 19,26 JE) y los pone a salvo en la vecina Soar (Gn 19,15-22 JE). – En Gn 13,10-13 JE se localiza a Sodoma y Gomorra en la en otro tiempo fértil zona del Jordán inferior (al noreste del mar Muerto), pero en Gn 19 (tradición más antigua de JE) se las sitúa, en razón de su proximidad con Soar, ubicada en el vértice suroriental del mar Muerto, o bien en este mismo vértice o bien en el vértice suroccidental de dicho mar (cf. *Ǧebel usdum*, a 10 km de distancia, en el vértice suroccidental del mar Muerto). Aunque apenas es posible una ubicación arqueológica de Sodoma (y de Gomorra), podría tal vez descubrirse un núcleo histórico de la destrucción, testificada por autores antiguos (p. ej., Estrabón, XVI, 44), de varias ciudades en la región del mar Muerto, aunque difícilmente encaja con la saga de Gn 19. También se discute si en Gn 19 se aludía originariamente a una destrucción de la ciudad por el dios Sol (Keel). La narración del Génesis es, en perspectiva teológica bíblica, un paradigma de la culpa humana y del castigo divino, pero también (en el caso de Lot) del perdón de Dios, que no aniquila a los justos junto con los pecadores (Gn 18,22-33 JE).

◆ Bibliografía: RGG^3 6, págs. 114s.; IDB 2, pág. 440; 4, págs. 395ss.; AncBD 6, págs. 99-103; NBL 1, pág. 103. Cf. los *Comentarios al* ↗ *Génesis. También* J. A. Loader, *A Tale of Two Cities,* Kampen 1991; R. I. Letellier, *Day in Mamre, Night in Sodoma,* Le 1995; E. Noort y E. Tigchelaar (dirs.), *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and Its Interpretations,* Le-Boston 2004.

Lothar Ruppert

Soferim

Denominación hebrea bajo la que se incluyen los diversos matices de «escritor», «escriba», «escribano», «escribiente», «copista», «secretario», «doctor (o entendido en) la ley». En cuanto meros *escribanos,* los *soferim* se ocupaban de la consignación por escrito de los textos. En cuanto *secretarios,* trabajaron, en la época preexílica, en el palacio y el templo, estaban dotados de amplias competencias administrativas y ejercieron también funciones docentes. En la etapa postexílica, los escribas y doctos en la Escritura (doctores de la ley) se especializaron en la administración, las finanzas y la aplicación de la justicia. En la óptica de la historia de la evolución, estos escribas del templo no se identifican con los maestros de la sabiduría (↗ escriba). Hubo casos particulares de *soferim* que trabajaron como especialistas en la Escritura en los círculos del gobierno, donde asumían la tarea de cuidar y cultivar las tradiciones, formar y educar a los niños y desempeñar misiones diplomáticas (Esd 7,12.21; Si 38,24-39,11; Josefo, bell. Iud. V, 532).

◆ Bibliografía: A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes, and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach,* E 1989; D. R. Schwartz, «Scribes and Pharisees, Hypocrites: Who are the 'Scribes' in the New Testament?», en ídem, *Studies in the Jewish Background of Christinanity* (WUNT 60), T 1992, págs. 89-101.

Marlis Gielen

Sofonías

1. El nombre. 2. El libro.

1. El nombre

El nombre de Sofonías (hebreo צְפַנְיָה *[ṣᵉpanjā],* dos veces en el Antiguo Testamento, también צְפַנְיָהוּ *[ṣᵉpanjāhū]* y varias veces en inscripciones paleohebreas de los siglos viii-vi a.C., «Yahveh ha cobijado [protectoramente]»; LXX Σοφονίας, Vulgata *Sophonias*), es en el Antiguo Testamento el nombre de cuatro personas: α) El profeta Sofonías, que desarrolló sus actividades, según Sof 1,1,en la época del célebre rey reformista ↗ Josías de Judá (640-609 a.C.), muy probablemente en Jerusalén (cf. 1,4-13; 3,1-4). Hablan a favor de la década entre el 630 y el 620, es decir, esencialmente en una época anterior a la de la reforma del culto de Josías, impuesta a partir del 622 a.C., entre otras cosas, la influencia (todavía) virulenta perceptible en el estilo de vida «extranjero» de la corte, de neta influencia asiria (1,9; cf. 1,12s.) y el sincretismo cultual (1,4-5*) con trasfondo asirio-arameo. En todo caso, el Imperio asirio, que es el destinatario principal de los vaticinios de Sofonías sobre los pueblos, aún no había sido vencido (no lo fue hasta el 614-612 a.C.). La extraordinaria genealogía de cuatro miembros en la inscripción del libro (1,1) se explica por la tentativa por presentar a Kusi, padre de Sofonías, como judío fiel a Yahveh (no como «nubio/ etíope») (una descendencia del rey

↗ Ezequías es pura especulación). – β) Hijo de Maasías (Jr 21,1; 29,25 y otros), fue un sacerdote del templo de Jerusalén de alto rango (de segundo nivel) en tiempos del rey Sedecías de Judá (597-586 a.C.). – γ) Padre de Josías, destacado jefe de familias entre los retornados de Babilonia (Zac 6,10.14*). δ) Descendiente de Qehat, hijo de Leví, en el árbol genealógico del cantor Hemán (1 Cró 6,21).

2. El libro

El libro de Sofonías, con sus tres únicos capítulos, ocupa el noveno lugar en el libro de los Doce profetas y es una especie de pequeño compendio de la profecía de Israel. Contiene sentencias de condena contra Judá y Jerusalén y contra sus círculos dirigentes (1,4-16; 3,1-4) y contra los pueblos vecinos (2,4-15), que llegan hasta la concepción de un «juicio del mundo» escatológico (1,2s.17s.; 3,8). Hay también sentencias que anuncian una «posible» preservación en la tormenta del castigo del día de la ira de Yahveh para una amplia capa popular de Judá o de los círculos socialmente más débiles y religiosamente «humildes» (2,1ss.) y, más allá, una nueva salvación de Jerusalén a través del castigo purificador (3,11ss.14s.16s.18s.20). La correspondencia al mensaje del castigo de dimensiones universales se halla en las singulares promesas de una universal adoración de Yahveh de todos los pueblos tras haber sido purificados en el castigo (3,9s.), o tras el hundimiento definitivo de los dioses (2,11).

En su forma final, el libro presenta una triple macroestructura cuyas cesuras principales están marcadas por el anuncio, repetido a modo de estribillo, del fuego del celo ardiente de Yahveh que devora toda la tierra (1,18b o 3,8d): 1,2-18 (Judá y Jerusalén en el contexto de un juicio universal); 2,1-3,8 (exhortación, fundamentada en 2,1ss. en la catástrofe inminente sobre los pueblos vecinos de 2,4-15, que alcanzará también a Jerusalén 3,1-5,6ss., cerrada mediante la perspectiva del juicio de los pueblos y del juicio universal 3,8); 3,9-20 (nueva salvación para los pueblos 3,9s. y para Jerusalén, 3,11ss. y 3,14s.16s., incluida la diáspora 3,10,18s.20).

Pueden atribuirse con alguna seguridad al profeta cerca de una docena de *logia* primarios de la etapa asiria tardía de Judá. Se muestra en ellos la gravedad implacable con la que Sofonías, con un lenguaje impregnado de retórica y al mismo tiempo provocador y rico en alusiones (p. ej., 1,7.10s.12; 2, 1.4; 3,1.3) enfrenta a sus destinatarios, pertenecientes sobre todo a la clase dirigente de Jerusalén, con la realidad del castigo inexorable de Dios como Juicio contra el culto (1,4-5*) y contra los delitos sociales (y al mismo tiempo religiosos: 1,8-9*.10-11*.12-13* [los ricos señores que no esperan para nada una intervención de Yahveh]; 3,1-4*). Las severas sentencias sobre el día cercano y apremiante de

Yahveh como un día de inmolación (1,7) a la vez que como día de la teofanía de la ira y de la calamidad y acontecimiento bélico contra Judá (1,14.15s.) no necesitan justificación (cf. Am 5,18ss.; Is 2,12-17).

Sólo se da, según Sofonías, una vislumbre de esperanza para una amplia capa del pueblo (llano) de Judá que «tal vez», a causa de su búsqueda de la «justicia» y de la «humildad» será preservado el «día de la ira» (2,1-2*.3b-d). El pueblo vecino de los filisteos (2,4.5-6*) y sobre todo la poderosa Asur, dominadora de Judá (2[12*]13s.) están destinados a una segura aniquilación (caída de Nínive el año 612 y de Ascalón el año 604 bajo el ataque de los neobabilonios). Una gran primera colección de *logia* de Sofonías 1,4-3,8* (ampliada con 3,6-8), basada en colecciones parciales, parece tener su origen un poco antes de la caída de Jerusalén (587/586 a.C.). En la época del exilio, la colección de Sofonías fue utilizada por una redacción de cuño deuteronomista (1,1; cf. 3,2) como prueba y documento de culpabilidad que ofrecía la explicación del hundimiento de Judá y de Jerusalén (cf. 3,5.8*; son también exílicos 2,8s.10 y 2,15). En el tiempo postexílico se subrayaron vigorosamente las líneas ya trazadas en Sof: en los planteamientos de una teología del Resto pobre y humilde de Israel (3,11ss.; además 2,3a; cf. 2,7.9), en los vaticinios de salvación para Sión (3,14s.16s./18*), en anuncios de un juicio y un castigo escatológicos universales (1,2-3*; 1,17*-18a: 1,18bc con 3,8d), en la promesa de la salvación universal de un solo y único Dios (3,9s.; 2,11) y del cambio del destino de la diáspora (3,18s.20; cf. 3,10). En Qumrán se interpretaba a Sofonías como profeta del castigo del fin de los tiempos (1Qp Zef; 4Qp Zef); en este mismo sentido también ocasionalmente el Nuevo Testamento (p. ej., 1,3 en Mt 13,41). La secuencia medieval del *Dies irae dies illa* está ampliamente inspirada en Sof 1,15-18.

♦ Bibliografía: *Comentarios:* K. ELLIGER (ATD), Go [5]1964; W. RUDOLPH (KAT XIII) Gt 1975; A. DEISSLER (NEB) Wu 1988; A. SPREAFICO, *Commentario storico ed esegetico all'antico e al NT Testamento,* AT 38, Génova 1991. • *Léxicos:* ANCBD 6, pág 1075 (J. S. BERRIDGE), págs. 1077-1080 (J. S. KSELMAN); BHH 3, págs. 2232ss. (M. SEKINE); EKL[3] 4, págs. 1377s. (P. MOMMER). • *Estudios:* M. BIC, *Trois Prophètes dans un temps de ténèbres,* P 1968; L. SABOTTKA, *Zefanja,* R 1972; H. IRSIGLER, *Gottesgericht und Jahwetag,* St. Ottilien 1977; N. LOHFINK, «Zefanja und das Israel der Armen», BIKI 39 (1984), págs. 100-108; B. RENAUD, «Le livre de Sophonie», REVSR 60 (1986), págs. 1-33; H. D. NEEF, «Vom Gottesgericht zum universalen Heil. Komposition und Redaktion des Zefanja», ZAW 111 (1999), págs. 530-546; M. H. FLOYD, *Minor Prophets,* II, GR-C 2000, págs. 163-250; J. M. O'BRIEN, *Habakuk,*

Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi, Nashville 2004.

Hubert Irsigler

Sol

a) En la historia de las religiones. La amplia difusión, ya desde los tiempos prehistóricos, de los símbolos o de los ideogramas circulares solares, los usos de los enterramientos en el Paleolítico Inferior, en los que la colocación de la cabeza y de la cara del difunto sugieren una especial referencia a la salida y la puesta del Sol, así como la orientación solar de construcciones arquitectónicas (Stonehenge) o utensilios cúlticos (el carro cultual de Trundholm) de épocas prehistóricas, insinúan la hipótesis de una veneración religiosa y cultual generalizad del cuerpo celeste físico del Sol como naturaleza divina.

◆ Bibliografía: ERE 12, págs. 48-101; EncRel(E) 14, págs. 132-143; P. Jensen, *Die Kosmologie der Babylonier,* B 1974 (bibliografía); W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder,* Bn-L 1967; A. Macdonell, *The Vedic Mithology,* Varanasi 1971; M. Singh, *Die Sonne,* B 1993; J. M. Seux, *Hymnes et priéres aux dieux de Babilonie et d'Assyrie,* P 1976, págs. 5-63, 215-233.

Ansgar Paus

b) En la Biblia, el Sol es una criatura (Gn 1,16) y no se le tributa, por consiguiente, ninguna veneración cultual (2 Re 23,11). Es imagen sensible de Dios. A menudo se compara a Cristo con el Sol. La festividad del *Sol invictus* del 25 de diciembre se convierte en la fiesta del nacimiento de Cristo. En la muerte de Cristo se oscurece el Sol de la justicia. Cristo, Sol de la resurrección, surgió el domingo de Pascua como Sol de justicia. Por eso se celebra su resurrección el día del domingo. Los cristianos rezan en dirección al Este, hacia el Sol naciente, pero no adoran a un Dios solar. Como la Luna recibe su luz del Sol, así recibe la Iglesia su luz de Cristo.

◆ Bibliografía: F. G. Dolger, *Sol salutis,* Ms [3]1972, ídem, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze,* Ms [3]1979; H. Rahner, *Griechische Mythen in der christlicher Deutung,* Fr [4]1984, págs. 89-158 (trad. cast. *Mitos griegos en interpretación cristiana,* Herder, Ba 2003); H. P. Stähl, «Solare Elemente im Jahweglauben des Alten Testaments», OrBibOr 66, 1985.

Bernhard Domagalski

Sueños

a) El *Antiguo Testamento* conoce dos de los cuatro tipos fundamentales que las culturas vecinas percibían como fenómenos religiosos: el sueño como mensaje, cuyo contenido es inmediatamente comprensible, y el sueño como enigma simbólicamente cifrado, que necesita una interpretación. Al sueño se le valora como acceso al mundo divino cuando su contenido concuerda con las verdades de fe hasta entonces conocidas y

admitidas. En el sueño se pregunta a Dios (1 Sam 28,6.15) y se conoce su voluntad (Gn 31,10-13; 46,1-4). La teofanía durante el sueño de Jacob, que contempla la escala del cielo, con su promesa de tierra y descendencia (Gn 28,10-19), muestra claros rasgos de un sueño de mensaje. Lo mismo cabe decir del sueño de ↗ Abimélec, con su amonestación frente a la tentación que le suponía ↗ Sara (Gn 20,1-7), del de ↗ Samuel con su anuncio del castigo de ↗ Elí y de su casa (1 Sam 3,3-18) y del de Salomón, con su petición de sabiduría (1 Re 3,2-15).

El sueño como enigma tiene que ser ratificado mediante otro sueño de repetición, otras señales de revelación o la interpretación de un carismático dotado de autoridad en este campo. Se le introduce por tres veces en la novelita de José (Gn 37-50) como motivo literario, donde llama la atención la ausencia de contenidos religiosos. El doble sueño de José acerca de las gavillas (37,5-8) y del Sol, la Luna y las estrellas (37,9s.) es interpretado por sus hermanos (37,8) o por su padre (37,10) y confirmado en el curso de la narración como auténtico vaticinio. También las interpretaciones que da José a los sueños del escanciador con la cepa y los sarmientos (40,4-15) y del panadero y los tres cestos de pan candeal (40,16-23) se convirtieron pronto en realidad en el destino de ambos (restablecimiento en su puesto del primero y ejecución del segundo). Y otro tanto cabe decir respecto del sueño de las vacas y las espigas del faraón (41,1-7), que los especialistas no fueron capaces de interpretar, sino sólo el carismático José (41,8-36).

Los motivos teológicos (Dt 13,1-6) llevaron en la predicación profética al conflicto con la mántica de los sueños que ya no orienta los sueños y las ↗ visiones hacia la revelación de la palabra, sino que interpreta sus símbolos y sus señales de una manera directamente religiosa (Nm 12,6ss.). También Jeremías, en su lucha contra los «profetas de mentiras» (Jr 23,16-32; 27,9s.; 28,8s.) subordina claramente la revelación en sueños a la revelación en la palabra.

La sabiduría valora el sueño, originariamente entendido en sentido religioso, como algo pasajero, huidizo (Job 20,8; cf. Sal 73,20; 126,1; Is 29,7s.) y se le describe –en cuanto sueño de teofanía– con notable exactitud y abundantes detalles (Job 4,12-21). Se muestran críticos y escépticos Qo 5,2.6 (engaño) y, sobre todo, Si 34,1-8 («los sueños sólo perturban a los necios») y 40,5ss. Carece de fundamento el temor que provocan los sueños. En los escritos apocalípticos la visión en sueños interpreta como esquema marco la historia universal (Dn 2: el sueño de los cuatro imperios mundiales; Dn 4: el árbol del mundo del Imperio babilónico; Dn 7: visión de las cuatro bestias y del Hijo del hombre). La interpretación de los sueños se convierte en interpretación de la historia. Jl 3,1 promete sueños y visiones en el fin de los tiempos para todo Israel.

b) En el *Nuevo Testamento* (y a diferencia de lo que ocurría en la literatura judía contemporánea, por ejemplo en Jub, Filón, Josefo, el rabinismo), los sueños sólo desempeñan un modesto papel en Mt y en Hch. Los sueños de José (Mt 1,20s.; 2,13), de los magos (2,12) y de la mujer de Pilato (27,19) tienen la función de proteger a Jesús. Las visiones (Hch 10,3-6.9-16 y otros) y los sueños marcan puntos de inflexión de notable importancia en la historia de la misión (16,9s.) o en la vida de Pablo (18,9s.; 23,11; 27,23s.).

◆ Bibliografía: EKL³ págs. 945-949 (CH. MONGERTHALER); ThWAT 2, págs. 986-998 (J. BERGMANN, M. OTTOSON, G. J. BOTTERWECK); ThWNT 5, págs. 220-238 (G. FRIEDRICH). • W. RICHTER, «Traum und Traum-Deutung im AT», BZ 7 (1963), págs. 202-220; A. RESCH, *Der Traum im Heilsplan Gottes*, Fr 1964; M. KELSEY, *God, Dreams, and the Revelation*, Mn 1974.

Heinz Giesen

SUERTES

a) Antiguo Testamento. α) Suerte (hebreo גּוֹרָל *[gōrāl]*) en sentido propio es un procedimiento para intentar conocer, con medios perceptibles (p. ej., los ↗ *urim* y *tummim* cf. también EJ 11, págs. 1089s.), la decisión (Prov 16,33; 18,18) o la sentencia divina a propósito por ejemplo de la distribución de la tierra (Nm 26,55s.; Jos 14-19; 21 y otros; 1 Cró 6,46.48.50; cf. Miq 2,5), del botín y de los prisioneros (entre otros Nah 3,10; Jl 4,3; Abd 11) o incluso sobre el producto de un robo (Prov 1,14) o sobre los servicios y las cargas (1 Cró 24,5.7.31; 25,8s.; 26,13s.; Neh 10,35; 11,1; Jue 20,9; cf. Hch 1,17.26). Se aplica también para descubrir a los culpables (Jon 1,7; cf. Jos 7,14-18; 1 Sam 14,41s.). Algunas veces la falta de respuesta es la (temida) respuesta (1 Sam 28,6; cf. 14,37). A veces tiene carácter preceptivo (Nm 26,55; 36, 2).

β) En *perspectiva semántica*, hay una asociación con el distribuidor divino, pero son factores dominantes: el resultado (permanente), el objeto, la posesión/distribución de la tierra (en el campo semántico de חֵלֶק *[ḥelæq]*, חֶבֶל *[ḥæbæl]*, נַחֲלָה *[naḥᵃlā]*, por ejemplo Sal 125,3; Nm 36,3), el destino (Sal 16,5; Prov 1,14; Is 57,6; Jr 13,25), la espera escatológica (Dn 12,13; Is 34,17). – En los LXX, en la fase intertestamentaria, en Qumrán y en el Nuevo Testamento (salvo Hch 1,26) un ámbito parcial del grupo lingüístico gira en torno al (originariamente profano) término griego κῆρος.

◆ Bibliografía: J. M. SASSON, *Jonah* (ANCB 24B), NY 1990, págs. 108-113; NBL 2, págs. 667s. (bibliografía) (P. WELTEN).

Johann Gamberoni

b) Nuevo Testamento. Toda la documentación neotestamentaria acerca del término «suertes» (griego κῆρος) está fuertemente vinculada en cuanto a su contenido a los contextos veterotestamentarios y del judaísmo tem-

prano. En la historia de la pasión, a través de los dados para repartirse los vestidos de Jesús se expresa la victoria externa sobre el indefenso (Mc 15,24 par. Mt/Lc; Jn 19,24; cf. Sal 22 [21], 19). – En la elección de Matías para sustituir a Judas Iscariote se entiende el ministerio apostólico como asignado por Dios (Hch 1,17). La oración anterior (1,24s.) indica que la elección de Matías por suertes (1,26) debe ser entendida como una decisión divina. – Las suertes pueden significar «tener parte» en el don de Dios (Hch 8,21) y en la comunión escatológica de los santos (Hch 26,18; Col 1,12). – En el enunciado, de difícil interpretación, de la parénesis de 1 Pe 5,3, el término «suertes» alude sin duda al ámbito del servicio de los presbíteros.

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 762s. (W. Foerster); G. Lohfink, «Der Los-Vorgang in Apg 1,26», BZ NF 19 (1975), págs. 247ss.; EWNT 2, págs. 739-742 (J. H. Friedrich).

Alfons Weiser

Sufrimientos

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

De acuerdo con la información de la protohistoria (Gn 1-11), el sufrimiento es la nota característica de una situación nefasta introducida en la creación por la ↗ culpa: en el marco de la caída en el ↗ pecado, Dios determina, en efecto, que el hombre que en el pecado ha concedido espacio al poder del mal quede expuesto al castigo de una amenaza henchida de odio a través de este enemigo (3,15), que experimente, en su orientación a los demás hombres, una atormentadora insatisfacción (3,16) y que, a consecuencia de la maldición que se derrama sobre la tierra por causa del pecado, se le depare al hombre una existencia llena de trabajos, fatigas y miserias, que tiene como punto final la ↗ muerte (3,17ss.). El fratricidio de Caín contra Abel, cometido como derivación del pecado original, hace que el sufrimiento se desplome tanto sobre la víctima de la violencia como sobre el violento, alcanzado por la maldición de Dios (4,1-16). También, finalmente, la entrega –dispuesta por Dios– de la humanidad, en el contexto del pecado original, a una creación amenazada por la aniquilación en el ↗ diluvio universal, apunta a un desplome sobre el mundo del temor y el temblor, del desamparo y la desesperanza sobre cada hombre concreto y sobre todos los pueblos (6,5-8,22). En la fatiga y el enfrentamiento con la experiencia de sufrimiento descrita en la protohistoria y luego libre y ampliamente desarrollada en la amenaza del juicio de Dios a través de la profecía (Is 1,4-9; 6,11s.; Jr 4,5-6,30; Ez 7,1-27) y la *torá* (Dt 28,15-68) y en los cantos de lamentación del Salterio (Sal 3-41; 44; 51-72; 88), la tradición ha reflexionado, a partir del exilio babilónico, bajo la forma de acusación judicial del justo doliente, tal como se expone en las

confesiones de Jeremías (Jr 11,18-23; 12,1-6; 15,10-21; 17,12-18; 18,18-23; 20,7-18), en las Lamentaciones y en Job acerca del ↗ juicio de Dios en conexión con la revelación de su justicia, y en la época siguiente bajo el cuestionamiento de la conexión sapiencial entre acción y resultado (Job 4,14), y ha interpretado aspectos parciales del sufrimiento como corrección (Prov 3,11s.; Dn 9,4-19), prueba (Dn 3,14-18; Jdt 8,25ss.), purificación (Is 48,10; 2 Mac 6,12-17) y ↗ expiación (Dn 3,38ss.). Por encima de todo el consuelo otorgado a los hombres, la liberación del sufrimiento sólo se alcanza en virtud de la eliminación y la superación de la culpa responsable de la situación nefasta de la creación y, además, en un primer momento, de tal modo que Dios mismo, en el curso de su revelación histórico-salvífica (Is 43,24; 46,3s.) y más en especial a través del ↗ Siervo de Yahveh como mediador de la salvación (Is 53,1-12), comparte la calamidad causada por la caída en el pecado y extrae así al sufrimiento el aguijón de la carencia de sentido, pero al final de tal suerte que Dios pone fin, a una con la manifestación de su reino y de su dominio eternos, a la acción del poder del mal (Is 27,1; Dn 7,9-12) y, tras la aniquilación de la muerte en la comunión salvífica indestructible con él (Is 25,8ss.), hace que el sufrimiento sea, para siempre, imposible.

2. Nuevo Testamento

Jesús, como mediador del reino y del reinado eterno de Dios y Logos hecho carne (Jn 1,1-18), ha invertido radicalmente, de acuerdo con las informaciones del Nuevo Testamento (Lc 10,18; 11,20), la situación nefasta originada por la caída en el pecado que llenaba de sufrimiento a la creación entera (Rom 8,19-23) y, al mismo tiempo, y en virtud de su muerte en cruz, entendida como muerte expiatoria (Mc 10,45; 14,24; Heb 9,11-28), ha dado una nueva significación a la ↗ cruz, aceptada en la comunión de vida con él. Y así, Jesús promete, por un lado, a los pobres, a los que lloran, a los que tienen hambre de justicia y a los perseguidos por su causa, la ↗ salvación iniciada con él (Mt 5,3-11; Lc 6,20s.), simbólicamente ilustrada mediante sus curaciones milagrosas (Mc 3,1-6; 5,21-43) y la participación en el destino de sufrimiento de los hombres (Lc 5,30ss.; 7,13), mientras que él, por su parte, entiende la aceptación de la cruz como característica del ↗ seguimiento de sus discípulos (Lc 14,25ss.). De ahí que la Iglesia primitiva haya situado directamente los sufrimientos experimentados en el seguimiento de Jesús en el ámbito de la realización de la existencia cristiana (1 Pe 2,18-25) y los haya visto como medio en el camino hacia la consumación (Heb 2,10), ya sea en las pruebas de la fe (2 Cor 8,2), en las correcciones y castigos para la salvación (1 Cor 11,30ss.; Heb 12,5-11), sobre todo en la tribulación final (Mc 13,19s.; Ap 20,4) y como expresión, por consiguiente, del trato

familiar salvífico de Dios con los creyentes o incluso como motivo de alabanza (Rom 5,3) y de gozo agradecido (Hch 5,41; Sant 1,2).

◆ Bibliografía: J. Salguero, «El misterio del dolor», CiTom 89 (1962), págs. 117-219, 353-386; G. Gerstenberger y W. Schrage, *Leiden*, St 1977; R. Brandscheidt, *Gotteszorn und Menschen-Leiden* (TThSt 41), Tréveris 1983; E. Jacob, «Le Dieu souffrant», ZAW 95 (1983), págs. 1-8; E. Haag, «Vom Sinn des Leiden im AT», IKaZ 17 (1988), págs. 481-494; G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento* I, Sa ³1974; Th. Mende, *Durch Leiden zur Vollendung* (TThSt 49), Tréveris 1990; TRE 20, págs. 670ss. (J. Scharbert), 677-688 (M. Wolter); NBL 2, págs. 612-616 (L. Ruppert, R. Kampling); M. Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien*, Herder, Ba 2009, págs. 431-458; F. Urso, «*Imparò l'obbedienza delle Cose che Patì» Eb 5,8: Il valore della sofferenza in Gesù e nei cristiani nella lettera agli Ebrei*, R 2005; S. P. Ahearne-Kroll, *The Psalms of Lament in Mark's Passion: Jesus Suffering*, C-NY 2007; E. Ochsenmeier, *Mal, souffrance et justice de Dieu selon Romains 1-3: Étude exégétique et théological*, BZNW 155, B-NY 2007; M. Ciccarelli, *La sofferenza di Cristo nell'Epistola agli Ebrei: Analisi di una duplice dimensione della sofferenza: soffrire-consoffrire con gli uomini e soffrire-offrire a Dio*, Bo 2008.

Ernst Haag

Sulamita

(Hebreo שׁוּלַמִּית *[šulammīt]*), apelativo de la mujer amada en Cant 7,1, sólo testificado en el Antiguo Testamento en este pasaje. La lírica juega con varias significaciones: puede referirse bien a su origen en la aldea de Sunem (en árabe *šolem*), o a Abisag de Sunem, la última mujer de David (1 Re 1,3). Leído como participio pasivo de *šlm*, canta a la mujer que encarna la *shalom* o que se asemeja a Salomón o a «Jeru-salem».

◆ Bibliografía: A. Lacoque, «La Shulamite et les chars d'Amminadab», RB 102 (1995), págs. 330-347; G. Ravasi, *Il cantico dei cantici*, Bo 1992, págs. 531-535.

Annemarie Ohler

Sumerios

Pueblo de Babilonia meridional (Sumer), que puede ser identificado a partir fundamentalmente de su lengua. El nombre moderno se basa en el acadio *(māt) Šumerim*, «(país de) los sumerios». El asentamiento sumerio más antiguo hasta hoy conocido es *tell el-'Oueli*, donde se descubrió la primera fase de la cultura de Ubaid (vii milenio a.C.). Las fuentes arqueológicas y los datos lingüísticos no permiten afirmaciones seguras acerca de la prehistoria de este pueblo – más en especial en lo concerniente a la vieja pregunta sobre si esta zona mesopotámica fue su territorio originario o llegaron allí emigrando

de otras regiones. El sumerio es una lengua ergativa con morfología aglutinante que no ha podido ser coordinada hasta hoy, a pesar de todos los esfuerzos, con ninguna familia conocida. Dado que los valores verbales y fonéticos del posterior sistema de la escritura cuneiforme tienen un acusado cuño sumerio y que el sumerio subyace en los textos cuneiformes más antiguos (finales del IV milenio), procedentes de ↗ Uruc, tal vez fueron también los sumerios los portadores de la (posterior) cultura de Uruc (segunda mitad del IV milenio), que amplió su radio de influencia hasta Levante y Anatolia y se caracterizaba por la creación de centros urbanos y por los sistemas de regadío, así como por un notable florecimiento del arte y de la técnica. Las ciudades-Estado configuraron la forma de organización política de la siguiente época dinástica temprana. Entre las ciudades sumerias más importantes de la época histórica se cuentan Eridu, Ur, Uruc, Larsa, Lagash y Girsu, Umma, Shurupac, Adab, Isin y Nippur. Shurupac era considerada como la residencia de la última dinastía anterior al diluvio y la patria del héroe sumerio del diluvio Ziusudra (acadio: Utnapistim y Atramjasis). Tal vez reinó en Uruc, en el s. XXVII a.C., Gilgames, el protagonista de sagas y epopeyas posteriores (↗ Gilgames, epopeya de). La ciudad mejor documentada, merced a los hallazgos arqueológicos, es Lagash. Hacia el 2300 a.C., Sargón de Acad (en Babilonia septentrional) edificó un gran imperio que incorporó también el Sumer meridional. Tras el hundimiento acádico, Urnammu fundó, a finales del III milenio, el reino de la tercera dinastía de Ur, que se mantuvo en pie durante cerca de 100 años y abarcaba ↗ Mesopotamia y ↗ Elam. Se otorgó el título de «rey de Sumer y de Acad» (↗ Babilonia) y fue coetáneo de Gudea, príncipe de la ciudad de Lagash, cuyos himnos a la construcción del templo, conservados en dos cilindros de arcilla, se cuentan entre las obras clásicas de la literatura sumeria. Ha llegado hasta nosotros una amplia literatura sumeria, que se inicia con textos comerciales y listas lexicográficas (los textos más antiguos se remontan al s. XXVI a.C.). A finales del III milenio el sumerio se vio desplazado por el acadio, una lengua vecina semita septentrional. El sumerio desapareció como lengua hablada a principios del II milenio, aunque siguió siendo cultivada como lengua literaria y cultual hasta el final de la escritura cuneiforme. Dado que el sumerio y el acadio convivieron en simbiosis durante largo tiempo, se mezclaron en gran parte las diferencias culturales originales. Ya a mediados del III milenio están testificadas palabras préstamo acádicas en el sumerio, aunque son incomparablemente más numerosos los préstamos sumerios al acadio. Tiene asimismo origen sumerio la mayoría de los nombres de las divinidades mesopotámicas. La costumbre de denominar a los templos en sumerio se expandió hasta Siria y se

mantuvo en vigor hasta el I milenio. Tiene también, en fin, origen sumerio, la palabra hebrea bíblica *hēkāl* para referirse al «templo».

◆ Bibliografía: F. R. Kraus, *Sumerer und Akkader, ein Problem der altmesopot. Geschichte*, A-Lo 1970; W. J. Sjöberg (dir.), *The Sumerian dictionary*, Fi 1984ss.; M.-L. Thomsen, *The Sumerian Language* (Mesopotamia 10), Cp 1984; H. Crawford, *Sumer and the Sumerians*, C 1991; N. Postgate, *Early Mesopotamia*, Lo-NY 1992; P. Attinger, *Éléments de linguistique sumérienne* (OBO, vol. especial), Fri-Go 1993; W. H. P. Romer, *Die Sumerologie. Einführung in die Forschung und Bibliographie in Auswalt* (AOAT 262), Nk 1999; S. Seminara, *Guerra e pace ai tempi di Hammu-rapi: Le inscrizioni reali sumero-accadiche d'età paleo-babilonese*, vol. 2, Brescia 2004; P. Mander, *Canti sumerici d'amore e morte: La vicenda della dea Inanna/Ishtar e del dio Dumuzi/Tammuz*, Brescia 2005.

Manfred Krebernik

Sumo sacerdote

1. Antiguo Testamento. 2. Judaísmo temprano. 3. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La imagen veterotestamentaria del sumo sacerdote está marcada por un esquema de las capas posteriores, sobre todo del Pentateuco (P^g, P^s) cercanas ya a la redacción final (h. el 400 a.C.) (especialmente Éx 28s., 39s.; Lv 8-10; 16; 21,10-15). En el marco de las normas generales para el culto se formulan prescripciones sobre las vestiduras y las insignias (entre ellas el ↗ efod y la cajita de las suertes para los ↗ *urim* y *tummin*), sobre la investidura (y la ↗ unción), sobre las funciones (sobre todo para el Día de Expiación), las reglas de santidad y la elección de Aarón y de sus descendientes (Nm 20,22-29; 25,6-13). Otro esquema anterior se apoya claramente en la Obra histórica deuteronomista, donde se fundamenta en un relato etiológico la elección del sacerdocio sadoquita en detrimento del elida originario de ↗ Siló (especialmente 1 Sam 2,30-36; 3,11-14; 22,6-23; 1 Re 1,7.19,25; 2,26s.35), no sin un toque de atención a los sacerdotes dirigentes. Así, en la época de David y Salomón es ↗ Sadoc quien aventaja en el rango a su rival Abiatar; él es el sacerdote anunciado en 1 Sam 2,35 y, más tarde, son sus descendientes los titulares del ministerio (1 Re 4,2; 2 Re 11,4 y otros; 16,10; 22,4 y otros; 25,18), como antes lo habían sido los elidas (1 Sam 14,3; 21,2 y otros; 22,20 y otros) como sucesores de ↗ Elí, siempre vinculados al santuario central y, desde David, al servicio de la corona. No puede demostrarse una ascendencia genealógica hasta Aarón ni para los elidas ni para los sadoquitas.

La redacción final de Gn-2 Re ha llevado a cabo una armonización de ambos esquemas y luego también coherentemente en la Obra históri-

ca cronista, aquí de manera especial con la ayuda de genealogías (1 Cró 5,27-41; 6,35-38; Esd 7,1-5), que ciertamente no añaden nada (como tampoco los relatos) al valor histórico de las fuentes bíblicas anteriores que tal vez pudieron darse. Uno de los aspectos esenciales de la armonización es la descendencia de los sadoquitas a partir de Aarón.

En cuanto programas de reforma parcialmente arcaizantes y utópicos, no es necesario que los esquemas reflejen con fidelidad la realidad de las correspondientes etapas históricas del origen ni tampoco consiguieron imponerse por doquier y de inmediato. (En Ez 40,46; 43,19; 44,15 y 48,11, por ejemplo, no se presenta a los hijos de Sadoc –por lo demás sin la denominación de sumos sacerdotes– como aaronidas, aunque según P deberían serlo.) Los esquemas utilizan con gran libertad el pasado cuando está implicada la historia del sacerdocio y, más en particular, la de los ↗ levitas. Imaginarse un sumo sacerdote para todo Israel antes de la centralización del culto (lo más pronto el año 622 a.C.), es un anacronismo. En una situación de múltiples sacerdocios locales, podría establecerse una conexión entre el Aarón histórico y el santuario de ↗ Betel y entre Sadoc y un sacerdocio preisraelita en Jerusalén, entre cuyos antepasados se contaría ↗ Melquisedec. Pero estos dos aspectos no podían integrarse en el esquema de la Obra histórica deuteronomista, que presenta a Betel bajo luz polémica e introduce a Sadoc sin genealogía. La figura de Melquisedec de Gn 14,18ss. y Sal 110,4 pudo representar un tipo arcaico y carente de relaciones del sumo sacerdocio (postexílico). En el terreno histórico, el ministerio del sumo sacerdote sólo pudo alcanzar validez bajo las condiciones de la época postexílica. En el marco de los límites de la autonomía concedida por las potencias hegemónicas, le competía también poder político. El nuevo estatus se expresa a través del título de «sumo sacerdote» (hebreo כֹּהֵן גָּדוֹל *[kohēn gādōl]*, en griego, más tarde, en lugar de ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας casi siempre el helenista ἀρχιερεύς); en contextos preexílicos se trata de un anacronismo. En la época postexílica aparece en Ag 1,1,12.14; 2,2.4; Zac 3,1.8; 6,11; Neh 3,1.20; 13,28, pero es una denominación claramente no preferida por P ni por el Cronista. Es posible que fuera en épocas sin reyes cuando los sumos sacerdotes consiguieron las insignias y la unción propias de la realeza. En lo que concierne a los nombres (y los acontecimientos) de los sumos sacerdotes, el interés del Antiguo Testamento sólo alcanza, en un primer momento, hasta el 400 a.C. (Esd 2,2; 3,2 y otros; Ag; Zac 3s.; 6; Esd 10,6; Neh 3,1.20; 12,26; 13,28 y, sobre todo, Neh 12,10.22, que prolonga las listas de 1 Cró 5,27-41 en lo que concierne al sumo sacerdote Juan, confirmado en un papiro de Elefantina del año 408 a.C.). Para la

época siguiente, además de la fuente principal, Josefo ant. XI,7 – XII, 4, se dispone de 1 Mac 12,7s.19s., Josefo c. Ap. 1, 22 y 3 Mac 2, 1 (intento de reconstrucción en NBL 2, 181). Según Josefo, ant. XX, 10, entre el 538 y el 162 a.C. hubo 15 sumos sacerdotes. El Antiguo Testamento vuelve a hablar de ellos en Si 50,1-21 (cf. Sab 18,21-25) y sobre todo en 1 y 2 Mac. Las turbulencias de la época de los macabeos pusieron fin a la línea sadoquita legítima (asesinato de ↗ Onías III, hacia el 171 a.C.; para detalles 2 Mac 3-5; 11,29; 13,3-7; 14,3-26; 1 Mac 7,5.12-25; 9,54-57). El cargo de sumo sacerdote, teñido de poder político, recayó en el macabeo Jonatán (153-143 a.C.) y en su hermano Simón (143-134 a.C.) (1 Mac 10,15-21; 11,27.57 o 13,36.42; 14,17 y especialmente 14,25-49). La exposición de 1 Mac permite barruntar (en 14,41) el problema de la legitimidad, que cristalizó en la secesión de los esenios y en la fundación de un templo en Egipto (por Onías IV, hijo de Onías III; muy difícilmente por este último, porque la noticia de su asesinato en 2 Mac 4,32-38 está confirmada en Dn 9,26 y 11,22). El último sumo sacerdote mencionado en el Antiguo Testamento (1 Mac 13,53; 16,1 y otros) es Juan Hircano. ↗ Asmoneos.

◆ **Bibliografía:** ThWAT 4, págs. 74ss.; DBS 10, págs. 1203-1259; 1270-1275 (bibliografía); NBL 2, págs. 181ss.; RAC 16, págs. 4-18; 56ss. R. D. Nelson, *Raising up a Faithful Priest,* Louisville 1993; K.-D. Schunck, «Hoherpriest und Politiker?» VT 44 (1994), págs. 498-512; DEB, págs. 1476-1478. ↗ Aarón.

Joachim Becker

2. Judaísmo temprano

Fuera del Antiguo Testamento hebreo, el sumo sacerdote es mencionado en la época persa en primer lugar como supremo funcionario del culto, junto a un gobernador (ANET 492), pero a partir de finales del s. IV a.C. le adviene también la jefatura política (Hekataios [Stern, nº 11]; Goodblatt, 12). Más en particular a partir del s. II a.C. es claramente perceptible el papel central del sumo sacerdocio (Si 50,1-24). El año 175 a.C., Jasón compró a ↗ Antíoco IV, por una suma de dinero, el puesto de sumo sacerdote, en detrimento de su hermano ↗ Onías III, e impulsó amplias reformas (fundación de un gimnasio al estilo griego), pero fue sustituido, tres años más tarde –y siguiendo el mismo procedimiento de compra– por Menelao, no perteneciente a los oníadas. Bajo el sumo sacerdocio de Menelao, y tal vez bajo su personal iniciativa, se desencadenó la llamada persecución religiosa de Antíoco IV. A pesar del éxito parcial de la oposición judía capitaneada por Judas Macabeo (nueva consagración del templo, el año 164 a.C.), Menelao se mantuvo oficialmente en el cargo hasta el año 163/162 a.C., aunque luego fue condenado a muerte por los ↗ seléucidas (2 Mac 13,3-8; Josefo, ant. XII,

383ss.; XX, 235). A la muerte de su sucesor Alcimo (159 a.C.), el puesto quedó vacante (pero cf. Wise) hasta el año 152 a.C. El monarca seléucida Alejandro Balas nombró para este ministerio a Jonatán, hermano de Judas Macabeo (1 Mac 10,20s.). Se iniciaba así la serie de sumos sacerdotes (↗ asmoneos), que suscitaron viva oposición por su origen no sadoquita (VanderKam, Sievers, 119-127). Alguno o algunos de ellos son calificados en los textos de Qumrán de «sacerdote impío» (1Q pHab 8,8 y otros). Tanto Simón (142-135/134 a.C.), hermano y sucesor de Jonatán, como su hijo Juan Hircano, son descritos con términos idealizantes (1 Mac 14, 4-15; Josefo, bell. Iud. I 68s.; ant XIII, 299s.). Los hijos de Hircano, Aristóbulo I (104-103 a.C.) y ↗ Alejandro Janeo (103-76 a.C.), así como algunos de los sucesores de este último, se autodenominaron reyes y sumos sacerdotes (véanse sus monedas). Tras la conquista de Jerusalén por las tropas romanas (63 a.C.), perdieron su independencia, aunque no el cargo sacerdotal. Pero ya antes de que ↗ Herodes ordenara matar al noveno y último sumo sacerdote asmoneo, Jonatán Aristóbulo, hacia el año 34 a.C. (Josefo, bell. Iud. I, 437; ant. XV, 51-56), el cargo había perdido su carácter hereditario y vitalicio en virtud del nombramiento temporal de Ananel (37/36 a.C.), originario de Babilonia, y con ello también, en parte, su autoridad. La mayoría de los últimos 28 sumos sacerdotes se reclutaban entre los miembros de cuatro familias (sobre todo las de ↗ Anás y Boëthos). El Nuevo Testamento conoce los nombres de ↗ Anás y de su yerno ↗ Caifás. Al parecer se ha descubierto, al sur de Jerusalén, el panteón familiar de este último (Z. Greenhut y otros, *Atiqot* 21 [1992], págs. 63-87). Sólo tres sumos sacerdotes han sido identificados como saduceos (Josefo, ant. XIII, 296; XX, 199; Hch 5, 17). Con la sola excepción del último sumo sacerdote, Panías (o Pinjás), nombrado para este cargo el año 67 d.C. por los ↗ zelotas, los sumos sacerdotes de aquella época representaban en general –y a pesar de algunas tensiones– los intereses romanos (Horsley).

El sumo sacerdote ejercía una función litúrgica de singular importancia el ↗ Día de la Expiación (Yom Kippur) (mYoma 1-7; cf. Lv 16), pero también se destaca su papel en otras fiestas (Josefo, ant. XV, 50ss.408; XIII, 372s.). Sus magníficas vestiduras y sus ornamentos sacerdotales (Si 45,7-12; 50,5-11; Arístides 96-99; Filón, Mos II, 109-135; Josefo, bell. Iud. V, 231-236; ant. III, 159-187; nYoma 7,5) despertaban tanto respeto y estaban tan impregnados de simbología que el lugar de su custodia provocó conflictos en los que tuvo que intervenir incluso el emperador romano Claudio (Josefo, ant. XV, 403-408; XVIII, 90-95; XX, 6-14). Filón entiende en sentido alegórico y espiritualizado las sentencias del Antiguo Testamento so-

bre los sumos sacerdotes (Hossfeld, págs. 19-23).

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 265-274 (G. Schrenk) • C. Thoma, «Religions-Geschichte und theologische Bedeutsamkeit der jüdischen Hohenprister von 175 bis 37 vC.», BiLi 45 (1972), págs. 4-22; R. A. Horsley, «Hight Priest and the Politics of Roman Palestine», JSJ 17 (1986), págs. 23-55; M. Goodman, *The Ruling Class of Judaea*, C 1987; E. Schürer, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Ma 1985.

Joseph Sievers

3. Nuevo Testamento

a) Los evangelios y los Hechos aplican el título de sumo sacerdote, en sentido estricto, al sumo sacerdote (griego ἀρχιερεύς) de Jerusalén, en cuanto mandatario supremo y representante cultual del pueblo de Israel y, en sentido amplio (y casi siempre en plural), a sus antecesores en este cargo y a los miembros dirigentes de la aristocracia sacerdotal. En el órgano colegiado del ↗ sanedrín, recae sobre esta casta sacerdotal superior, bajo la presidencia del sumo sacerdote en funciones, junto con los doctores de la ley (en su mayoría fariseos) y los representantes de la aristocracia secular («ancianos») la competencia sobre las cuestiones relacionadas con la justicia y el culto. Existe controversia acerca del alcance de su poder ejecutivo y de sus facultades políticas, pero en el marco de la administración provincial romana debió de ser más bien reducido. Bajo la influencia determinante de ↗ Herodes el Grande y de los gobernadores romanos, el cargo de sumo sacerdote perdió en la época neotestamentaria su prestigio religioso en virtud del desplazamiento del principio hereditario y de sus cambios constantes de titulares (28). Con la destrucción del templo de Jerusalén, el año 70 d.C., se extinguió el cargo.

Los evangelios y los Hechos describen casi siempre a los sumos sacerdotes como enconados enemigos de Jesús (p. ej., Mc 11,27s.; 15,31s.) y, con ello, como figuras teológicas contrastantes en el acontecimiento de revelación de la pasión (p. ej., Mc 8,31; 15,1; Jn 11,49-53) o como perseguidores de la comunidad primitiva (Hch 5,17s,; 9,1s.). Se mencionan en concreto los nombres: del influyente ↗ Anás (Jn 18,13.24 y otros) (6-15 d.C; muerto el año 35) y de su yerno José ↗ Caifás (Mt 26,3.57 y otros), que tuvieron una intervención determinante en el proceso contra Jesús; de ↗ Ananías (Hch 23,2; 24,1 (h. 47-59 d.C.), que actuó en contra de Pablo; de Esceva (Hch 19,14), que fue miembro de la capa sacerdotal dirigente de la diáspora.

b) Jesús como sumo sacerdote. El título de sumo sacerdote aplicado a Jesús (surgido y evolucionado en la liturgia) es uno de los elementos de la tradición confesional cristiana que Heb intenta revitalizar con fines paracléticos (Heb 3,1; 4,14; 1 Clem 36,1; 61,3; 64). La Carta despliega su cristología del sumo sacerdocio en tres niveles: α) En primer lugar, describe

los *presupuestos* del sumo sacerdocio celeste de Jesús en su existencia terrestre (4,14-5,10; cf. 2,17s.): sujeto a las condiciones humanas básicas y solidario con las debilidades de los hombres, el sumo sacerdote Jesús puede intervenir como mediador entre Dios y los suyos. β) Se presenta el *ministerio* del sumo sacerdote, con ayuda de su prototipo celeste, el sacerdocio eterno de ↗ Melquisedec (Sal 110,4; Gn 14,17-20) y mediante comparación tipológica con su antitipo terrenal y transitorio, el sumo sacerdocio levítico, como soteriológicamente perfecto y escatológicamente definitivo (7,1-28). γ) Se aclara, sobre todo, el *servicio* de sumo sacerdote de Jesús (8,1-10,18): su fundamento en la Escritura es el ritual del sacrificio expiatorio en el gran Día de la Expiación (Lv 16). Heb interpreta este ritual, en el horizonte de comprensión ontológica del platonismo medio, como tipo cultual del sacrificio de la cruz, que alcanza así el rango de liturgia cósmica. La experiencia básica helenista del platonismo medio presenta por anticipado el problema: hay una distancia infranqueable entre la esfera del ser divino y la humana («velo ante el Santísimo»). La homología del sumo sacerdocio ofrece la solución: en la muerte expiatoria y en la exaltación del sumo sacerdote humano, que es a la vez el Hijo preexistente de Dios, se ha abierto un camino entre ambas esferas que todos los hombres pueden recorrer en seguimiento de este sumo sacerdote (6,19s.; 9,11-14; 10,19-23). En la cruz salva Dios, de una vez por siempre y de forma históricamente perceptible, el abismo entre la esfera óntica celeste y la terrestre, de modo que se hace realidad el autosacrificio de Jesús como sumo sacerdote allí donde habían fracasado todos los cultos terrenos: en la comunión con Dios. El acontecimiento de la cruz fundamenta así la nueva alianza de Dios y representa a la vez su culto, llevado a cabo de una vez por siempre, pero eficaz en el modo eterno del ser. Como sumo sacerdote celeste, el Señor exaltado intercede con seguridad en favor de los suyos (9,15-28), que encuentran en él al «jefe iniciador y consumador de la fe» (12,2).

La configuración de la cristología del sumo sacerdocio se sitúa muy cerca del radio de acción de la interpretación de la salvación inspirada por la teología bíblica y cultual (cf. por ejemplo Rom 3,25s.). Las derivaciones de tipo histórico religioso –por ejemplo, de la espera mesiánica del sumo sacerdote en Qumrán o en la apocalíptica– ignoran el genuino perfil cristológico propio de la Carta a los hebreos. La doctrina del sumo sacerdocio del Logos de Filón de Alejandría insinúa, condicionada por unas parecidas premisas bíblicas y filosóficas, ciertas analogías con Heb. El mérito de la teología del sumo sacerdocio de Heb radica en que vincula entre sí la metafísica helenista, la tradición bíblica y el kerigma protocristiano para formar una unidad, de tal modo que hace

posible una ambiciosa reinterpretación de la fe tradicional en Cristo.

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 265-284 (G. Schrenk); J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu,* Go ^{3}1963, págs. 167-233 (trad. esp.: *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Ma 1977); K. Nissilä, *Das Hoherpriester-Motiv im Hebräerbrief,* He 1979; EWNT 1, págs. 394-397 (U. Kellermann); W. R. G. Loader, *Sohn und Hoherpriester,* Nk 1981; H.-F. Weiss, *Der Brief an die Hebräer* (KEK 13), Go 1991, págs. 228-237 (bibliografía); RAC 16, págs. 4-58 (F.-L. Hossfeldt, G. Schöllgen).

Knut Backhaus

Superstición

Entendida en el sentido de la creencia en influencias no explicables por la razón y atribuidas, por consiguiente, a poderes supranaturales, la Biblia no conoce un término específico para designar este fenómeno, aunque aparece la palabra δεισιδαιμονία (literalmente: «temor de Dios» [traducido en la Vulgata por *superstitio*]) que Hch 25,19 pone en labios de un no judío para caracterizar la religión judía. Es importante, desde el punto de vista histórico-teológico, el término ἐθελοθρησκία (literalmente «culto afectado» en Col 2,23, que la Vulg. vierte asimismo por *superstitio*: culto especial o aparte, es decir, el de los herejes).

Quien busque en la Biblia datos sobre el tema de la superstición debe tener en cuenta tres circunstancias: *a)* muchas ideas y usos que nosotros consideramos supersticiosos son, en el mundo de la Biblia, normales y nada escandalosos; *b)* en ambos Testamentos se encuentran corrientes que rechazan prácticas que podemos considerar supersticiosas; *c)* a la corriente más bien racionalista se contrapone una orientación que se muestra abierta a creencias y costumbres mágicas.

a) Son ejemplos de usos y creencias que nosotros jugamos supersticiosas la utilización de ↗ filacterias o tiras de oración (φυλακτήριον) (protecciones, amuletos) (Mt 23,5), la prohibición de comer sangre porque la sangre del animal pertenece a Dios (Lv 3,17; Dt 12,23s.), la «impureza» contraída por tocar un cadáver (Nm 19,11). Estos ejemplos –y otros muchos– no eran considerados supersticiones en el entorno bíblico, sino prácticas habituales.

b) En algunos escritos, en especial en el Dt, y en el llamado Escrito sacerdotal (de especial importancia en Lv), aparece una corriente más bien racionalista que rechaza determinadas costumbres y creencias relacionadas con cultos referidos a la muerte, a las divinidades subterráneas y otros dioses distintos del Dios del cielo Yahveh. Se rechazan las incisiones autoinfligidas en casos de fallecimientos (Dt 14,1), las ofrendas a los muertos (Dt 26,14), la práctica de la adivinación, la ↗ hechicería, la invocación de los muertos (Lv 19,26.31; 20,6; Dt 18,10s.). En algunos casos,

la violación de estas prohibiciones se castiga con la pena capital (Lv 26,14). En esta misma línea se sitúa en el Nuevo Testamento el rechazo de los preceptos sobre la ↗ pureza en las comidas (Mc 7,15ss.), la quema de libros de hechicería (Hch 19,19), el apóstrofe a un mago como «hijo del diablo» (Hch 13,10).

c) Sobre todo en el judaísmo temprano (incluido el neotestamentario) surge una corriente que cultiva los usos y creencias mágicos. Ya en el Antiguo Testamento hay acciones simbólicas que deben ser clasificadas como pertenecientes a la magia (2 Re 13,14-19; Jr 51,59-64). El libro de Tobías conoce la eficacia exorcizadora y sanadora del hígado y el corazón de un pez (Tob 6,8s.). Jesús cura como exorcista y a veces comparte procedimientos mágicos (utiliza, por ejemplo, la saliva: Mc 7,33; 8,23). Se unge a los enfermos (Sant 5,14) o se les imponen las manos (Mc 16,18) o se les aplican pañuelos de Pablo (Hch 19,12).

◆ Bibliografía: H. Gressmann, ZAW 43 (1925), págs. 10-16; J. Lust (dir.), «Ezekiel and his Book», *Bibliotheca EThL* 74 (1986), págs. 30s.; M. Smith, *Jésus der Magier,* M 1981.

Bernhard Lang

Súplica, oración de

a) En el Antiguo Testamento. La oración de súplica bíblica se basa en la convicción radical de que Dios actúa en la historia. En el Antiguo Testamento y el judaísmo este género de oración tiene, junto a los de alabanza, gratitud y lamentación, una importancia fundamental. Toda una multitud de conceptos y de giros testifican la absoluta naturalidad y también el hondo temor reverencial con que los individuos concretos, la comunidad y el pueblo entero presentan ante Dios sus proyectos y sus preocupaciones humanas (cf. Gn 24,12ss.; 1 Sam 1,10-13; 2 Re 20,2s.; Sal 22; 27,7ss.; 31,10-18 y otros) y religiosas (cf. especialmente los ↗ salmos penitenciales y las ↗ lamentaciones). La certeza de ser atendidos es el resultado de una orientación radical de la existencia al Dios de la alianza que actúa en la creación y en la historia, que libera a Israel de Egipto (↗ éxodo) y le ha jurado su amor y su fidelidad (cf. Dt 4,29ss.; Is 41,8-20; Jr 29,10-14; Ez 20,44; Os 2,23ss.).

b) En el Nuevo Testamento. Jesús testifica mediante la alusión al Dios Padre amoroso (Mt 6,9 par. Lc 11,2: dirigirse a Dios como Padre Mt 7,7-11 par. Lc 11,9-13; Lc 11,5-8; 18,2-5) el enraizamiento de la súplica en el Antiguo Testamento, pero la sitúa sobre el fundamento de su relación singular con Dios de la que nos hace partícipes y subraya su significado y su certeza absoluta de ser oído. La exhortación a la súplica confiada se basa en las enseñanzas de Jesús y ha sido asumida por la primitiva Iglesia (1 Cor 16,22; Ap 22,20). Esta afirmación es particularmente válida en el caso de la

fórmula de promesa: «Pedid y se os dará» (Mt 7,7 par. Lc 11,9; cf. también Jn 16,24b), que en el curso de su transmisión por la tradición tuvo que ser preservada de erróneas interpretaciones (mágicas) (Mc 11,24). En este sentido debe entenderse también el giro joaneo «orar en nombre de Jesús» que, en el enfrentamiento con las concepciones gnósticas antropocéntricas y las prácticas mágicas de su tiempo, sitúa la oración de súplica en la obra de la revelación del Padre por el Hijo como una súplica «conforme con la voluntad» del Padre y del Hijo (Jn 14,13s.; 15,16; 16,23s.26s.). De forma análoga, el cristianismo primitivo entendía la oración de súplica como hecha «en el (Santo) Espíritu» (cf. Ef 6,18 y otros), dirigida con total confianza (Rom 8,15s.; Gál 4,6s.) y plena seguridad (Ef 3,20).

◆ Bibliografía: EKL² 1, págs. 1433ss. (F. Hesse); J. J. Petuchowski, *Beten im Judentum,* St 1976; TRE 12, págs. 34-60 (bibliografía) (R. Albertz, K. Berger); G. Greshake y G. Lohfink, *Bittgebet – Testfall des Glaubens,* M 1978; F. G. Untergassmair, *Im Namen Jesu beten,* St 1990.

Franz Georg Untergassmair

Susa

(Elamita *Šušu[n]*), ciudad junto al río Elay, fundada hacia el 4000 a.C. Estuvo durante mucho tiempo bajo dominio mesopotámico. En el II milenio fue capital de ↗ Elam, con zigurat. El año 646 a.C. fue destruida por Asurbanipal. ↗ Darío I alzó allí una fortaleza y un palacio (Esd 4,9; Neh 1,1; Est 1,2). ↗ Antíoco I Sóter cambió su nombre por el de ↗ Seleucia. Excavaciones en 1851-1919 (hallazgos: Código de Hamurabi y estela de Sargón, entre otros). Textos económicos en lengua preelamita desde aproximadamente el 3000 a.C. y en neoelamita en tablillas de arcilla del s. VII a.C. sobre el arsenal militar.

◆ Bibliografía: A. Negev, *Archäologisches Bibel-Lexikon,* Neuhausen-St ²1991, pág. 425; J. J. Rabinowitz, «The Susa-Tablets, the Bibel and the Aramaic Papyri», VT 11 (1961), págs. 55-76; J. Perrot y otros, «Recherches archéologiques à Suse et en Susiane en 1969 et en 1970», *Syria* 48 (1971), págs. 21-51; F. Vallat, *Suse et l'Élam,* P 1980; E. Carter y M. W. Stolper, *Elam. Surveys of Political History and Archaeology,* Berkeley y otros, 1984; F. Vallat, *Contribution à l'Histoire de l'Iran. FS J. Perrot,* P 1990.

Andreas Angerstorfer

Susana

(Hebreo שׁוֹשַׁנָּה *[šōšannā],* «azuzena»: Os 14,6; Cant 2,2; préstamo egipcio *sššn/sšn,* «flor de loto»), nombre femenino.

a) Protagonista del relato de Dn 13. Fue la esposa de un hombre muy acaudalado, llamado Joaquín (Dn

13,1-2), y madre de cuatro hijos. Rechazó las pretensiones de dos jueces ancianos que la deseaban y fue por ellos falsamente acusada de adulterio con un joven. En el subsiguiente proceso, ambos ancianos actuaron como acusadores, testigos y jueces y el pueblo la condenó a muerte. Cuando ya era llevada al lugar de la ejecución, irrumpió el joven Daniel, dotado del espíritu de Dios, que desenmascaró como calumniadores a los viejos, que fueron condenados a la pena que habían maquinado contra la inocente Susana.

Este relato se ha conservado en dos versiones griegas del libro de ↗ Daniel, LXX y Teodoción, pero no en el texto hebreo/arameo «Daniel 13». Tal vez el origen de esta historia sea un *midrash haggádico* a Dn 1,1-6 (Van Henten, Wesselius). Este *midrash* «explicaba» las dificultades de contenido y cronológicas que surgen al principio de Dn (presencia de cuatro príncipes judíos en la corte real de Babilonia en el año tercero del rey Joaquín) recurriendo a datos de Jr 29, especialmente 29,20-23, a 2 Cró 36,5ss. y a tradiciones exegéticas, como por ejemplo la del tárgum palestino Gn 38,25 (la oración de ↗ Tamar, injustamente acusada de prostituta). Estas tradiciones se han mezclado en Dn con motivos folklóricos internacionales como «la mujer hermosa y los ancianos lascivos», «la venganza del amante rechazado», «el astuto descubrimiento de la verdad en el juicio por medio de un niño», para confeccionar un relato doctrinal que desemboca en una nueva conclusión. La *haggadá*, inicialmente redactada en hebreo (Wesselius), fue traducida al griego y remodelada a finales del s. II a.C. Sus-LXX está articulado a modo de drama en una exposición (Dn 13,5-10), tres actos (13,12-28a; 28b-41; 44-62) y un epílogo (13,62a-b). Mientras que en otros escritos bíblicos de la época helenista se expresa la esperanzan de la liberación de Israel por el Señor frente a amenazas *exteriores* (Est, Jdt, Dn 1-6; Tob), el relato de Susana de los LXX se centra en una amenaza *interior*, procedente de sus propias autoridades y de miembros de su propio pueblo. Aunque la jerarquía asmonea entonces reinante intentaba –invocando su autoridad y bajo capa de administración de justicia– violar y arruinar a la hija de Israel (Judá), Dios puede salvar de la ruina a su pueblo –en la narración encarnado en Susana– y lo salva de hecho, incluso mediante la sentencia de un niño, apenas los israelitas acuden a él sin reservas.

La nueva redacción de Susana en Teodoción, llevada a cabo 100 años después, refleja el cambio de la situación histórica. Aquí las supremas autoridades políticas y jurídicas ya no son personas judías. Mediante la historización, la localización, la erotización, la individualización y la modificación de la conclusión, remodela Teodoción el antigua relato doctrinal, crítico con las autoridades y las instituciones, para convertirlo en un relato edificante que describe

cómo en el pasado, en Babilonia, la hermosa Susana, inocente y temerosa de Dios, fue salvada de las insidias de dos viejos lujuriosos por medio de Daniel, dotado ya desde muy joven del carisma profético.

b) Una de las mujeres que seguían a Jesús. Su nombre es mencionado en Lc 8,2s. entre el grupo de las que ayudaban a Jesús con sus bienes.

◆ Bibliografía: *Lexikon der biblischen Personen,* St 1989, págs. 487-492 (M. Bocian); H. J. Rose, «Quelques remarques sur l'histoire de Susanne», REJ 98 (1934), págs. 89s.; H. Engel, *Die Susanna. Einleitung, Übersetzung und Kommentar,* (OBO 61), Fri-Go 1985 (bibliografía).

Helmut Engel

Tablas domésticas

a) Textos. Este concepto, acuñado por Lutero, delimita el marco de referencia. El grupo de las tablas domésticas abarca Col 3,18-4,1; Ef 5,21.22-6,9; 1 Pe 2,11s.13-3,7. Su esquema presenta las siguientes características: exhortaciones recíprocas a los grupos constitutivos de la casa de la Antigüedad (esposas, esposos, hijos, padres, esclavos, amos); estructura estereotípica de cada una de las exhortaciones (discurso al grupo, instrucción y fundamentación). Se apartan notablemente del esquema, tanto en la forma como en el contenido, 1 Tim 2,1s.8-15; 3,1-13; 5,1-22; 6,1s.; Tit 1,6-9; 2,1-10; 3,1s., que presentan un estadio más reciente de la historia de la tradición («tablas de la comunidad»).

b) Raíces históricas. La explicación más convincente de las características de las tablas domésticas (visión sumaria sobre la investigación en Gielen, págs. 24-67) es la que establece una conexión con la literatura antigua sobre la *oikonomía* (cf. Séneca, *epistulae* 94,1; *De beneficiis* II, 1s.; III,18; Columela, *res rusticae* 12,7ss.; Jenofonte, *iokonomikos;* Aristóteles, *Politica* I; *Oikonomikos* I y II y otros).

c) Recepción cristiana. En lo que concierne al contenido, las tablas domésticas abordan el concepto de la economía y lo modifican: el señor, jefe o cabeza de la casa está, al igual que todos los restantes grupos en la casa cristiana, sometido al dominio del Señor Jesucristo; se encuentra, como todos ellos, obligado a una determinada conducta y no es el destinatario único de las recomendaciones. Esta modificación lleva a la formación de un esquema de tablas domésticas sólo documentado en el Nuevo Testamento. Testifican su flexibilidad la reelaboración de Col 3,18s. en Ef 5,22-33 condicionada por la acentuación teológica de esta carta, y la adaptación de la tabla doméstica de 1 Pe a las condiciones de la conducta cristiana frente a autoridades no cristianas en la casa y en el Estado (desbordamiento de los límites del hogar, cf. 2,13-17; ausencia de la parénesis

a los hijos y respectivamente a los padres; creciente desaparición de la reciprocidad). En cuanto al *contenido,* la ética de las tablas domésticas queda superada a una con el fin de la antigua sociedad-*oikos.* Pero sigue manteniéndose un modelo para la tarea de elegir, entre los esquemas de conducta contingentes, sujetos a modificaciones histórico-sociales, aquel que está más en armonía con la vinculación a Cristo y con el objetivo buscado en las acciones. Las tablas domésticas son así un ejemplo, condicionado por el tiempo, para el poder modificador y acuñador de las normas de la fe.

◆ Bibliografía: RAC 13, págs. 815-830, 1063-1073; M. GIELEN, *Tradition und Theologie ntl. Haustafel.-Ethik,* F 1990 (bibliografía).

Marlis Gielen

TABOR

(Hebreo תָּבוֹר *[tābōr]* árabe *ǧabal aṭ-ṭōr*) monte de Galilea inferior, de 588 m de altitud, en forma de bóveda, coronado por una meseta de 1.200 × 400 m, aislado, descollando sobre la llanura de ↗ Yizreel y, por consiguiente, subrayado como una característica destacada del paisaje (Jr 46,18; Sal 89,13). Señalaba la frontera de los territorios de las tribus de Zabulón, Isacar y Neftalí (Jos 19,12.22). Según Jue 4,6.12.14, desde el Tabor marchó Barac con las tropas de Israel a la batalla contra los cananeos. La *via maris* de ↗ Meguido a Kinneret discurría a los pies del Tabor (posibilidad de control; pequeño asentamiento de la Edad del Hierro). Se supone que había allí un lugar cúltico (¿a Baal?) (Os 5,1; cf. Dt 33,19). Otras referencias veterotestamentarias (1 Sam 10,3; 1 Cró 6,62) no aluden al monte Tabor.

El año 218 a.C., ↗ Antíoco III ocupó la fortaleza de Atabyrion en el Tabor (cf. la montaña y el santuario de Zeus Atabyrios en Rodas y en Agrigento, Polibio, *Historia* V, 70,6). Josefo fortificó la meseta con una muralla, pero el año 67 d.C. fue conquistada por Plácido (Josefo, bell. Iud. IV 1,8). Desde Cirilo de Jerusalén (catech. 12,16; Eusebio, onomast.: Hermón y Tabor), se le identifica con el monte de la transfiguración de Jesús (Mt 17,1-8; Mc 9,2-8; Lc 9,28-36; 2 Pe 1,18, que no mencionan el nombre del monte).

◆ Bibliografía: LTHK² 9, págs. 1268s. (C. KOPP); *Das grosse Bibel-Lexikon,* vol. 3, Wuppertal ²1990, págs. 1517-20 (R. RIESNER); ANCBD 6, págs. 304s. (R. FRANKEL); Abel, vol. I, págs. 353-357; M. T. PETROZZI, *Il monte Tabor e dintorni,* Jr 1976.

Robert Wenning

TALMUD

(Hebreo תַּלְמוּד *[talmūd],* «doctrina», «enseñanza»), obra capital de la enseñanza rabínica, elaborada, a partir del s. III d.C., en Palestina y

Babilonia, como comentario a la Mishná. Se compone de la Mishná y de la Guemará (del arameo גְּמַר *[gemar]*: «perfeccionar», «acabar»), es decir, la enseñanza tradicional.

a) El *Talmud palestino* (también *Yerushalmi* (= de Jerusalén) abarca los cuatro primeros órdenes *(seder)* de los seis de que consta la Mishná (39 tratados, de un total de 63), cuya *halaká* desarrolla, empalmando con la Biblia y completándola con otras fuentes. Se añade copioso material narrativo, también de valor histórico, para la interpretación de la Biblia y para la liturgia. La lengua es el hebreo, con numerosos pasajes en arameo palestino; abundan también los préstamos griegos. La primera parte del orden cuarto, dedicada al derecho civil, se diferencia claramente, en la forma, el lenguaje y los nombres de los rabinos, del resto de la obra. De ahí que se la haya localizado a menudo en la capital provincial de Cesarea y haya sido fechada a mediados del s. IV d.C. La parte restante, más voluminosa, pudo haber sido redactada a principios del s. V, en ↗ Tiberíades, sede de la escuela del Patriarca.

b) El *Talmud babilónico* surgió a partir de los comentarios a la Mishná de las escuelas rabínicas de Babilonia allí instaladas ya desde principios del s. III d.C. (Rab [*Abbá* Arekal]). Como quiera que los judíos de Babilonia disfrutaban de favorables condiciones externas, este comentario acabaría por convertirse en *el Talmud* por excelencia. Tampoco él abarca la totalidad de la Mishná sino sólo 36,5 de los 63 tratados. La lengua es el hebreo y el arameo babilónico, con numerosos préstamos griegos y, sobre todo, persas. Su extensión supera ampliamente la del Talmud palestino (un volumen de texto más de cuatro veces superior). Este mayor volumen no es debido tan sólo a la amplitud del estilo, sino al hecho de que los redactores del Talmud babilónico incorporaron materiales que en Palestina estaban reservados a la ↗ Mishná, por ejemplo amplios comentarios a Est y a Éx 1-2, además de colecciones de sentencias y refranes, recetario médico, un libro de los sueños, leyendas, anécdotas sobre rabinos, recuerdos históricos, etcétera, que convertían esta obra en una especie de enciclopedia, algo así como la biblioteca nacional del judaísmo babilónico. Dado que tuvieron acogida en él materiales palestinos, los rabinos babilónicos tuvieron que esforzarse por armonizar la Mishná con la *halaká* y las tradiciones jurídicas de Babilonia con tradiciones rabínicas anteriores y con el texto de la Biblia. Según la tradición, pusieron fin a la obra Rab Ashi (muerto hacia 424) y Rab Abina (muerto hacia 500). La participación de los saboreos (los rabinos babilónicos del s. VI) se habría limitado a pulir redaccionalmente el texto.

Puede considerarse que el Talmud babilónico estaba ya totalmente concluido en sus aspectos esenciales

a mediados del s. VIII y se convirtió en la base de todos los restantes estudios rabínicos en las escuelas babilónicas establecidas por aquella época en la refundada Bagdad. A partir de aquí, la obra inició una marcha triunfal en el mundo judío y en el s. XI ya había desplazado casi por completo al Talmud palestino.

◆ Bibliografía: *Ediciones y traducciones. Talmud palestino: Editio Princeps* de Bomberg, Venecia 1523; la de KROTOSZYN 1866 y otros, 6 vols. Vilna 1922; P. SCHÄFER y H. J. BECKER (dir.), *Synopse zum Talmud Yerushalmi,* 5 vols., Tu 1991-1998; M. HENGEL y otros, *Übersetzung des Talmud Yerushalmi,* Tu 1975ss. • *Talmud babilónico: Editio princeps* Vilna 1880-1886 y otros: traducción de L. GOLDSCHMIDT, *Der babylonische Talmud,* 12 vols. B 1929-36, reimpresión Königstein (Taunus), 1980-1981; I. EPSTEIN (dir), *The Babylonian Talmud,* 35 vols., Lo 1935-1952; J. NEUSNER, *The Talmud of Babylonia. An Accademic Commentary,* 36 vols., Atlanta 1994-1996. • *Estudios:* S. SAFRAI (dir.), *The Literature of the Sages,* vol. I, Assen 1987, págs. 303-345; D. KRAEMER, *The Mind of the Talmud. An Intellectual History of the Babylonian Talmud,* NY-O 1990; G. STEMBERGER, *Einleitung in Talmud und Midrash,* M [8]1992, págs. 167-230; J. N. LIGHTSTONE, *The Rhetoric of the Babylonian Talmud,* Waterloo 1994; P. SCHÄFER, *The Talmud Yerushalmi and Graeco-Roman Cuture,* Tu 1998; H. L. STRACK y G. STEMBERGER, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica,* Valencia 1989.

GünterStemberger

TAMAR

(Hebreo תָּמָר *[tāmār],* «palmera»). *a)* Mujer de Er, primogénito de Judá. Cuando Er murió, sin dejar hijos, su hermano Onán se negó a cumplir el deber del levirato. Muerto también Onán, Judá intentó desentenderse de sus obligaciones frente a Tamar, de modo que la mujer se las ingenió para tener descendencia con su propio suegro (Gn 38). Se convertía así en antepasada de la línea de Judá que, según Rut 4,13s., lleva hasta David y, según Mt 1,3, hasta Jesús. *b)* Hija de Maacá y de David que, violada por su hermanastro Amón, no estuvo dispuesta a silenciarlo. Vivió y murió en soledad, en la casa de su hermano Absalón (2 Sam 13). *c)* Hija de Absalón (2 Sam 14,27). *d)* Ciudad en la punta meridional del mar Muerto (1 Re 9,18; Ez 47,19; 48,28).

◆ Bibliografía: F. VAN DIJK-HEMMES, «Tamar and the Limits of Patriarchy», en M. BAL (dir.), *Anti-Covenant* (JSOT. S 81), Sheffield 1989, págs. 135-156; I. FISCHER, *Gottesstreiterinnen,* S 1995, págs. 144-154; E. SALM, *Juda und Tamar,* Wu 1996; I. MÜLLNER, *Gewalt im Hause Davids,* Fr 1997.

Irmtraud Fischer

Targumim

↗ Biblia, 8 *b)* Traducciones.

Tarsis

(Hebreo תַּרְשִׁישׁ *[taršîš]*), probablemente un lugar del Mediterráneo occidental llamado Tartessos en la tradición griega, identificado en la época romana con *Bætica* (en la desembocadura del Guadalquivir). La expresión «naves de Tarsis» (1 Re 10,22) señala, en primer lugar, el punto de destino, pero se aplicó más tarde a los navíos mercantes para la navegación de altura. Tal vez la piedra preciosa «tarsis» del pectoral del sumo sacerdote (Éx 28,20; 39,13 y otros) [generalmente traducida por «crisólito» o «topacio»] deba su nombre al lugar del yacimiento. Hay también personas que llevan este nombre (1 Cró 7,10; Est 1,14).

◆ Bibliografía: ANcBD 6, págs. 331s.; (D. W. Baker); ThWAT 8, págs. 778-781 (E. Lipiński); J. M. Solá Solé, «Tarsis y los comienzos de la colonización fenicia en Occidente», *Sefarad* 17 (1957), págs. 23-35.

Reinhold Bohlen

Tarso

(Hoy Tarsus Çayi [Turquía]), ciudad de ↗ Cilicia, en el curso inferior del Cidnos, navegable en la Antigüedad, en uno de los nudos de comunicación más importantes del espacio mediterráneo oriental. La ruta del Taurus, que descendía desde la altiplanicie anatólica por las Puertas de Cilicia, confluía en Tarso con la vía comercial este-oeste hacia el Egeo. Ya en el 800 a.C. esta ciudad fue la sede de un principado cilicio y desde el 400 a.C. residencia de los sátrapas persas. Tras la muerte de Alejandro Magno, formó parte del Imperio seléucida. El año 66 a.C. se convirtió en la capital de la provincia romana de Cilicia. La literatura antigua, sobre todo la de la época helenista, vierte una plenitud de epítetos elogiosos sobre esta ciudad, celebrada como el baluarte del espíritu y en nada inferior a Atenas y Alejandría (Estrabón, *Geographica*, XIV, 5,13).

Lucas la menciona varias veces en conexión con ↗ Pablo: Hch 22,3 como su lugar natal (además: «Saulo... llamado el tarsense», Hch 9,11; «soy ciudadano de Tarso... ciudad no despreciable de Cilicia»: 21,39), 9,30 y 11,25 como lugar de estancia pasajera después de su conversión. Se discute cuánto tiempo vivió el apóstol en esta ciudad durante su juventud y hasta qué punto bebió su formación, al menos en parte, en un entorno helenista. Según Hch 22,3 Pablo cursó sus estudios en Jerusalén, a los pies de Gamaliel. Pero se plantea el interrogante de si tal vez en este pasaje Lucas se limita a reproducir el esquema biográfico preferido de la literatura griega. Parece más sencilla la suposición de que pasó al menos una parte de su niñez y juventud en su ciudad natal. Según esto, aquí habría aprendido ya el griego, y tal

vez también el oficio de fabricante de tiendas, y se habría familiarizado con los usos y costumbres de los grandes centros urbanos, una experiencia que le transmitía seguridad para sus posteriores trabajos misionales en las urbes populosas.

◆ Bibliografía: W. M. RAMSAY, *The Cities of St. Paul,* Lo 1907, págs. 85-244; H. BÖHLIG, *Die Geisteskultur von Tarsos im augusteischen Zeitalter,* Go 1913; W. C. Unnik, «Tarsos or Jerusalem», en ÍDEM, *Sparsa Collecta,* vol. 1, Le 1973, págs. 258-327.

Winfried Elliger

TEMEROSO DE DIOS

Este concepto designa, en general, a una persona piadosa, pero en las ciencias bíblicas y en el judaísmo se ha convertido en la denominación de una categoría especial de paganos que simpatizaban con el judaísmo en el mundo antiguo. En los Hechos y en Flavio Josefo, a este grupo, de imprecisas delimitaciones, se le aplican los términos griegos φοβούμενοι o σεβόμενοι (τὸν Θεόν) En los escritos rabínicos se les llama, en hebreo, יִרְאֵה שָׁמַיִם *[jir'eh šāmajīm].* En las inscripciones judías llevan casi siempre el calificativo de θεοσεβεῖς o *metuentes.* De las fuentes, tanto judías como cristianas y paganas del Imperio Romano, se desprende que fueron numerosas las comunidades judías que contaban con un círculo de personas simpatizantes en torno a las sinagogas, que se ocupaban, de diferentes maneras y desde diversos ángulos, de la ley y las costumbres judías. Había quienes, por propia decisión, y de manera superficial, observaban algunos preceptos aislados (p. ej., el sábado), mientras que otros avanzaban mucho más, se habituaban al culto judío, profundizaban, con miembros de la comunidad, en el estudio de la ley y seguían el monoteísmo, aunque sin todavía atreverse a dar el paso decisivo, es decir, abrazar el judaísmo. Se les debe distinguir, por tanto, de los ↗ prosélitos (ni se les debe entender tampoco, por consiguiente, como semiprosélitos). Nunca ha existido, al parecer, una regla firme y general, reconocida por todo el judaísmo, para el estatus de temerosos de Dios. En los últimos años ha surgido una viva discusión acerca de la existencia real de tales grupos de simpatizantes o si tal vez se trata de simples construcciones literarias y teológicas de las fuentes. El hallazgo de una inscripción judía en Afrodisias, en Asia Menor (s. III), en la que se establece una clara diferenciación entre judíos, prosélitos y temerosos de Dios ha puesto punto final del debate.

◆ Bibliografía: RAC 11, págs. 1060-1070 (M. SIMON); J. M. REYNOLDS y B. LIFSHITZ, «Du nouveau sur les 'sympathisants'», JStJud 1 (1970), págs. 77-84; J. M. REYNOLDS y R. TANNENBAUM, *Jews and Godfearer at Aphrodisias,* C 1987; E. SCHÜRER, *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús,* Ma 1985; L. H. FELDMAN, *Jews*

and Gentils in the Ancient World, Pr 1933, págs. 342-382.

Pieter W. Van der Horst

Temor

1. En la historia de las religiones. 2. En la Biblia.

1. En la historia de las religiones

El temor como reacción ante fenómenos sorprendentes o amenazantes responde a una gran diversidad de causas: catástrofes, fieras salvajes, guerras, demonios, dioses, etcétera. La actitud de las religiones frente al temor es ambivalente: por un lado, el temor ante lo sacro *(mysterium tremendum)* es un elemento constitutivo de la religión (↗ temor de Dios) y por otro, la religión pretende ayudar a superar el temor. Las *religiones naturales* muestran de una manera singularmente patente la tendencia religiosa general a superar el temor mediante el rito. Los griegos personificaron a Φόβος como el dios que ahuyenta a los enemigos. Para el budismo, el temor (al igual que todos los afectos) es una forma de encadenamiento a la ilusión de la existencia y, por tanto, negativo. En sentido positivo, remite a la caducidad de todo ser. El judaísmo y el cristianismo mencionan el temor en el encuentro con Dios y comparten con el islam la motivación de vencer el temor con la ayuda divina, así como el temor ante el ↗ juicio final de Dios. Es común a todas las religiones la función pedagógica del temor (p. ej., las concepciones del infierno). Son sobre todo los místicos de las religiones quienes enseñan que el temor no separa de Dios.

◆ Bibliografía: H. von Stietecron (dir.), *Angst und Gewalt,* D 1979; ídem (dir.), *Angst und Religion,* D 1991; HRWG 1, págs. 455-471 (bibliografía) (R. Schlesier).

Marcus Landstätter

2. En la Biblia

No existen grandes diferencias entre la Escritura y su correspondiente medio ambiente paleooriental, mediterráneo oriental o respectivamente helenista en lo concerniente a la estructura psicológica, las formas de manifestación (y las repercusiones corporales), la copiosidad de vocabulario (sobre todo en lo que concierne a las lenguas semitas) y la evolución semántica (en particular el debilitamiento del elemento específico del temor). Lo mismo cabe decir acerca de la reacción de temor en el encuentro con lo numinoso (lo ↗ santo-sacro; ↗ temor de Dios). Si se quiere distinguir entre el temor y la angustia también en el ámbito bíblico, apenas es posible hallar algo parecido a la moderna angustia vital o angustia existencial, pero es, en cambio, frecuente el fenómeno, testificado tanto en el Antiguo Testamento como en entornos extrabíblicos, del terror o el pánico de Dios, generalmente asociado en sus orígenes a la guerra santa, tanto de poblaciones enteras (Gn 35,5; 1 Sam

11,7; 14,15) como de individuos concretos (p. ej., Job 9,34; Sal 88,16s.). No se trata aquí de la reacción frente a algo que aterra, sino de un pánico o un espanto inexplicable inducido desde el exterior por Dios.

Lo teológicamente importante e incluso lo específico de la revelación en el temor no se encuentra en el fenómeno mismo, sino en el hecho de que se entiende que el temor viene causado por el pecado y la pérdida de la salvación (especialmente Gn 3,10) y de que, por consiguiente, la implantación de la salvación debe acarrear la superación del temor. Esta superación es total y definitiva en el Nuevo Testamento, donde el mensaje de la redención en Cristo pone al descubierto la dimensión de la amenaza que provoca el temor, a saber, la condenación eterna (Mt 10,28 par. Lc 12,4s.). En esta perspectiva, la vida terrena como bien salvífico queda relativizada frente al Antiguo Testamento (ibídem; cf. también, entre otros, Heb 13,6; 1 Pe 3,6.14; Ap 2,10). La liberación del temor ante la amenaza última se expresa en términos explícitos en el Nuevo Testamento en Rom 8,15; Heb 2,15 y Jn 4,17s. El hecho de que aquí el Antiguo Testamento quede postergado como la época histórico-salvífica del temor, del ser aún no redimido, genera una tensión con la autocomprensión de este mismo Antiguo Testamento, donde encuentran poderosa expresión la confianza en Dios de los orantes, la certeza de los piadosos de que serán escuchados y, sobre todo, las promesas de salvación a Israel (p. ej., Is 49,15s.; 54,6-10), que encierran a menudo la exhortación a no temer (Is 41,10.13s.; 43,1.5; 44,2.8). Asoma aquí un aspecto parcial de la relación de tensión entre ambos Testamentos, tal como se refleja sobre todo en la teología paulina.

◆ Bibliografía: ThWNT 9, págs. 186-216 (G. Wanke, H. Balz); TRE 11, págs. 756-759 (K. Romaniuk); EWNT 3, págs. 1026-1039 (H. Balz); ThWAT 6, págs. 552-562 (H.-P. Müller); B. Costacurta, *La vita minacciata,* R 1988.

Joachim Becker

Temor de Dios

En el hebreo del Antiguo Testamento, el vocabulario en torno al tema de Dios (sobre todo el verbo יָרֵא *[jārē']*, «temer» y sus derivados, en griego casi siempre vertido por φοβέομαι, φόβος, σέβομαι) revela a menudo una acusada suavización respecto de su significación fundamental. En una de las dos acuñaciones semánticas, «temer» equivale a «adorar», «venerar» (a Yahveh) (sobre todo en los textos deuteronomistas, donde es casi sinónimo de «amar», por ejemplo Dt 10,12; 13,4s.), mientras que en la otra, con «temer (a Dios)» o «temor de Dios» se expresa el recto comportamiento moral (sobre todo en los textos sapienciales, por ejemplo Prov 1,7.29; 2,5 y también Is 11,2s., de gran influencia en la tradición;

↗ carisma), en el contexto nomista de la observancia de la ley (p. ej., Sal 112,1; 128,1; con valor metonímico «temor de Dios» = «ley», entre otros en Sal 19,10; Si 6,37). La semántica del Antiguo Testamento hebreo, por lo demás no ajena a otras lenguas semitas, sobrevive en la literatura del judaísmo temprano (hebreo, arameo y griego) y se la encuentra asimismo en el Nuevo Testamento, aunque ya desplazada por otras categorías (especialmente «creer», ↗ «fe») (cf. Lc 1,50; 18,2.4; 23,40; Hch 9,31; Rom 3,18; 2 Cor 7,1; Col 3,22; 1 Pe 2,17; Ap 11,18; 14,7; 15,4; 19,5). Una evolución semántica particular del judaísmo temprano, que ha tenido entrada también en el Nuevo Testamento (cf. Ap 10,2.22.35; 13,16.26.43.50; 16,14; 17,4.17; 18,7), conoce la expresión «temeroso de Dios» (también como sustantivo) como denominación de los paganos que se asociaban, de una manera específica, a los judíos (↗ prosélitos).

Los datos semánticos no dispensan de una valoración teológica de los pasajes en los que se expresa o se expone el auténtico temor ante Dios, a veces incluso sin recurrir al vocabulario del temor. Para el Antiguo Testamento, el temeroso estremecimiento ante lo numinoso (que es a la vez *fascinosum*, por ejemplo Gn 28,17; Éx 19,16; Sal 96,9), el temor ante la visión de Dios que acarrea la muerte (p. ej., Éx 33,20; Is 6,5) o ante la percepción de su voz (Éx 20,19; Dt 4,33; 5,23-27), así como el temor al castigo es, inevitablemente, el modo adecuado de hablar de la grandeza de Dios y de lo sacro. El Nuevo Testamento conserva esta valoración (p. ej., Mt 27,54; Mc 4,41 par.; 16,8; Lc 1,12.65; 2,9; Hch 2,43; 5,5), recomienda el temor como una de las motivaciones de la conducta (p. ej., Mt 10,28 par.; Rom 11,20; 2 Cor 5,11; Ef 5,21; Flp 2,12; Heb 4,1; 12,28; 1 Pe 1,17; 3,16). Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento proclama como valor límite de la redención la liberación del temor, incluso del temor ante Dios (cf. especialmente 1 Jn 4,8).

◆ **Bibliografía:** RAC 8, págs. 661-699 (A. Diehle, J. H. Waszink, W. Mundle); ThWNT 3, págs. 124-128 (G. Bertram); 7, págs. 169-190 (W. Foerster); THAT 1, págs. 765-778; 2, págs. 411ss. (H. P. Stähli); ThWAT 3, págs. 869-893 (H. F. Fuhs); NBL 1, págs. 107s., 713-716 (H. F. Fuhs). • L. Derousseaux, «La crainte de Dieu dans l'A.T.», LD 63 (1970); P. Martin, «Crainte de Dieu, don de l'Esprit», VieSp 132 (1978), págs. 405-408.

Joachim Becker

Templo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

a) Conceptos generales. Debe distinguirse básicamente entre los lugares sacros, los lugares de los sacrificios y los templos (santuarios-revelación o templos-morada). Así, una destruc-

ción del templo (y la consiguiente interrupción del culto) no suprime la santidad del lugar. La planta del templo de Jerusalén incluía el espacio destinado a los holocaustos (2 Sam 24,25; Esd 3) y el templo-morada (1 Re 8,12s.). Al igual que en el entorno paleooriental, el templo se vinculaba aquí a concepciones sobre el monte de Dios, sobre el punto de entrada y de intersección entre el mundo terrestre y el celeste, entre los jardines de Dios (con la fuente del templo, cf. Ez 47,1s.) y el mundo subterráneo y también sobre el «ombligo del mundo» y motivos cosmogógicos y cosmolónicos. El templo era tradicionalmente considerado como lugar de revelaciones y de ↗ asilo. De ordinario existía una relación entre el (edificio del) templo y la realeza o la dinastía. El templo del palacio de Salomón expresaba, por consiguiente, la pretensión de dominio regio de la dinastía davídica sobre todo Israel (y de ahí la idea de ↗ David y luego del «mesías» como constructor del templo). Esta idea y la mención de la ciudad de la residencia real como lugar del culto obligatorio de la religión yahvista oficial del reino estuvieron estrechamente mezcladas incluso en las esperanzas escatológicas de restauración.

Introdujo una especial nota cultual-etiológica e histórico-salvífica la identificación, testificada por vez primera en 2 Cró 3,1, del monte del templo con el monte Moria de Gn 22,2 (↗ Isaac) y la equiparación, en las etapas subsiguientes (*Vita Adae et Evae*, 29,4 y otros) del altar allí existente con el altar de Adán y de Noé (Gn 8,20).

La reclamación sobre la totalidad de Israel fue apuntalada más adelante mediante la adaptación de tradiciones anteriores y el traslado del ↗ arca de la alianza al ↗ Santísimo. A largo plazo, se derivó de aquí una pretensión de predominio en favor de Jerusalén que en el tramo final de la monarquía, bajo el rey ↗ Josías, tendería al monopolio del culto. Se imponía así a la vez un concepto de ámbitos sacros escalonados, con las correspondientes exigencias cúlticas. Sus propugnadores de los círculos sacerdotales impusieron este concepto en el exilio y luego, en su condición de retornados del exilio, en virtud del decreto de ↗ Ciro, de donde se derivaba que Jerusalén era el único lugar cultual, mientras que la restauración davídica se hundía en el fracaso. La nueva concepción del santuario fue retroproyectada a los primeros tiempos de Israel (tienda del santuario P) y respecto de la planta del templo del futuro se bosquejaban, en Ez 40-48, puntos de vista estrictamente sacerdotales.

Tras el edicto de Ciro (538 a.C.), los retornados del exilio reanudaron desde el primer momento el culto del altar. Ya el año 516 a.C. se consagraba el segundo templo y se limitaba la participación en el culto a la población de orientación exílica (judaísmo). Por consiguiente, cuando el año 128 a.C. se produjo la conquista y anexión de Samaria

bajo Juan Hircano (↗ asmoneos), fue destruido el santuario que los samaritanos habían edificado en la época helenista en el ↗ Garizín.

b) La *historia de la construcción del primer templo* coincidió parcialmente con las reformas del culto pero, sobre todo, con la evolución de la idea de ámbitos de santidad escalonados y concéntricos y con la creciente necesidad de espacio para los visitantes laicos. En principio, se trataba de tres ámbitos principales: un ámbito interior (templo-morada), un ámbito sacerdotal y un ámbito laico (patio exterior). Según Ez 42,15 e informaciones postexílicas (11Q19,38; Josefo, ant. XV, 400; mMiddot 23,1), se trataba de un cuadrado de 500 × 500 codos. Abarcaba, más en detalle: α) el Santísimo, al que sólo podía acceder el sumo sacerdote y sólo una vez al año, el Día de la ↗ Expiación; β) el vestíbulo del templo, al que tenían acceso los sacerdotes para disponer la mesa de los ↗ panes de la presencia, los ↗ candelabros y el ↗ altar del incienso (ámbito interior del culto); γ) el patio de los sacerdotes en torno a la zona del altar de los holocaustos (ámbito exterior del culto, cultos públicos), en el ángulo nororiental, al que accedían los sacerdotes con vestiduras litúrgicas y también los levitas que desempeñaban tareas auxiliares para el sacrificio de los animales; a continuación, en el borde occidental, δ) el patio de los varones capacitados para acciones cúlticas; ε) el patio de los israelitas (accesible también a las mujeres ritualmente puras); ζ) la delimitación y protección del recinto sacro de 500 × 500 codos. Este antiguo «monte del templo» fue ampliado por Herodes, en el curso de las obras de reconstrucción del santuario, en torno al «patio de los gentiles» que, con sus accesos controlables, mostraba aspectos tanto del monte del templo como de la «ciudad del santuario». Era muy limitada la visión que los laicos podían obtener sobre el desarrollo de los actos del culto en el patio de los sacerdotes, al menos en el templo herodiano. Las descripciones de o para los laicos se acercaban, por tanto, al santuario desde el exterior, para contemplar el «rostro de Dios» desde el lugar vinculado con el «nombre de Dios» y se detenían ante el espacio interior, en cuyo ámbito más íntimo, el Santísimo, en el sentido de la concepción del templo-morada (מִשְׁכָּן *[miškān]*) se suponía que estaba la inaccesible presencia cultual de la כָּבוֹד *[kābōd]*, del Dios rey sentado en su trono (Is 6; Ez 1-3; 10), en analogía con la concepción del santuario celeste y funcionalmente uno con él, de tal modo que en el servicio cúltico se consideraba a los sacerdotes iguales a los ángeles (Qumrán, cantos del sacrificio de Sabbaoth; cf. Henet 14 y 71; TestLev 3; 5; cf. 3 Mac 2,15s.). De acuerdo con ello, las descripciones sacerdotales (como 11Q19) parten desde el Santísimo como centro de la santidad hacia el exterior.

Estaba generalmente admitido que en la construcción del templo se procedía de acuerdo con un precedente proyecto arquitectónico divino

o un modelo celeste *[tabnīt]* (2 Sam 7,1ss.; Ez 43,10s.; Éx 25,9.40; 1 Cró 28,11s.18s.; 11Q19/11Q20; Sab 9,8).

La distribución de los espacios fue evidentemente desde el principio, en cuanto tal y en razón del tipo de delimitación arquitectónica, tema de discusión entre las diferentes tendencias sacerdotales (cf. también 1 Mac 9,54s.). El plano del edificio del Rollo del Templo (11Q19) responde a una orientación estrictamente sacerdotal; se aplica a un templo ideal para después de la ocupación del país y es concebido, de forma consecuente, de acuerdo con el principio de espacios cuadrados sacros y como el santuario de las 12 tribus. El cuadrado tradicional de 500 × 500 codos abarca aquí (como en Ez 40-48), un patio de los sacerdotes y un patio de los varones y está circuido por un gigantesco y difícilmente realizable patio de los israelitas de 1.600 × 1.600 codos de superficie interior, separado de la «ciudad del santuario» por un muro de 100 codos de altura. Prescindiendo de este esbozo de Ez 40-48, en la etapa postexílica se idealizó el templo de Salomón y se le añadieron interpretaciones cosmológicas (p. ej., en Flavio Josefo, bell. Iud. V, 184-237, y en Filón, que describe el cosmos a modo de un templo, cf. especialmente spec. I, 66s.; somn. I, 215). Otro tanto se hizo también respecto del segundo templo.

La valoración positiva del primer templo en las diferentes fuentes contrasta con la acusada desvalorización del segundo, debida indudablemente a divergencias de la primera etapa postexílica. Por un lado, se seguía considerando que el templo era, en cuanto morada de Dios, inviolable (así ya en Jr 7) y en la época helenista-romana se describían legendariamente las violaciones reales o supuestas del lugar sagrado como victorias (1 Mac 7,33-50; 2 Mac 3; 3 Mac 1s.), motivadas en particular por la profanación del santuario el año 168 a.C. y su nueva dedicación en diciembre del 165 a.C. (2 Mac 1-2; 18; fiesta de la ↗ *Janukká*). Esta línea se mantenía todavía activa en el comportamiento de los zelotas rebeldes contra Roma que, desde el 70 d.C., era equiparada, como potencia destructora del templo, con Babilonia. En los ss. I a.C. y I d.C. el templo seguía siendo para la mayoría de los judíos algo más que simple lugar de culto. Representaba, incluso para la diáspora, un punto de referencia creador de identidad, como demuestran las peregrinaciones y la entrega del tributo al templo (medio siclo). Al mismo tiempo, el templo era el objeto de numerosos ataques e imputaciones antijudías (Josefo, c. Ap. II, 91ss: asesinatos rituales, culto del asno).

Pero había otra línea que minusvaloraba el segundo templo y los apocalipsis de Henet (90,27ss.; 91,13) esperaban un nuevo proyecto y una construcción nueva, que sería ejecutada por Dios mismo (cf. también 11Q 19, 29, 8ss.; 4Q174) para el octavo periodo, de 490 años, de la historia universal (a partir de aproximadamente el 98/97 a.C.). En esta línea

se situaba la comunidad sacerdotalmente guiada al fondo de los textos de ↗ Qumrán, que consideraba que el culto del templo carecía de eficacia expiatoria y lo sustituía funcionalmente por el género de vida *jaḥad* del grupo que ocupaba, por consiguiente, el lugar del templo en el «tiempo de la impiedad». Surgían así, de acuerdo con esta concepción, planificaciones arquitectónicas ideales para la Jerusalén del fin de los tiempos (Qumrán = la Nueva Jerusalén). Están asimismo documentadas amenazas de una destrucción del templo (Josefo, bell. Iud. VI, 301-309).

Aparecen, en fin, en los apocalipsis, aplicaciones secundarias de las concepciones teológicas del templo en secciones litúrgicas (como aceptación y adoptación de la liturgia del culto), en las que el santuario celeste proporciona el marco de la recepción de la revelación (Enet 14; 71).

◆ Bibliografía: Y. Congar, *Das Mysterium des Tempels,* S 1960; R. E. Clements, *God and temple,* O 1965; M. Metzger, «Himml. und ird. Wohnstatt Jahwes», *Ugarit-Forschung* 2 (1970), págs. 97-122; G. Klinzing, *Die Umdeutung des Kultus in der Qumrangemeinde und im NT,* Go 1971; S. Safrai, *Wallfahrt im Zeitalter des Zweiten Tempels,* Nk 1981; G. Bissoli, *Il tempio nella letteratura giudaica e neotestamentaria,* Jr 1994; J. Jucos Garza, *La crítica profética ante el templo,* México 1994; U. Mell, «Der Ausbruch des jüdisch-röm. Krieges aus tempeltheol. Perspektive», ZRGG 49 (1997), págs. 97-144; J. Day (dir.), *Temple and Worship in Biblical Israel, Lo-*NY 2005.

Johann Maier

2. Nuevo Testamento

a) La actitud de Jesús y de la comunidad primitiva respecto al templo judío (sobre todo como edificio: ναός; en sentido general también τὸ ἱερόν, en Heb τὰ ἅγια) es ambivalente: se le considera el lugar de la actuación y de la enseñanza (p. ej., de Jesús: Mc 11,27; 14,49; Lc 21,37s.; Jn 7,14; de los apóstoles: Hch 3,11; 5,42), de reunión y de adoración a Dios (p. ej., Hch 2,46; 5,12; 21,26), pero es innegable el distanciamiento respecto del culto del templo como camino de salvación (en el marco del reino de Dios que se inicia con el envío de Jesús). En el episodio de los vendedores y cambistas (Mc 11,15ss. par.; Jn 2,13-17) y en una sentencia crítica sobre el templo (se discuten Mc 14,58; Lc 13,34s. par.; cf. Mc 13,1s.; Lc 19,43s.; Jn 2,19s.), que provocó la escalada del conflicto con la hierocracia, Jesús establece, mediante una acción simbólica, la santidad de Dios. En la acusación contra Pablo por haber violado el recinto interior del templo se trasluce el escepticismo cristiano frente a la piedad del templo (Hch 21,27-30 y otros).

b) De acuerdo con lo anterior, también la literatura neotestamentaria se mantiene abierta a la interpretación: se admite la vigencia del templo (Mt 5,23s.; 23,16-22, la discusión judeocristiana sobre el tributo al

templo: Mt 17,24-27), se interpreta su final como castigo contra el judaísmo (Mc 11,12-20), se proclama su apertura como casa de oración para todos los pueblos (Mc 11,17; cf. Is 56,7), se sublima su pretensión (Jn 4,20-24) o se la niega desde el teocentrismo (Hch 7,47-50) o desde la ontología (Heb 9,1-10). Para Lc, el templo, en cuanto lugar de la piedad judía y de la revelación de Cristo, señala la continuidad del tiempo de Israel en su transición a la apertura universal del evangelio (Lc 1,8-23; 2,22-38.41-51; 24,53; Hch 11,17s.; cf. Lc 4,9-12 par). Se mencionan muy pocas veces, y siempre con acento crítico, los templos paganos (Hch 17,24s.; 19,24.27).

c) En cuanto sistema cultual simbólico, el santuario bíblico adquiere también significación, por el camino de la interpretación tipológico-alegórica de la Escritura, para la autocomprensión de la existencia cristiana. Y así, sirve, en sentido metafórico, como signo de la presencia de Dios existencialmente perceptible, de la reclamación de santidad de aquí derivada y de la delimitación «sacra» frente al entorno no cristiano, y más en concreto en el ámbito de la antropología (el cuerpo como templo del Espíritu o de Dios: 1 Cor 6,19s.), de la eclesiología (la comunidad como espacio salvífico: 1 Cor 3,16s.; 2 Cor 6,16; Ef 2,19-22; cf. 1 Pe 2,4-10; 1 Tim 3,15; Ap 3,12) y de la cristología (Cristo como lugar de la presencia de Dios: Mc 15,29 en conexión con 15,37s.; Mt 12,6; Jn 2,19-22; cf. Rom 3,25s.). Según Heb, en su muerte expiatoria Cristo cruza el velo del santuario celeste y abre así el acceso a Dios a todos los creyentes. Ap describe la realidad celeste del fin de los tiempos a la luz de las imágenes bíblicas del templo (p. ej., 7,15; 11,19; 15,5-8; cf. 21,22). Sobre el fundamento de esta interpretación del culto cristológicamente revisada alcanza el templo, en cuanto espacio real de la experiencia de Dios y de la cercanía sacra de Dios, una nueva significación en la Iglesia primitiva.

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 231-247 (G. Schrenk), 4, págs. 884-895 (O. Michel); EWNT 2, págs. 429ss., 1122-1126 (U. Borse). ◆ W. Kraus, *Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe,* Nk 1991; Th. Söding, «Die Tempel-Aktion Jesu», TThZ 101 (1992), págs. 36-64; Ch. G. Müller, *Gottes Pflanzung – Gottes Bau – Gottes Tempel,* F 1995; Ch. Boyer, *Jésus contre le temple? Analyse historico-critique des textes,* Saint-Laurent 2005; G. Biguzzi, *«Io distruggerò questo tempio»: Il tempio e il giudaismo nel vangelo di Marco,* Ciudad del Vaticano, [2]2008.

Knut Backhaus

Tentación

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La tentación (hebreo מַסָּה *[massā]* [sólo en plural, para referirse a los portentos de Dios, en Dt 4,34; 7,19; 29,2; como

topónimo en Éx 17,7; Dt 6,16; 9,22; 33,8; Sal 95,8], griego πειρασμός; forma verbal נִסָּה *[nissā]*, sólo en *pi'el* [36 veces en el Antiguo Testamento], griego πειράω, πειράζω) abarca diversos matices de significado: *a)* «probar», «poner a prueba» (בָּחַן *[bāḥan]*, בָּחַר *[bāḥar]*, נִסָּה *[nissā]*; שָׁקַל *[šāqal]*, תָּכַן *[tākan]*); *b)* «expurgar» escoger» «seleccionar», «poner aparte» (בָּרַר *[bārar]*); *c)* «purificar», «fundir» (בָּחַן *[bāḥan]*, צָרַף *[ṣārap]*); *d)* «intentar» «hacer un intento» «investigar» (חָפַשׂ *[ḥāpaś]*, חָקַר *[ḥāqar]*, נִסָּה *[nissā]*; *e)* «seducir», «poner en tentación» (חטא *hifil [ḥṭ']*, טעה *hifil [ṭ'h]*, כשל *hifil [kšl]*, נדח *hifil [ndḥ]*, נטח *hifil [nṭḥ]*, נשא *hifil [nš']*, סות *hifil [sūt]* cf. פרע *hifil [pr']* פתה *pi'el [pth]*, שגה *hifil [šgh]*, תעה *hifil [t'h]*). Por tentación en sentido estricto entiende el Antiguo Testamento una prueba acreditativa para comprobar la fidelidad, la obediencia, la confianza, la fe de una persona o de un pueblo, llevada a cabo por Dios (Éx 15,25; 16,4; Dt 8,2.16; 13,4; 33,8; Jue 2,22; 3,1.14; Sal 26,2; Job 1,11s.; 2,5s.; 7,18; Dn 12,10; 2 Cró 32,31; Jdt [LXX] 8,25; Tob [Vulg.] 2,12; 12,13), o el ↗ temor de Dios (Gn 22,1; Éx 20,20; para Abrahán Si 44,20; 1 Mac 2,52; Jub 17,16ss.; 19,8; Heb 11,17. La literatura sapiencial valora positivamente la tentación en conexión con Dt 8,2.16, como medio de purificación y educación (Prov 3,11s.; Sab 3,5; 11,9s.; Si 2,1-5; 4,17; 33 [LXX: 36],1). Se demuestra que se ha superado la tentación mediante la sumisión total a la voluntad de Dios (Job 42,2). No se atribuyen, en cambio, a Dios, sino a los poderes maléficos (Gn 3,1-7) o a los hombres (1 Cró 21,1 [Satán = adversario]), las tentaciones que empujan contra Dios o hacia la ↗ idolatría (Éx 23,24 y Dt 4,19 [advertencia]; Dt 13,4.11; 1 Re 21,25s.; 2 Re 21,1-9; Job 2,9; Neh 13,26s.). Previene frente a la tentación/seducción de la «mujer extraña» Prov 7,6-23; frente al alejamiento de la sabiduría y del temor de Dios, Prov 9,10-18. Se valoran, en cambio, como tentaciones o desafíos a Dios las murmuraciones de Israel contra Yahveh (Éx 17,2.7; Nm 14,22; Dt 6,16[bis]; 9,22; 33,8; Sal 78,18.41.56; 95,9; 106,14), su descontento y su incredulidad (cf. Is 7,12; Sab 1,2; Si 18,23), pues en estos casos se le exige ayuda porque se pone en duda su fiabilidad y su poder.

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 272-275 (בחן, E. Jenni); 2, págs. 69ss. (נסה pi., G. Gerleman); págs. 495-498 (פתה, M. Saebø); págs. 821-823 (שָׂטָן, G. Wanke); ThWAT 1, págs. 588-592 (בחן, M. Tsevat); 5, págs. 473-487 (נִסָּה, F. J. Helfmeyer, bibliografía); 6, págs. 1133-1138 (צרף, M. Saebø); 7, págs. 745-751 (שָׂטָן, K. Nielsen); ThWNT 6, págs. 23-27 (πεῖρα, πειράω..., H. Seesemann). • B. B. Bayer, *The testing of God in the Hebrew Bible,* O 1987; K. Waajman, «Temptation. The Basic theological structures of temptation», JET 5 (1992), págs. 86-94.

Bernd Willmes

2. Nuevo Testamento

El verbo «tentar» (πειράζειν) significa «probar», «comprobar», «poner a

prueba». De acuerdo con ello, tentación significa «prueba», «comprobación». Existe una gran diferencia en las tentaciones según que se hayan hecho con buena o con mala intención. Pueden dividirse en tres grupos los pasajes en que se habla de tentación, según su sujeto y su objeto:
a) Los hombres se ponen a prueba a sí mismos (2 Cor 13,3) o a otros (Jn 6,6; Ap 2,2). A menudo los adversarios de Jesús le «tientan», es decir, le ponen a prueba con preguntas arteras para comprometerle o para desacreditarle (Mc 8,11par.; 10,2 par.; 12,14 par.; Mt 22,35; Lc 10,25; Jn 8,6). En este tipo de tentaciones, los discípulos deben mantenerse firmes como el mismo Jesús (Lc 22,28).
b) Los hombres «tientan» a Dios, es decir, le provocan, ponen a prueba, a través de su desobediencia, la omnisciencia, el poder y la bondad divina. Se previene contra este tipo de tentaciones (Mt 4,7 par. = Dt 6,16; Hch 5,9; 15,10; 1 Cor 10,9; Heb 3,8s. = Sal 35,8s.).
c) Dios «tienta» a los hombres, a veces por medio de Satán (Mc 1,13 par.; 1 Tes 3,5; 1 Cor 7,5; cf. Lc 22,31), enviándoles tribulaciones que ponen a prueba la fe, la obediencia y la fidelidad de los así tentados. Estas pruebas se hacen con buena intención y forman parte de la personalidad de los afectados. Se trata en estos casos de pruebas acreditativas. Son, por tanto, consideradas, ya en el judaísmo temprano, como rasgo distintivo de los piadosos. Ofrecen aquí grandes ejemplos Abrahán, a quien, además de la prueba del sacrificio de Isaac (Gn 22,1; Heb 11,17), se le atribuyen varias otras (Jub 17,17s.; 19,3.8; mAvot 5,3) y Job (Job 1,s.; 42,7-17). El gran ejemplo del Nuevo Testamento es Jesús (Heb 2,18; 4,15 ↗ tentaciones de Jesús). Hablan de las tentaciones como ocasiones para acreditar la fe Sant 1,2.12; 1 Pe 1,6; 4,12; Ap 2,10.

Cuando en Sant 1,13 se dice que Dios no tienta a nadie, se intenta precaver contra las fáciles excusas ante los propios fallos (Sant 1,14s.) Pablo asegura que Dios no tienta a los hombres por encima de sus fuerzas (1 Cor 10,13; cf. 2 Pe 2,9). Jesús recomienda en Mc 14,38ss. la vigilancia y la oración como protección contra las tentaciones, «porque el espíritu está dispuesto, pero la carne es débil». Conscientes de esta debilidad, deben los discípulos (al contrario que Sal 26,2) ser humildes y suplicar: «no permitas que seamos tentados» (Mt 6,13/Lc 11,4). Esta formulación, con verbo de función («llevar» o «inducir» a la tentación) pone en claro que la iniciativa parte de Dios, pero deja abierto quién o qué es en concreto el que tienta o lo que tienta. La intelección de la súplica en el sentido de «preservanos de toda tentación» se remonta a Marción (cf. *Antítesis a Lucas,* 11,4). La continuación en Mt «líbranos del mal» no excluye al menos la idea de que el tentador sea Satanás. No es fácil que la tentación del ↗ *padrenuestro* aluda específicamente a la tribu-

lación del fin de los tiempos (en el Nuevo Testamento sólo en Ap 3,10), sino que se refiere más bien a toda dura situación de prueba que entraña el peligro de traición al evangelio (cf. Lc 8,13; Hch 20,19; 1 Cor 7,5; Gal 6,1; 1 Tim 6,9).

◆ **Bibliografía:** THWNT 6, págs. 23-33; EWNT 3, págs. 151-158. P. VALLOTON, *Essai d'une doctrine chrétienne de la tentation,* P 1954; R. SCHNEIDER, «Und führe uns nich in Versuchung», en IDEM, *Macht und Gnade,* Wi 1946, págs. 254-261; M. GIELEN, «Und führe uns nicht in Versuchung», ZNW 89 (1998), págs. 201-216.

Marius Reiser

TENTACIONES DE JESÚS

En el relato de las tentaciones de Jesús (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13; Mc 1,12s.) se exponen, en lenguaje simbólico, aspectos fundamentales de la persona y de la misión de Jesús. El relato empalma, por tanto, con deliberado propósito, con el ↗ bautismo de Jesús –es el Espíritu que recibe en el bautismo quien le lleva al desierto– y está situado como preludio de sus actividades públicas, en las que también le salen al paso tentaciones de signo parecido (Mt 16,1-4.22s.; 22,15-22; 17,39-44 y par.). La verdad histórica de este relato se mide, por tanto, según el grado de la exactitud de su interpretación fundamental de la persona y la misión de Jesús y no según la realidad fáctica de lo externamente narrado. Así por ejemplo, ya Orígenes advertía que no hay cumbre alguna desde la que puedan divisarse todos los reinos de la tierra.

Es posible que en Mt se haya conservado la secuencia de las tentaciones de Q. A las tres exigencias del «tentador» (Mt 4,3.5.9) sale al paso Jesús con tres citas del Dt (8,3; 16,16.13). Se advierte ya así claramente que la resistencia de Jesús brota de su obediencia a la palabra de Dios. Puede detectarse un clímax desde la primera a la tercera tentación.

En la primera, se niega Jesús a recurrir a su propio poder: no hace ningún milagro demostrativo (cf. Mc 8,11s.) y pone su confianza enteramente en Dios. Es aquí evidente la asociación con la conducta de Israel en el desierto en el milagro del maná (cf. Dt 8,2-5). La segunda tentación consiste en someter a prueba la promesa de Dios en favor de los justos (Sal 91,11s.). Pero Jesús se niega a «tentar» a Dios y provocarle a hacer milagros para acreditarse a sí mismo. No invoca la ayuda de ningún ángel (Mt 26,53) ni intenta descender de la cruz (Mt 27,39-43 par.). Su confianza en Dios no necesita este tipo de comprobaciones. En la tercera tentación, Satán se presenta como «señor de este mundo» (Jn 12,31; 14,30; 16,11; cf. 1 Jn 5,19) y «dios de este eón» (2 Cor 4,4). La negativa de Jesús a recibir por la gracia de Satanás el dominio del mundo le introduce en la gracia definitiva de Dios (Mt 28,18: las escenas

están unidas entre sí por el motivo del monte). En definitiva, *sólo* Dios puede otorgar este dominio (Sal 2,8; Dn 7,14).

Las tres citas de Dt inducen a pensar en una referencia tipológica a las ↗ tentaciones de Israel en el desierto (cf. Éx 16,4; 20,20; Dt 8,2; Sal 106): Jesús supera las tentaciones, mientras que Israel sucumbe a ellas. Pueden buscarse correspondencias por ejemplo en el milagro del maná (Éx 16), en el milagro del agua (Éx 17) y en el relato del becerro de oro (Éx 32). De todas formas, en el texto mismo no se insinúa esta referencia. La alusión a las experiencias de Israel en el desierto se mantiene más bien en un nivel general. No debería insistirse demasiado en este aspecto. Podría ser más adecuada la referencia tipológica a la tentación de Adán y Eva de Gn 3, ampliamente desarrollada en la patrística con la ayuda de la tipología paulina Adán-Cristo (Rom 5,12-21; 1 Cor 15,21s.): el viejo Adán, al caer en la tentación, perdió el paraíso; el nuevo, al superarla, ha abierto de nuevo el acceso a él bajo la forma de la Iglesia.

◆ Bibliografía: EWNT 3, págs. 151-158. J. Dupont, *Die Versuchung in der Wüste,* St 1969; J. Calloud, *Les tentations de Jésus au désert. L'analyse structurale du récit,* Ly 1973; L. Panier, *Récit et commentaires de la tentation de Jésus au désert. Approche sémiotique,* P 1984; F. M. Dostoiewski, *Der Grossinquisitor,* editado y explicado por O. Müller, M 1985; F. Neugebauer, *Jesu Versuchung,* Tu 1986; D. Flusser, «Die Versuchung Jesu und ihre jüdische Hintergrund», *Jud* 45 (1989), págs. 110-128.

Marius Reiser

Teofanía

a) Definición del concepto. Este término, derivado del griego θεοφάνεια, «aparecerse» [Dios], designa, en la ciencia de las religiones, la manifestación, temporalmente limitada, de una divinidad ya con anterioridad conocida y reconocida como tal por sus adoradores, o de un ser a quien se le atribuye una personalidad divina, bajo una forma sensiblemente perceptible, es decir, dentro de la esfera existencial inmanente del hombre. Cuando se incluyen objetos de veneración religiosa a los que no se les atribuye personalidad, el concepto de teofanía se amplía casi siempre con el de ierofanía (aparición pasajera de lo sacro) (↗ epifanía).

◆ Bibliografía: L. Weniger, «Theophanien altgriech. Götteradvente», ARW 22 (1922/1924), págs. 16-57; W. F. Otto, *Theophanie. Der Geist der altgriech. Religion,* HH 1956.

Hans Wissmann

b) En el *Antiguo Testamento.* En la ciencia veterotestamentaria existe hoy día un uso lingüístico más estricto que el empleado en la ciencia de las religiones (cf. *supra*), según el cual la teofanía incluye solamente las ↗ apariciones de Dios que pueden ser

conocidas merced a sus circunstancias concomitantes, pero sin que se describan ni su figura ni su aspecto externo. Estas teofanías hablan por ejemplo de la venida de Yahveh en el viento huracanado, en la tempestad, en el fuego, en el juicio y el castigo que llega hasta la aniquilación. En los afectados, estos fenómenos provocan temor y consternación. No se incluyen en esta concepción las apariciones de Dios en las que pueden conocerse su aspecto y su figura (cf. Is 6,1-7). Tampoco entran en el análisis las apariciones de Dios a los patriarcas y a Samuel (1 Sam 3,10), las hipóstasis de atributos divinos como כָּבוֹד *[kābōd]*, «gloria»; פָּנִים *[pānīm]*, «rostro», «faz», «cara»; שֵׁם *[šēm]*, «nombre», y la expresión מַלְאַךְ יהוה *[mal'āk JHWH]*, «mensajero de YHWH», empleada en sustitución de Dios.

α) *Aspectos de la crítica de las formas.* Para la clasificación de las teofanías deben tenerse en cuenta, en primer lugar, los resultados de la investigación literaria: las formas originarias del género de descripción de teofanías se encuentran en Jue 5,4s.; Sal 68,8s.; Miq 1,3s.; Am 1,2. Pueden aquí fijarse puntos de coincidencia formales (división bimembre) y de contenido (venida de Yahveh [↗ parusía] y repercusiones en la naturaleza). Esta forma fundamental (forma breve) experimenta una ampliación: Sal 29,3-9, 77,17-20; 97,2-5; Nah 1,2-6, Los textos de teofanías más detallados y más profundamente remodelados son Sal 18,8-16 (= 2 Sam 22,8-16) y Hab 3,3-15. Existen descripciones de teofanías también fuera de los escritos canónicos, en Qumrán: Henet 1,3-7; AsuMo 10, 3-6; 1QH 3,32-36, que ofrecen igualmente la estructura bimembre ampliada (la venida de Yahveh como causa, repercusiones en la naturaleza como efecto). El primer miembro puede ser independiente, de modo que se describe tan sólo la venida de Yahveh, sin los fenómenos que de ella se derivan: Is 30,27-33; 66,15s.; Jr 25,30; Zac 9,14; Sal 50,2s. Es asimismo posible la independización del segundo miembro. Lo que aquí se percibe es la tumultuosa agitación de los elementos. No se menciona, o sólo se insinúa, la presencia de Yahveh: Sal 114,3-7; Job 26,5s.; Jdt 16,15. Todos los textos hasta aquí citados pertenecen, sin excepción, al ámbito de la poesía. Pero existen también pasajes en prosa, marcados por el sello de la secuencia «venida de Yahveh más efectos en la naturaleza»: Éx 19,1-25; 24,1-18; 1 Re 19,11s.; Ez 1,4-28.

β) *El origen.* El primer miembro de la descripción de teofanías, la venida de Yahveh, remite a la teofanía del ↗ Sinaí, en la que Yahveh se reveló a su pueblo en este monte de una manera singular (Éx 19,9.16.18s.; 20,18; 24,15ss.; 34,5s.; Dt 4,11s.; 5,23s.; 9,15). Son responsables de la concepción de que Dios está relacionado con los fenómenos de la naturaleza (segundo miembro) las influencias del entorno de Israel: en los textos sumerios, acadios, hititas y ugaríticos se registra con frecuencia una conexión entre determinados

fenómenos de la naturaleza y varias divinidades. Entre los motivos de la teofanía hay además reminiscencias de la lucha contra el Caos y del paso milagroso del mar de los ↗ Juncos, del «Día de Yahveh», de la teofanía del Sinaí y de las concepciones acerca de Yahveh como rey. El *Sitz im Leben* de las descripciones de teofanías no es el culto del templo de Jerusalén sino más bien las conmemoraciones de victorias, celebradas desde las primeras etapas de la historia de Israel.

γ) *Intención teológica.* En las descripciones de teofanías se expresan dos elementos esenciales de la fe israelita en Dios: por un lado, cristaliza en ellas la convicción de la grandeza, la excelsitud, el poder y la singularidad de Dios; por otro, se manifiesta su vitalidad, su dinamismo y su pasión.

c) Nuevo Testamento. En el griego profano, por teofanía se entiende, en general, la «aparición de Dios» o, más en particular, la fiesta de Delfos en la que se mostraban al pueblo las estatuas de Apolo y de otros dioses. En los LXX y en el Nuevo Testamento no se utiliza este término, tal vez para distanciarse del lenguaje cultual religioso del universo greco-helenista y evitar erróneas intelecciones. En Mt 27,51 (terremotos, resquebrajamiento de las rocas) se recurre al segundo elemento de la descripción tradicional de las teofanías para caracterizar la muerte de Jesús como acción poderosa de Dios. Fuera de este pasaje, el Nuevo Testamento no ofrece ninguna descripción de teofanías en el sentido antes señalado. Existe una estrecha conexión semántica con las ↗ epifanías, de las que hay varios ejemplos en el Nuevo Testamento. Los límites entre ambas denominaciones son fluidos. La epifanía se utiliza en el Nuevo Testamento sólo en sentido religioso, referida casi siempre a la manifestación escatológica futura de Cristo (2 Tes 2,8; 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13). Si se entiende la existencia terrena de Jesús como acontecimiento escatológico, se la puede calificar de epifanía (2 Tim 1,9s.). La literatura griega conoce además una forma narrativa acuñada de epifanías que incluye los siguientes elementos: α) aparición de Dios o de un mensajero de Dios en medio de un resplandor; β) temor por parte de los hombres; γ) alocución y aliento por parte de Dios; cf. Mc 9,2-10 par.; Lc 2,8-14; Hch 9,1-9.

◆ Bibliografía: J. Barr, *Theophany and Anthromorphism in the Old Testament,* Le 1960, págs. 31-38; J. Jeremias, *Die Geschichte einer alt. Gattung,* Nk ²1977; J. J. Niehaus, *God at Sinai. Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East,* GR 1995; A. Scriba, *Die Geschichte des Motivkomplexes Theophany,* Go 1995; M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie,* 2 vols., Tu 1995-1997; G. W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narratives,* JSOT Sup. 420, Lo-NY 2005.

Armin Schmitt

Teología bíblica

1. Concepto e historia. 2. Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento. 3. La perspectiva de la teología sistemática.

1. Concepto e historia

El contenido y el concepto de la teología bíblica tienen su origen, por un lado, en la disociación moderna entre la teología histórica y la sistemática y, por otro lado, en la agudización de la problemática hermenéutica en el ámbito de la exposición de la Escritura.

En el s. xvii comenzaron a perfilarse en el campo de la cristiandad reformada tentativas por vincular más estrechamente la teología, que en su expresión científica se había venido orientando según una Escolástica firmemente rechazada por los reformadores, con su fundamento bíblico. En este contexto se situaban los esfuerzos por agrupar, respecto de cada uno de los *loci* dogmáticos, el mayor número posible de *dicta probantia* tomados de la Escritura (el ejemplo más conocido: S. Schmidt: *Collegium Biblicum in quo dicta Veteris et Novi Testamenti iuxta seriem locorum communium theologicorum explicantur,* Es 1671, [2]1676, [3]1689). Algunos autores aplicaron a este procedimiento la denominación de teología bíblica (W. J. Christmann, *Deutsche Biblische Theologie,* Ke 1629, del que no se conserva ningún ejemplar; H. van Diest, *Theologia Biblica,* Deventer 1643). Otros preferían hablar en este caso de *theologia exegetica* (G. Calixt, *Apparatus sive introductio in studium et disciplinam Sanctae Theologiae,* Helmstedt 1628 [[2]1656], *WW in Auswahl,* vol. 1, ed. por I. Mager, Go 1978, pág. 163 y otros pasajes; A. Calov, *Systema locorum theologicorum,* vol. 1, Wittenberg 1655, pág. 9). Se referían así, en definitiva, a una disciplina auxiliar de lo que hoy conocemos como teología dogmática. El concepto de teología bíblica contiene en parte, en el pietismo, una punzada crítica contra la ortodoxia dominante (cf. Ph. J. Spener, *Pia desideria* [1675], ed. por K. Aland, B 1940, págs. 25s.).

Los teólogos de la Ilustración impulsaron una teología bíblica autónoma, no orientada por el sistema doctrinal de la Iglesia. Así, entre otros, A. F. Büsching (*Epitome Theologiae e solis literis sacris concinnatae una cum specimine Theologiae problematicae,* Lemgo 1757; *Gedanken von der Beschaffenheit und dem Vorzug der biblisch-dogmat. Theologie vor der scholastischen,* Lemgo 1758) y G. T. Zachariae (*Biblische Theologie oder Untersuchung des bibl. Grundes der vornehmsten theol. Lehren,* 4 vols., Go 1771-1775). La Facultad de Teología de la universidad de Altdorf se convirtió en el último tercio del s. xviii en el baluarte de la teología bíblica. En su célebre discurso de ingreso «De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus» (1787), J. Ph. Gabler distinguía programáticamente entre la teología bí-

blica como disciplina histórica y la teología dogmática como disciplina didáctica. La «verdadera teología bíblica» se dedica a la investigación filológico-histórica de la Escritura, mientras que la «teología bíblica pura» elabora las ideas bíblicas básicas y tiende así puentes hacia la dogmática. G. L. Bauer fue el primero que, a partir de la orientación crítica histórica de la disciplina, llegó a la conclusión de que debían exponerse por separado la teología del Antiguo y la del Nuevo Testamento (*Theologie des Alten Testaments oder Abriss der rel. Begriffe der alten Hebräer,* L 1796; *Biblische Theologie des Neuen Testaments,* 4 vols., L 1800-1802). Los principios metodológicos de Gabler y Bauer fueron asumidos y prolongados por D. G. C. von Cölln (*Biblische Theologie,* 2 vols., L 1836) y F. C. Baur (entre otros escritos, *Vorlesungen über die ntl. Theologie,* L 1864). Para este último, la teología neotestamentaria es «la historia de los dogmas cristianos a lo largo de su recorrido dentro del Nuevo Testamento» (*loc. cit.,* pág. 33).

Aunque el desarrollo de la teología bíblica parece basarse en definitiva en el principio reformista sobre la Escritura, debe con todo señalarse que también en el ámbito de la *teología católica* existían, ya desde el s. XVI, tendencias parecidas. Aquí, la tarea de agrupación y acumulación de los *dicta probantia* –aunque no sólo con sentencias de la Escritura, sino también con textos de los Padres de la Iglesia– fue desempeñada por la llamada teología positivista, entre cuyos representantes, por ejemplo en Petavio, puede percibirse un tono crítico en sordina frente a la dogmática de su tiempo. Estas tentativas, más acusadas en el lado evangélico que en el católico, tenían su origen común en el «humanismo bíblico» que no sólo criticaba a la Escolástica tradicional sino que exigía, además, una teología extraída de la Escritura misma y atenta a su propia sistematización (Erasmo). En el espacio católico no se ha desarrollado, ni siquiera en la época de la Ilustración, salvo algunas críticas a puntos o aspectos concretos, una teología de este signo, autónoma y crítica frente al sistema doctrinal de la Iglesia. Sí se encuentran, en cambio, detalladas reflexiones acerca de la función de una teología bíblica en el conjunto de la teología en los teólogos de Tubinga de la primera y la segunda generación (J. S. Drey, *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie,* Tu 1819, reimpresión Da 1971, págs. 78-84; J. E. Kuhn, *Einleitung in die kat. Dogmatik,* Tu ²1859, págs. 212s.). La primera y, al parecer, única tentativa, hasta bien entrado el s. XX, de una teología bíblica por parte católica fue la propuesta por el teólogo de Giessen J. A. B. Lutterbeck, *Die ntl. Lehrbegriffe oder Untersuchung über das Zeitalter der Religionswende,* 2 vols., Mg 1852.

◆ Bibliografía: G. EBELING, «Was heisst 'Biblische Theologie'», en ÍDEM, *Wort und Glaube,* Tu 1960,

págs. 69-89; C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung,* vol. 1, G 1964; H.-J. Kraus, *Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik,* Nk-Vluyn 1970; O. Merk, *Biblische Theologie des NT in ihrer Anfangszeit,* Marburgo 1972.

Peter Walter

2. Teología bíblica del Antiguo y del Nuevo Testamento

a) Antiguo Testamento.

α) *Primeros enfoques desde la historia de la investigación.* Tras la fundación de una teología bíblica como nueva disciplina teológica por obra de G. L. Bauer (cf. *supra,* 1), en la época siguiente este *desideratum* fructificó bajo las expectativas suscitadas tanto por la escuela de la crítica literaria como por la historia de las religiones. Mientras que la primera propugnaba que la incorporación tardía del ↗ Escrito sacerdotal y la precedencia de los profetas frente a la ley posibilitaban e impulsaban una concepción absolutamente nueva de la religión de Israel en sus primeras etapas, hasta el punto de que se perfilaba una imagen global de la historia israelita totalmente modificada, bosquejada desde la base de una cuidadosa y esmerada crítica de las fuentes, la segunda, apoyándose en el descubrimiento y el ahondamiento de una religión natural y favorecida por la corriente del deísmo, tenía bajo su punto de mira las singularidades de la fe yahvista a lo largo de su devenir en la historia. Ocurrió así que la teología bíblica del Antiguo Testamento fue asumiendo cada vez más decididamente el carácter de una historia de la religión judeo-israelita. Frente a la crisis del historicismo, y bajo el impulso de la teología dialéctica, se desembocó, en virtud de algunos modelos que se distanciaban conceptualmente del de la historia de la religión, en una radical reorientación –promovida entre otros por W. Eichrodt– de la teología bíblica del Antiguo Testamento, en la que se registraba el intento de entender el universo de las creencias del Antiguo Testamento en su unidad estructural y de interpretar el sentido de su contenido teniendo en cuenta su entorno religioso y su conexión esencial con el Nuevo Testamento. Como resultado final de una serie de nuevos trabajos atentos al entramado de las concepciones del Antiguo Testamento, y apoyándose en reflexiones sistemáticas, G. von Rad llevó adelante aquella nueva orientación de la teología bíblica con una contribución original en su visión global, en la que, sobre la base de la ↗ historia de la tradición, se proponía entender y exponer el kerigma trascendentalmente diferente de la fe yahvista desde su conexión y su cohesión teológica interna. Impulsadas por el problema aquí bosquejado de la relación entre la revelación y la historia, surgió a continuación toda una serie de exposiciones de las más diversas modalidades de teología veterotestamentaria que

destacaban, en parte metódicamente, la estructura del acontecimiento de la fe yahvista (C. Westermann, H. D. Preuss), en parte temáticamente, el centro del Antiguo Testamento (W. Zimmerli), y, en parte hermenéuticamente, la totalidad del canon y, a una con ello, la importancia del Antiguo Testamento para la fe cristiana (B. S. Childs).

β) *Aspectos básicos de una teología del Antiguo Testamento.* En la tentativa por bosquejar la problemática teológica de una teología bíblica del Antiguo Testamento deben tenerse en cuenta las siguientes cuestiones: βα) En primer lugar la pregunta, importante para el carácter teológico de la disciplina y para su articulación sistemática, sobre el *centro del Antiguo Testamento:* ¿Se debería renunciar, a la vista de la multiplicidad de teologías veterotestamentarias, al intento de determinar su punto nuclear? ¿O se debería tal vez, ante la tensión entre la universalidad de la revelación histórico-salvífica de Dios y su realización concreta y particular en Israel, atribuir a la fórmula «Yahveh, Dios de Israel – Israel, pueblo de Dios», el valor de este centro buscado, a condición de entenderla, en el horizonte de la teología bíblica global, como la descripción del inicio del ↗ reino de Dios que abarca a toda la creación? – ββ) Surge, en segundo lugar, la pregunta acerca del *continuum* de la historia veterotestamentaria de la revelación y de su singularidad frente a las religiones del Oriente antiguo. ¿Es la guía de la historia de Dios con Israel testificada en el Antiguo Testamento un todo cerrado en sí, con sus inicios, sus momentos culminantes y su punto final? ¿O tal vez el acontecimiento de la revelación, que trasciende la conexión causal de este mundo y se propone como meta, según el proyecto de la creación y de la historia de Dios, la recuperación, salvación y plenitud del hombre y de su mundo que en el horizonte de una teología bíblica global sólo alcanza su realización plena en la autocomunicación definitiva e irrevocable de Dios en Jesucristo, tiene básicamente el carácter de una historia de la salvación de orientación escatológica y está, por consiguiente, y en virtud de su propia dinámica, esencialmente abierta hasta la consecución de esta meta? – βγ) Se plantea, en tercer lugar, la pregunta acerca de la *forma definitiva del canon bíblico* y de su importancia para una teología bíblica del Antiguo Testamento: ¿es irrelevante el canon del Nuevo Testamento para una exégesis del Antiguo Testamento orientada a la Biblia total? ¿O no es, por el contrario, de todo punto indispensable, precisamente para esta clase de exégesis, tener presente que es aquí (y, obviamente, con ayuda del método crítico histórico y la exclusión de dogmatismos y fundamentalismos) donde fructifica para una teología bíblica del Antiguo Testamento la dimensión eclesial, sugerida por el Nuevo Testamento, de toda explicación de la Escritura, sin que se

reduzca por ello en nada el valor propio del Antiguo Testamento (un aspecto que debería ponerse de relieve también en el diálogo con el judaísmo)?

γ) *Cuestiones temáticas nucleares.* En lo que respecta a la temática de una teología bíblica del Antiguo Testamento, es recomendable prestar atención a las siguientes cuestiones, de importancia central dentro de la tradición veterotestamentaria. γα) Frente al hecho de que la revelación historicosalvífica de Dios tiene como meta salir al encuentro de una creación que sufre y gime bajo el peso de la maldición de una culpa del pasado y guiarla hacia su plenitud, mediante la recuperación y la redención, aparece en primer lugar la necesidad de entender en perspectiva teológica la relación de ↗ alianza fundada por Dios mediante la elección de Israel como la inauguración del reino de Dios que abarca la creación en su totalidad, recurriendo para ello a la protohistoria bíblica y buscando como punto de apoyo la historia de los patriarcas y del pueblo de Israel. – γβ) Aflora acto seguido, empalmando, y no en último término, con la teología de los profetas, la tarea de la reelaboración del carácter –paradigmático para toda la humanidad– de la historia de la guía de Dios con Israel, de tal modo que pueda exponerse en términos comprensibles tanto la caída generalizada de los hombres en el pecado ante Dios y su incapacidad de salvarse por sí mismos, como también la posibilidad, otorgada mediante la actuación salvífica divina, de ↗ conversión y, a una con ello, la persistencia de la guía y la plenitud de la obra creada de Dios. Forma además parte de esta tarea contemplar, con la mirada puesta en la venida de Dios al mundo esperada por la profecía, y teniendo en cuenta la historia de la salvación del Antiguo Testamento, esencialmente abierta en virtud de su propia dinámica, tanto la autocomunicación de Dios en un mediador salvífico del fin de los tiempos como la *fundación de una alianza nueva,* de capital importancia para la consumación de la relación con Dios, en conexión con la nueva creación y con la redención de la humanidad. – γγ) Le incumbe asimismo, finalmente, a una teología bíblica del Antiguo Testamento, la misión de investigar también el eco intrabíblico de Israel en la historia de la guía con Dios que le ha sido concedida, es decir, la reflexión de fe, consignada en su literatura, de la ↗ sabiduría de sus hombres doctos después del exilio, los documentos de la veneración, la adoración y la piedad privada y pública, las especulaciones sobre la *chokma (sophia)* personificada como inicio de la obra creadora y redentora de Dios y, no en último término, la ↗ apocalíptica como esfuerzo creyente por alcanzar el conocimiento del proyecto de Dios y de la culminación –ya incluida en este proyecto– *de toda la ↗ historia de la salvación.*

◆ Bibliografía: W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments,* 3 vols., L 1933-1939; G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments,* 2 vols., Nk 1957-1960 (trad. española *Teología del Antiguo Testamento,* Sa [2]1973); G. FOHRER, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments,* B 1972; W. ZIMMERLI, *Grundriss der alt. Theologie,* St 1972; C. WESTERMANN, *Theologie des AT in Grundzügen,* Go 1978; R. E. CLEMENTS, *Old Testament Theology. A fresh Approach,* Lo 1978; TRE 6, págs. 426-455 (W. ZIMMERLI); H. VON REVENTLOW, *Hauptprobleme der atl. Theologie im 20. Jh.,* Da 1982; H. SEEBASS, *Der Gott der ganzen Bibel,* Fr 1982; J. H. HAYES y F. C. PRUSSNER, *Old Testament Theology. Ist History and Development,* Lo 1985; B. S. CHILDS, *Old Testament Theology in a Canonical Context,* Lo 1985; M. OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart,* St 1985; R. RENDTORFF, *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des AT,* Nk 1991; H. D. PREUSS, *Theologie des AT,* 2 vols., St 1991-1992.

Ernst Haag

b) Nuevo Testamento.

α) *«Teología bíblica del Nuevo Testamento».* El análisis de los escritos del cristianismo primitivo, cultivado desde una perspectiva histórica consecuente, marcó profundamente, desde F. C. Baur, la evolución de la teología bíblica del Nuevo Testamento del s. XIX, aunque ya B. Weiss, en su *Lehrbuch der Bib. Theologie,* manifestaba sus reservas frente a la primacía otorgada a la crítica histórica. Pueden citarse como representantes de esta evolución los dos volúmenes del *Lehrbuch der NT Theologie* de H. J. Holtzmann (1896/1897, Tu [2]1911). En el curso del s. XX se planteó desde perspectivas nuevas la tarea de una teología bíblica neotestamentaria, aunque manteniendo siempre una línea de separación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, si bien la THWNT (publicada desde 1933, bajo la dirección de G. Kittel) recurría con frecuencia a la utilización del material del Antiguo Testamento no sólo en su vertiente de historia de la religión y de la tradición, sino también en razón de su contenido teológico, de manera especial para conseguir una correcta comprensión del concepto de Dios (THWNT 3, págs. 79-91). Fueron trascendentales las repercusiones de la *Theologie des Neuen Testaments* de R. Bultmann (Tu 1953, [3]1958; trad. esp., *Teología del Nuevo Testamento,* Sa 1981). Esta obra lleva la investigación de la religión, de las formas y de la historia de la tradición de la primera mitad del s. XX a resultados sólidos y persistentes; su peculiaridad teológica se encuentra en su orientación básica al kerigma protocristiano y en su interpretación coherentemente antropológica existencial del contenido de la tradición. Otros autores, entre ellos, y de forma destacada, J. Jeremias (Gt 1971; Sa [5]1986) y L. Goppelt (2 vols., ed. por J. Roloff, Go 1975/1976) insis-

ten, en cambio, en la importancia fundamental de la proclamación y de las acciones de Jesús para una teología del Nuevo Testamento. Debe mencionarse también en este punto la interpretación teológica histórico-salvífica del Nuevo Testamento de Cullmann (*Heil als Geschichte,* Tu 1965).

También la exégesis católica participó, aunque con cierto retraso, desde mediados del siglo, en los conatos por una teología bíblica del Nuevo Testamento. La *Theologie des Neuen Testaments* en dos tomos de M. Meinertz (Bn 1950) se proponía establecer una conexión entre la orientación «cronológica» –que se iniciaría con el mensaje de Jesús– y la concepción temática del «contenido teológico» del Nuevo Testamento. Abrió la senda hacia un nuevo trabajo, basado en los nuevos conocimientos metodológicos, R. Schnackenburg, con su *Teología del Nuevo Testamento* (edición francesa, Brügge, 1961; edición alemana M 1963), en la que se traza un esbozo del estado de la investigación. Schnackenburg alude expresamente a la tarea de avanzar hacia un fundamento común de las «teologías» agrupadas en el Nuevo Testamento y a la necesidad de establecer lazos de relación, también teológicos, entre el Antiguo Testamento y el Nuevo. H. Schlier proporciona impulsos dignos de mención al problema de la empresa genuinamente *teológica* de una teología del Nuevo Testamento. De ella espera este autor una «fundamentación neotestamentaria del dogma» (*Besinnung auf das NT,* Fr 1964). K. H. Schelkle ofrece en 4 vols. una «teología del Nuevo Testamento» (D 1968-1976), desarrollada mediante «cortes transversales» temáticos y más atenta a la historia de los conceptos. Defiende, en cambio, un enfoque decididamente fiel a la teología fundamental la obra de W. Thüsing (1981).

β) *Teología bíblica global.* Cuando se habla de una teología bíblica global se pretende destacar la intención de ir más allá de las peculiaridades de cada uno de los Testamentos y de sus correspondientes «sumas» teológicas y conceder la prioridad al canon cristiano de una sola Escritura Sagrada en dos Testamentos como fundamento irrenunciable de toda teología cristiana. Impulsa esta tendencia, en fechas recientes, sobre todo el *Jahrbuch für Biblische Theologie,* publicado desde 1986, a cargo de un equipo de colaboradores interdisciplinar y ecuménico. El hecho mismo de que hasta en los esquemas más recientes se haya mantenido el título de *Teología bíblica del Nuevo Testamento* (H. Hübner, P. Stuhlmacher) permite ya descubrir el problema subyacente: la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento no se plantea desde la perspectiva de una continuidad histórica ininterrumpida y de una actualización del contenido teológico desde el primero al segundo – ni siquiera en el caso de que pudiera servir de ayuda el puente tendido por el judaísmo intertesta-

mentario, en el ámbito de la historia de la religión ni en el de la historia de la tradición. Hay entre el Antiguo y el Nuevo Testamento una relación henchida de tensiones históricas y teológicas, aunque ambos están unidos por el testimonio común de un Dios creador y redentor y por su guía de la historia con su pueblo. Si se entiende el Antiguo Testamento como la consignación escrita y como el resultado de la historia de la revelación y de la guía de la historia de Dios en su relación con su pueblo de la alianza, el Nuevo Testamento aparece como la documentación de la revelación del reino de Dios ya acontecida en Jesucristo y llevada a través de él a su culminación, una revelación que desemboca en una crisis de crucial importancia para la salvación de Israel y de los pueblos. La referencia mutua de ambos Testamentos entre sí se presenta bajo diversas modalidades. Y aquí se sitúa el núcleo del problema básico de una teología global que abarque tanto al Antiguo Testamento como al Nuevo.

γ) *Puntos de arranque para una teología «bíblica global».* Sólo cabe imaginar una teología bíblica global desde el supuesto de una referencia teológica mutua entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Debe asimismo darse por supuesta una relación teológicamente definida entre ambos Testamentos para la formación del canon cristiano de las Sagradas Escrituras. Fue esta relación la que hizo posible e impulsó –aunque al principio sólo de forma provisional– la formación del canon. Los esquemas para una teología bíblica global parten en todo caso de la existencia y el reconocimiento de un canon bíblico compuesto por el Antiguo y el Nuevo Testamento. Ciertamente, estos esquemas no pueden agotarse en una reflexión y una exposición sistematizadora de los contenidos de la tradición del Antiguo y el Nuevo Testamento bajo el criterio de selección de los contenidos. Deben contar más bien, visto bajo el prisma de la «historia de la salvación», con un desnivel histórico entre ambos Testamentos. Sólo se da, según esto, una teología bíblica global desde el supuesto de que el Antiguo Testamento sólo entra en el campo de visión en el Nuevo y desde el Nuevo. Y esto significa también, y a la inversa, que el Antiguo Testamento no es enumerado y evaluado sólo como el «primero» o el «anterior» – ya por la circunstancia de que, por simples razones históricas, el Nuevo Testamento no puede ser leído ni entendido sin las aportaciones fundamentales del Antiguo, sino que debe considerarse al Testamento Antiguo como una apertura *teológica* hacia el Nuevo. Y para esto, ya el mismo Nuevo Testamento ofrece, en sus testimonios concretos, enfoques que lo posibilitan y lo impulsan. – γα) El punto de arranque básico y en todo caso irrenunciable del Nuevo Testamento es la *figura histórica de Jesucristo.* En los testimonios neotestamentarios no se parte de una abstracción de tipo históri-

co-religioso de la persona y las obras de Jesús, sino de su singular, único e inconfundible envío por Dios, que le ha hecho «Kyrios y Khristos» (Hch 2,36). Los textos neotestamentarios testifican una y otra vez y de diversas formas esta visión básica de la dignidad mesiánica de Jesús que, vista desde la perspectiva de su ascensión, abarca la totalidad de sus acciones terrenas. Para demostrar la unidad del «teocentrismo» y del «cristocentrismo» en el acontecimiento salvífico indisolublemente vinculado a la persona de Jesús, los autores neotestamentarios se remiten a la palabra de Dios previamente dada en la «Escritura» del Antiguo Testamento. – γβ) Con la mirada puesta en el testimonio de las «Sagradas Escrituras» (Rom 1,2), se le descubre al apóstol Pablo la profunda dimensión salvífica del evangelio de Jesucristo. Como «promesa» anticipada» de la acción salvadora de Dios que se revela en Jesucristo, el testimonio mismo de la Escritura pasa a ser una expresión del evangelio. No obstante, la ↗ promesa anterior, según Rom 4 la promesa a Abrahán, y su realización en el evangelio son magnitudes diferentes, porque la promesa de Dios «ha sido hecha» y «ha sido consignada por escrito» en favor de Abrahán y también «en favor nuestro» (Rom 4,23s.). Se ve así claramente, a la luz de 15,8, que es la «fidelidad de Dios» (literalmente la ἀλήθεια de Dios) la que convierte a Cristo en servidor de la circuncisión, la que *confirma* las promesas hechas a los padres y en la que participan también los paganos. – γγ) La referencia a la Escritura como promesa de Dios es introducida en el Nuevo Testamento, y de manera especial en el evangelio de Mateo, con expresas «fórmulas de cumplimiento», de ordinario asociadas a un pasaje bíblico. Parece, pues, que este evangelio ofrece «ya en sí mismo algo así como el esbozo de una teología bíblica» (Luz, pág. 233). Ya la introducción de este evangelio con las palabras βίβλος γενέσεως (Libro del origen) de Jesús indica que el evangelista tenía clara conciencia de que la consignación escrita de las tradiciones sobre Jesús mantenía una cierta correspondencia con la «Biblia» del Antiguo Testamento. El acontecimiento escatológico del cumplimiento en la historia de Jesús, cuya dimensión teológica intenta exponer Mt con lógica coherencia, presupone una correspondiente promesa divina en el testimonio del Antiguo Testamento. Debe, de todos modos, advertirse que el carácter de promesa de los pasajes veterotestamentarios no siempre se percibe en el contexto literario y en la situación original, sino más bien a la luz del acontecimiento tal como se cumple en el Nuevo Testamento. Toda exégesis de estos pasajes del evangelio de Mt debe tener en cuenta, en un análisis crítico histórico, esta diferencia, pero también, al mismo tiempo, aquella «apertura» –reclamada por el propio evangelista– en virtud de la cual el Antiguo Testamento puede ser interpretado positivamente

en una perspectiva bíblica global. – γδ) Una teología bíblica que abarque tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento debe ser esbozada, sobre todo a la luz de Heb 1,1s., como *teología de la palabra de Dios.* Aquel único Dios que «en muchas ocasiones y de múltiples maneras habló en el pasado a nuestros padres por medio de los profetas», es el mismo que «en estos últimos días nos ha hablado por medio de su Hijo». La unidad de la palabra de Dios, que alcanza «en el Hijo» su claridad escatológica definitiva, abarca la multiplicidad y las diferencias de las anteriores palabras de los profetas y las integra, henchidas de esperanza, en el *esjatón.* Aun siendo muy cierto que ha sido el ministerio de la reconciliación de Jesucristo, «supremo sacerdote de los bienes futuros», el que ha fundamentado el acceso escatológico definitivo a Dios de una manera que supera la del ordenamiento de la «primera alianza», no es menos cierto que no deben abandonarse los «ejemplos» o «modelos» de la época de aquella alianza anterior. Muy al contrario: en Heb 11 están incluidos, comenzando por Abel y llegando hasta los mártires judíos del pasado más reciente, en el círculo de los testigos de la salvación definitiva y puestos, «con nosotros», en el camino de la anhelante espera del que ha de venir, en el seguimiento de Cristo, «de suerte que no lleguen ellos sin nosotros a la consumación» (11,40).

Una teología bíblica cultivada sobre la base de las mutuas relaciones existentes entre ambos Testamentos no se entiende a sí misma como tarea de una disciplina teológica del Antiguo y del Nuevo Testamento separada de la exégesis, sino como la dimensión teológica de la exégesis de ambos Testamentos.

◆ Bibliografía: TRE 6, págs. 455-476 (bibliografía) (O. Merk); E. Grässer, «Offene Fragen im Umkreis einer Bibl. Theologie», ZThK 77 (1980), págs. 200-221; W. Thüsing, *Die ntl. Theologien und Jesus Christus,* vol. 1, *Kriterien,* D 1981; *Jahrbuch für Biblische Theologie* (JBTh), dir. por I. Baldermann y otros, vol. 1ss., Nk 1986ss.; U. Luz «Das Matthäus-Evangelium und die Perspektive einer Bib. Theologie», JBTh 4 (1989), págs. 233-248; H. Hübner, *Biblische Theologie des NT,* vols. 1-2, Go 1990-1993; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologien des NT,* vol. 1: *Grundlegung – Von Jesus zu Paulus,* Go 1992.

Karl Kertelge

3. La perspectiva de la teología sistemática

El origen y la permanencia de una teología bíblica como disciplina teológica propia y autónoma junto a la exégesis y la teología dogmática revela claramente las dificultades a que se ve enfrentada la teología como un todo en la problemática coyuntural contemporánea. Esta teología bíblica ha captado claramente, por un lado, la singularidad de los acontecimientos y de su presentación y reflexión en los escritos del

Antiguo y del Nuevo Testamento y, por otro lado, la universalidad de la pretensión que se expresa en ellos. La teología bíblica ha intentado unir ambos aspectos en la acuñación que ha recibido a través de los profesores de Altdorf Gabler y Bauer. Se trata de un programa que no ha perdido actualidad, a pesar de que los métodos, tanto dentro de la exégesis como de la sistemática, han experimentado grandes cambios y transformaciones. La unidad del canon, la conexión entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, la cuestión relativa al centro de gravedad de cada uno de los dos Testamentos o tal vez el de un solo centro, común a ambos, y el problema de los métodos adecuados para la exposición de la Escritura presentan el clásico complejo de preguntas de la teología bíblica que justamente en nuestros días vuelve a ser objeto de controversia entre los exégetas y los dogmáticos. La teología católica, orientada de acuerdo con la constitución del Vaticano II sobre la revelación, analiza de forma especial el tema del lugar eclesial propio de la Escritura y el de su exposición como problemática propia de la teología bíblica.

En lo que respecta a la teología sistemática que, también en la concepción católica, debe adecuarse a la Escritura y ser, por tanto, bíblica, se plantea de nuevo una y otra vez la pregunta de su referencia a los libros inspirados y de su relación con ellos (↗ exégesis; hermenéutica). A partir del testimonio expresado en la Escritura y normativo para todas las teologías posteriores, un tratamiento objetivo adecuado no puede limitarse a la exposición histórica, sino que debe proponerse, más bien, volver a poner en circulación y expresar en un lenguaje orientado a los temas este testimonio en el horizonte del problema de la verdad y con la mirada puesta en el momento presente.

La actual coyuntura de los problemas se caracteriza por un lado por el hecho de que el análisis históricamente diferenciado parece hacer imposible una teología bíblica directamente obtenida de la Escritura y, por otro lado, porque también parece haber entrado en crisis el análisis crítico histórico de la Escritura. Estas dificultades sólo podrán superarse mediante una reflexión hermenéutica fundamental que analice los presupuestos históricos y actuales tales como la definición de los objetivos de la exégesis y de la teología sistemática en un trabajo de cooperación interdisciplinar. En esta empresa, cada disciplina debería «cargar sobre sí» la toma de conciencia de los problemas de las disciplinas restantes, para así descargar a éstas (E. Jüngel). Pero también por razones de economía del trabajo, ante la casi inabarcable plétora de publicaciones exegéticas, la sistemática tiene que conformarse con que la exégesis no se limite al análisis crítico histórico, sino que ella misma busque síntesis, de acuerdo con sus propios métodos. Justamente aquí, las investigaciones de historia de la redacción

y de la tradición realizan una labor insustituible. Un examen más atento de la historia de la exposición podría contribuir a evitar los callejones sin salida específicos no sólo de la exégesis crítica histórica y de la teología bíblica, sino también de la teología sistemática, y a tener presente, con mayor claridad, el carácter inconcluso del proceso de exposición. Una teología bíblica cultivada con sensibilidad crítica que medite los condicionamientos de muchas de las sentencias de la Escritura y la necesidad de una hermenéutica adecuada pueden preservar de erróneas conclusiones en lo concerniente a una inmediatez falsamente entendida en el trato y familiaridad con la Escritura.

En el momento actual, la crítica al método crítico histórico contribuye a consolidar los esfuerzos desplegados en el campo de la teología bíblica con el propósito de poner en claro la contribución constructiva de la exégesis a la doctrina y la vida de la Iglesia. No se debería olvidar, por supuesto, en este punto el impulso crítico que estuvo vinculado, desde su época clásica, a esta disciplina teológica, un impulso del que están siempre necesitadas tanto la teología sistemática como la doctrina eclesial si quieren apreciar en su justo valor el testimonio originario de la Escritura y evitar estancamientos.

Supera los límites trazados hasta ahora por la historia de las ideas la propuesta de M. Seckler de no preocuparse tanto, en el cultivo de la teología bíblica, por averiguar el contenido doctrinal, sino más bien por comprender «en primer lugar, *el modo,* dado y practicado en la Biblia misma, del anuncio de Dios», tarea en la que lo verdaderamente importante serían las configuraciones lingüísticas y las acciones asimismo lingüísticas en el sentido de una «teología narrativa» correctamente entendida.

◆ Bibliografía: E. JÜNGEL, «Das Verhältnis der theol. Disziplinen untereinander», en IDEM, *Unterwegs zur Sache,* M 1972, págs. 34-59; W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie,* F 1973; TRE 6, págs. 426-477 (bibliografía); M. SECKLER, «Theologein – eine Grundidee in dreifacher Ausgestaltung», THQ 163 (1983), págs. 241-264; «Einheit und Vielfalt», BTH = JBTH 1 (1986); W. KASPER, «Die Wissenschaftspraxis der Theologie», HFTH 4, págs. 242-277, especialmente 262-266; TH. STERNBERG (dir.), *Neue Formen der Schriftauslegung?,* Fr 1992; J. K. MEAN, *Biblical Theology: Issues, Methods, and Themes,* Louisville 2007.

Peter Walter

TEOLOGÍA DE LA HISTORIA

a) Concepto y objeto. Aunque este concepto sólo está testificado desde los primeros años del s. XX, puede hablarse de teología de la historia cuando se conceptualiza la experiencia histórica judeocristiana y se tema-

tiza la historia como el más universal horizonte de la teología: su unidad, fundamentada en la identidad del Dios que se revela; la universalidad de su sentido, garantizada en virtud de la actuación salvadora escatológica divina; su esencia como acontecimiento de alianza abierto por Dios que, en virtud de un amor libre, no permite que el hombre sucumba, a pesar de sus culpables implicaciones, en el curso de la historia.

b) En la Biblia. El poder de Yahveh sobre la historia es un implicado de su soberanía universal, que Israel ha experimentado en sus hechos poderosos y ha sido tematizada en los esquemas histórico-salvíficos del Antiguo Testamento: Yahveh es el señor de la historia, que en la continuidad de su actuación de elección y salvación fundamenta y protege la cohesión de la historia desde la creación hasta la implantación del nuevo eón prometido. La tradición profética mantiene con firmeza que Yahveh lleva a cabo su *shalom* en el seno de la historia y como consumación de la misma y recuerda al hombre, como agente de la historia, su responsabilidad ante Yahveh. El Nuevo Testamento se sitúa en la línea de continuidad de esta concepción de la historia, pero interpreta el acontecimiento Cristo como cumplimiento insuperable de la historia de la promesa y de la alianza de Israel (Heb 1,1s.). Dado que en la vida y el destino de Jesús se ha iniciado ya el reino de Dios, puede entenderse el presente como tiempo final escatológico que aguarda, en el horizonte de la espera próxima de cuño apocalíptico, la nueva venida de Jesucristo resucitado (Ap 22,20).

◆ **Bibliografía:** HWP 3, págs. 344-443; GGB 2, págs. 593-717; NHThG 2, págs. 184-205; TRE 12, págs. 565-698 (bibliografía); StL 2, págs. 924-936; MySal 1. • J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung,* M 1964; Pannenberg Sy 1-3; *Vorsehung und Handeln Gottes,* ed. por Th. Schneider y otros, Fr 1988; P. Trigo, *Erlösungsglaube und Freiheits-Geschichte,* D 1989; H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment,* Ei [2]1990; G. Essen, *Historische Vernunft und Auferweckung Jesu,* Mg 1995; S. Hagene, *Zeiten der Wiederherstellung: Studien zur lukanischen Geschichtstheologie als Soteriologie,* NTA N. F. 43, Aschendorf 2003.

Georg Essen

Terafim

(Hebreo תְּרָפִים *[tᵉrāfīm]*) de etimología incierta (15 testimonios veterotestamentarios), documentados dos veces en singular a pesar de su forma plural, es un vocablo que alude a objetos del culto privado con forma y función de difícil descripción: estatuilla(s) de divinidades domésticas o figurilla(s) de los antepasados. Según Jue 17 y 18 (cinco testimonios), los *terafim* de Micayehu, junto con su «Dios» y su efod, acompañaron a su sacer-

dote, desde los danitas hasta Dan, para establecer allí su culto. Los *terafim* hurtados por ↗ Raquel a su padre y escondidos bajo la albarda de su camello (Gn 31,19.34ss.) estaban destinados a la transmisión de la herencia. – Con un *terafim* en la cama, cubierto con un tejido de piel de cabra (o tal vez con una máscara cultual) burló Mical a los que buscaban a David para matarlo (1 Sam 19,13.16). Todos estos testimonios encierran un matiz burlesco. Los *terafim* se utilizaban sobre todo en los oráculos (Jue 17s.; Os 3,4) o en contextos mánticos (1 Sam 15,23; 2 Re 23,24; Ez 21,26; Zac 10,2) y en el Antiguo Testamento son casi siempre valorados como ídolos.

◆ Bibliografía: BL², págs. 1731s.; DDD, págs. 1588-1601; THAT 2, págs. 1057-1060; ThWAT 8, págs. 765-778. • R. Albertz, *Religions-Geschichte Israels in atl. Zeit,* vol. 1, Go 1992, págs. 63-67.

Lothar Ruppert

Tercer día

La expresión «tres días» indica casi siempre en la Biblia un espacio de tiempo corto, no delimitado con total exactitud (Éx 15,22; Jon 3,3; Mc 8,2; Hch 9,9). «El tercer día» (o respectivamente «al cabo de tres días») es, pues, una designación teológica para señalar un punto temporal en el que, por intervención divina, se produce un giro o se llega a una solución (p. ej., Gn 22,4; Éx 19,11; 2 Re 20,5; Os 6,2s.) Lo dicho es aplicable también a las expresiones sobre tres días o al tercer día de Jn 2,19; Mc 14,58 par.; 15,29 par. (*logion* del templo) y a Lc 13,32.33, que fueron más tarde trasladadas a la resurrección de Jesús (Jn 2,21s.; cf. la explicación de Jon 2,1 en Mt 12,40). Así pues, la fórmula «tres días» pasa a formar parte del testimonio neotestamentario de la resurrección; véanse las predicciones de la pasión firmemente configuradas *ex eventu* en Mc 8,31 par.; 9,31 par.; 10,34 par. y las breves fórmulas del kerigma pascual de 1 Cor 15,4; Lc 24,7.46; Hch 10,40. Dado que no es posible fijar el momento cronológico de la resurrección de Jesús, el pasaje de 1 Cor 15,4 es el primer dato prepaulino testificado en el Nuevo Testamento que, partiendo de una experiencia histórica (el descubrimiento del sepulcro vacío o respectivamente la primera aparición), presenta una interpretación teológica: recurriendo a Os 6,2 (cf. PRE, pág. 51) o respectivamente a la convicción, testificada en un momento posterior (p. ej., GenR 56.91), de que Dios no abandona a los suyos más de tres días en la necesidad, cualifica la resurrección del Crucificado como un giro salvífico causado por Dios. En la interpretación eclesial, el *triduum mortis* (unido al descenso a los infiernos, 1 Pe 3,18s.; 4,6; Ef 4,9) pudo dar pie a una amplia reflexión cristológica y soteriológica.

◆ Bibliografía: J. Dupont, «Réssuscité 'le troisième jour'», Bib 40 (1959),

págs. 742-761; J. Jeremias, *Die Drei-Tage-Worte der Evangelien. Tradition und Glaube, FS K. G. Kuhn,* Go 1971, págs. 221-229; K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift,* Fr 1968; H. K. McArthur, «'On the Third Day'», NTS 18 (1971/1972), págs. 81-86; ThWNT 2, págs. 951ss.; 8, págs. 217ss. (G. Delling); EWNT 2, pág. 299 (W. Trilling); 3, págs. 881ss., 885ss. (W. Feneberg); NBL 1, págs. 205s.; TRE 4, págs. 482s. (P. Hoffmann).
↗ Resurrección de Cristo.

Roman Kühschelm

Tesalónica

(Griego Θεσσαλονίκη), fue la segunda mayor ciudad de Grecia, situada en el golfo de Thermaico, cerca de la antigua Thermai, fundada el año 316/315 a.C. por el rey macedonio Casandro, yerno de Filipo II, a la que dio el nombre de su esposa. Su favorable situación, en el punto de intersección de dos importantes vías comerciales, la ruta de los Balcanes por el norte y la conexión este-oeste entre Asia Menor y el Adriático, además de la posesión de uno de los mejores puertos naturales del Egeo, sentaban las bases de un gran florecimiento económico y, a una con él, cultural. Bajo los romanos (desde el 168 a.C.) fue primero sede de uno de los cuatro distritos administrativos macedónicos y, desde el 146 a.C., capital de la nueva provincia de Macedonia y centro de la administración provincial. Actuaban allí, como funcionarios de máximo rango no romanos, los politarcas (cf. Hch 17,6.8), investidos de especiales facultades jurídicas. La población conoció un rápido y sostenido aumento a partir lo más tarde del impulso de Augusto (Estrabón, VII, 7,4 afirma que era la ciudad más populosa de Macedonia), también, y no en último término, con aportaciones de colonos romanos y de judíos (Hch 17,1 menciona una sinagoga). Estos últimos procedieron contra ↗ Pablo y ↗ Silas, a quienes acusaban de instigar una rebelión pública contra las autoridades romanas, que habría culminado en la supuesta proclamación de un nuevo rey, adversario de César (17,7). Al parecer, la actividad de Pablo en Tesalónica tuvo que soportar penalidades superiores a las habituales. El mismo apóstol habla de «trabajos y fatigas», de «trabajos día y noche» para no ser gravosos a nadie (1 Tes 2,9; cf. también Flp 4,6). A pesar de todo, su misión cosechó un gran éxito, también entre los griegos y las mujeres de las capas sociales superiores (Hch 17,4). La comunidad de Tesalónica, que al parecer estaba compuesta sobre todo por artesanos y pequeños comerciantes (1 Tes 4,6.11), se convirtió en «modelo» para los cristianos de toda Grecia (1,7.9). Fracasó, por lo demás, un proyecto de nueva visita del apóstol, varias veces planteado, debido probablemente a la oposición de los judíos (2,18); en su lugar, envió a

Timoteo (3,2.5s.). Eran originarios de Tesalónica dos los colaboradores de Pablo, ↗ Aristarco (supuestamente el primer obispo de la ciudad) y Segundo (Hch 20,4).

◆ Bibliografía: PRE 2/6, 1, págs. 143-163; DACL 15, págs. 624-713. • O. Tafrali, *Topographie de Thessalonique*, P 1913; Ch. Diehl, *Salonique*, P 1920; A. E. Bakalopulos, *A History of Tessalonica*, The 1963; W. Elliger, *Mit Paulus unterwegs in Griechenland*, St 1998, págs. 41-56.

Winfried Elliger

Tesalonicenses, Cartas a los

1. Primera carta a los tesalonicenses.
2. Segunda carta a los tesalonicenses.

La 1 Tes es la carta más antigua de Pablo de las llegadas hasta nosotros y, a una con ello, también el escrito más antiguo del Nuevo Testamento. La 2 Tes depende, en su estructura, su temática y su lenguaje de 1 Tes, aunque su autenticidad es discutida.

1. Primera carta a los tesalonicenses

Esta carta se encuentra a menudo oscurecida por las cartas principales, debido a que no aborda, o lo hace sólo tangencialmente, los grandes temas de la teología paulina (↗ cruz, ↗ justificación, ↗ ley, pneuma). El mejor modo de descubrir su importancia es leerla como anotación complementaria de la proclamación misional paulina y como documento de una fase temprana de la teología del apóstol, que todavía no está marcada por las discusiones en torno al Espíritu (1 y 2 Cor) y la ley (Gál; Flp 3), pero insinúa ya datos básicos de la teología posterior.

a) La carta está dirigida a la comunidad recientemente fundada (cf. 1 Tes 2,1-11: Hch 17,1-15) de la capital de Macedonia, compuesta en su mayoría por paganocristianos (1 Tes 1,8ss.). Pablo escribe por un doble motivo: quiere que su comunidad comparta su alegría por las excelentes noticias que le ha traído ↗ Timoteo (3,6-10) a quien, tras su forzada partida (Hch 17,10), había enviado a ↗ Tesalónica, movido por la preocupación (3,1-5); pero quiere, además, apoyar a los cristianos en sus padecimientos y eliminar sus incertidumbres acerca de los «muertos en Cristo» (4,15), de quienes los tesalonicenses creían que estaban excluidos de la salvación escatológica porque habían fallecido antes de la parusía. – El *lugar de composición* es probablemente Corinto. La fecha puede situarse, a partir de la noticia sobre Galión (Hch 18,12), hacia el 50/51 (otra opinión en Lüdemann, 41).

b) Raras veces se discute la *unidad* de la carta. La estructura es similar a la de las cartas principales, aunque se ha configurado con flexibilidad el esquema epistolográfico. Al breve pre-escrito (1,1) le sigue el proemio (1,2-10) que introduce en la temática: Pablo recapitula y acentúa su evangelio (1,5) bajo el aspecto de la eficacia esperada e intentada en sus

destinatarios. La primera parte básica (2,1-3,13) aborda el tema de la relación entre el apóstol y la comunidad: la autenticidad de la proclamación misional (2,1-12), la aceptación del evangelio por los tesalonicenses (2,13-16), la preocupación del apóstol por la comunidad tras la forzada separación (2,17-20) y el envío de Timoteo (3,1-5), la alegría del apóstol por la situación de la comunidad (3,6-10) y sus deseos de bendición para ella (3,11ss.). La segunda sección básica (4,1-5,24) tiene orientación parenética. En las secciones marco (4,1-12; 5,12-24) se tratan temas éticos y en las secciones centrales (4,13-18; 5,1-11), temas escatológicos. En 4,1s. se entona el tema guía ético: «Agradar a Dios» (4,2) y la línea guía pragmática: «progresar más y más» (4,2). En 4,3-8 la idea se concreta, bajo el signo de la santidad, en los problemas de la sexualidad y de las posesiones, en 4,9-12 en el tema del amor al prójimo, que empuja hacia más allá de las fronteras de la comunidad. En 5,12-22 se agrupan varias exhortaciones para la vida dentro de la comunidad. Se concede singular importancia a las aclaraciones sobre la parusía. En 4,13-18 precisa Pablo su primer –¿mal entendido?– anuncio al deducir, a partir de la fe y de la esperanza común en la muerte y resurrección de Jesús (4,14), y sobre la base de una «palabra del Señor» (4,15), la esperanza de que «los muertos en Cristo» resucitarán «cuando el Señor descienda del cielo» (4,16), de tal modo que los cristianos, tanto los ya fallecidos como los aún en vida «estaremos juntos con el Señor» (4,17). En 5,1-11 dibuja el horizonte escatológico de la vida cristiana, marcada por la parusía, segura y a la vez incalculable, pero sobre todo por la certidumbre de la promesa de la salvación definitiva y capacitada, por consiguiente, para una vida en fe, en amor y en esperanza (cf. 1,2s.). Al igual que la primera sección básica, también la segunda concluye con una súplica del apóstol (5,23s.), antes de que el postescrito, también conciso (5,26ss.), conjure para que la carta sea leída «a todos los hermanos», es, decir, en el servicio litúrgico (5,27).

c) Las *características teológicas* de la carta son, por un lado, el fuerte acento en la escatología futura y, por otro, la teología de la salvación de cuño universalista (1,4s.). Ambas permiten extraer conclusiones retrospectivas sobre anteriores fases de la teología paulina. El apóstol se ve empujado, en su labor misionera, a abrir a judíos y gentiles la salvación escatológica que Dios ha creado en la muerte y resurrección de Jesús (1,9s.; 5,9s.): la pertenencia a la *basileia* consumada (2,12) y, en su estela, la incorporación en la Iglesia, sin vincular la salvación a la circuncisión y al servicio de la ley. La carta proporciona consuelo a la comunidad en sus sufrimientos y en la tristeza por sus muertos y los incita también, a la vez, a orientar consecuentemente sus buenos comien-

zos en la vida de la fe siguiendo el ejemplo del apóstol (1,5s.; 2,11-12) (Malherbe).

2. Segunda carta a los tesalonicenses

2 Tes es probablemente pseudoepigráfica (Trilling). Su datación más antigua puede estimarse, a lo sumo, en los disturbios de la guerra judía (70) (cf. Mc 13,6; Lc 17,23), pero en general se la sitúa en fechas más tardías (80-100). No puede descubrirse una referencia más concreta a la comunidad, aunque sí el motivo, a saber, una discusión intraeclesial sobre la espera de la ↗ parusía. 2 Tes no se propone ni sustituir a 1 Tes (Lindemann) ni corregir su espera próxima (1 Tes 4,13-18) (Klein: TRE 4, pág. 296), sino, justamente invocando 1 Tes, de la que toma la estructura y algunas formulaciones, combatir una proclamación entusiasta, pero condicionada por la apocalíptica, de la parusía como ya acontecida (2 Tes 2,2: «¡El Señor está aquí!»), aunque sin negar por ello la dimensión escatológica del presente (Menken). Sucede así mediante la utilización del motivo apocalíptico bien conocido en el Nuevo Testamento (1 Cor 15,20-28; Mc 13 par. Lc 17,22-37) de un curso firme, determinado por Dios, del acontecimiento final: tan cierto como que el poder del mal sigue actuando en el presente (2,7), así es también seguro que todavía no ha llegado el ↗ anticristo (2,4). Lo que, o el que, por ahora lo retiene (τὸ κατέχον o ὁ κατέχων) es Dios mismo, que sigue su propio plan (2,6). Y esto les abre a los cristianos la oportunidad de utilizar el tiempo que se les ha concedido para practicar el bien.

2 Tes, a menudo negativamente valorada, no formula la pretensión de desarrollar una concepción teológica completa y cerrada. Su importancia radica más bien en que, frente a discusiones escatológicas, mantiene la validez de la dialéctica paulina de la escatología futura y presente, y abre de nuevo de este modo a los cristianos un espacio temporal de gracia y acreditación.

◆ Bibliografía: *Comentarios:* M. Dibelius (HNT 11), Tu 1911; [3]1937; B. Rigaux (EtB), P 1956; P. Rossano, Turín 1965; E. Best (BNTC), Lo [2]1977; G. Friedrich (NTD) Go [17]1985; W. Trilling (EKK 14), Nk-Ei 1980; F. F. Bruce (Word biblical commentary 45), E 1982; M. J. J. Menken, L 1994 (2 Tes). • W. Trilling, *Die beiden Briefe des Ap. Paulus an die Thessalonicher,* ANRW II, 25/4, B-NY 1987, págs. 3365-3403. • *1 Tes:* H. Schlier, *Der Apostel und seine Gemeinde,* Fr 1972; G. Lüdemann, *Paulus der Heiden-Apostel,* vol. 1 (FRLANT 123), Go 1980; R. F. Collins, *Studies on the First Letter to Thessalonians* (Bibl. EThL 66) Lv 1984; A. J. Malherbe, *Paul and the Thessalonians,* Fi 1987. • *2 Tes:* W. Trilling, *Untersuchungen z. 2 Thess* (EThSt 27), L 1972; A. Lindemann, «Zum Abfassungszweck des 2 Thess», ZNW

68 (1977), págs. 35-47; W. TRILLING, «Literar. Paulus Imitation im 2 Thess.», en K. KERTELGE (dir.), *Paulus in den ntl. Spät-Schr.* (QD 89), Fr-Bs-V 1980, págs. 146-156; C. R. NICHOLL, *From Hope to Despair in Thessalonica: Situating 1 and 2 Thessalonians*, C-NY 2004; V. P. FURNISH, *1 Thessalonians, 2 Thessalonians*, Nashville 2007.

Thomas Söding

TESTAMENTO

a) Antiguo Testamento. El Antiguo Testamento no conoce este concepto en el sentido de consignación escrita de la última voluntad. La herencia se regulaba por el derecho consuetudinario o por alguna otra norma (cf. Nm 27,8-11). Está, en cambio, bien documentado este tipo de disposición en el griego διαθήκη (latín: *testamentum)* y los rabinos la aceptaron e incorporaron como préstamo en el Talmud.

b) En el *Nuevo Testamento,* Heb 9,15ss. utiliza claramente este concepto para designar a Jesús como «el mediador de una nueva διαθήκη». Se hace referencia a su muerte con la indicación de que sólo la muerte del testador confiere eficacia jurídica a su testamento. Pero como quiera que es Dios el autor último de la disposición testamentaria de la alianza antigua y de la nueva, la expresión figurada tropieza aquí con límites lógicos. Se discute a qué institución jurídica se remite Pablo en Gál 3,15 cuando caracteriza las promesas de Dios a Abrahán como διαθήκη jurídicamente válida, que se mantiene intacta a través de la ley del Sinaí (Gál 3,16ss.; cf. el concepto de διαθήκη en Gn 17,1-11,LXX). ¿Se alude, de acuerdo con el derecho helenista, a la disposición de la última voluntad? Pero en este caso no puede darse por supuesta la muerte del testador. ¿O se refiere más bien a la institución jurídica judía y general en el Antiguo Oriente de la *mattanah,* de la irrevocable «disposición (donación) de una persona sana»?

Los restantes pasajes διαθήκη responden en Pablo al uso lingüístico de los LXX, que traducen con esta palabra el hebreo בְּרִית *[bᵉrīt]* ↗ alianza, caracterizando así la alianza de Dios con Israel, mediante uno de sus elementos esenciales, como promesa (de salvación) de Dios. Enlazando con esta traducción, la Vulgata vierte בְּרִית no con el latín *foedus,* sino con *testamentum.* En 2 Cor 3,14s. aparece ya ante la mirada, en el concepto de la «lectura de la antigua διαθήκη» (Vulg.: *lectio veteris testamenti*), esta idea como magnitud escrita (cf. Éx 24,7 [↗ Antiguo Testamento]). Los escritos del Antiguo Testamento, y luego también los del Nuevo reconocidos como canónicos, fueron designados, a través del concepto de διαθήκη o respectivamente *testamentum* con que los señala desde el s. II la antigua Iglesia, como disposiciones de Dios que contienen su ↗ revelación, donde las denominaciones «Antiguo y Nuevo Testamento» expresan tan-

to sus aspectos comunes como sus diferencias. ↗ Antiguo Testamento, ↗ Nuevo Testamento.

◆ Bibliografía: PRE 5A, págs. 856-966 (E. Fascher). • W. Selb, «Διαθήκη im NT», JJS 25 (1974), págs. 183-196; H.-J. Eckstein, *Verheissung und Gezetz,* Tu 1996, págs. 171-186.

Jost Eckert

Testigo, Testimonio

a) Antiguo Testamento. Los conceptos de testigo y testimonio tienen su origen en el ámbito del derecho. Como en todo sistema jurídico, también en el israelita desempeñan los testigos una importante función. Sobre todo en asuntos penales en los que podía dictarse sentencia de muerte, la legislación mosaica concedía mucha importancia a que nadie fuera condenado si no era por el testimonio concordante de dos o tres testigos (Nm 35,30; Dt 17,6; 19,15). De este modo, por un lado se protegía la vida y, por otro, se evitaba el recurso al ↗ juramento y el ↗ juicio de Dios, que podía degenerar en abusos o en profanación del ↗ nombre de Dios (Van Vliet). En el Antiguo Testamento se encuentra, lo más tarde desde el Dt, una utilización religiosa del concepto de testigo/testimonio. Mediante el recurso a un patrón paleooriental de los tratados de vasallaje, aparecen en el llamado formulario de la alianza testigos como garantes del tratado de la alianza entre Yahveh e Israel. No se invocan aquí como testigos las divinidades de los contratantes, sino el testimonio del cielo y de la tierra – una especie de secularización de las divinidades de la naturaleza mencionadas en otros lugares (cf. Dt 4,26; 30,19; 31,28). En analogía con esta utilización, se citan también al cielo y la tierra como testigos en los litigios judiciales de Dios con Israel (cf. Dt 32,1; Sal 50,4; Is 1,2; Jr 2,12 el cielo; Miq 6,1s. las montañas y las colinas). Dios puede poner a Israel como testigo en sus disputas con los dioses de los paganos (Is 43, 10.12). Israel puede prestar el testimonio de su auténtica experiencia de Dios en la historia – a diferencia de los pueblos paganos, cuyos dioses nada pueden testificar (v. 9). De acuerdo con ello, Dios, en una situación de decisión entre él y los dioses, puede aducir el testimonio de Israel en favor de su singularidad. Sólo él ha previsto de antemano el futuro, sólo él se ha mostrado como «roca» para Israel (Is 44,7s.).

b) También en el *Nuevo Testamento* se insertan en la esfera jurídica el testigo y el testimonio. Encontramos «falsos testigos» en el ↗ proceso de Jesús (Mc 14,63 par.) y contra ↗ Esteban (Hch 6,13). Pablo invoca a veces en sus cartas el testimonio de Dios en favor de la sinceridad de sus sentimientos o de sus intenciones (Rom 1,9; 2 Cor 1,23; Flp 1,8; 1 Tes 2,10). Lc conoce una aplicación característica del testimonio, sobre todo en Hch. Según

él, los doce ↗ apóstoles son testigos privilegiados de la (vida, muerte y) resurrección de Jesús (cf. Lc 24,48; Hch 1,22; 2,32 y otros). No es aquí suficiente haber sido meros testigos oculares (que Lc destaca, en términos expresos, en 1,1). Deben además, y sobre todo, añadir a su experiencia personal el cumplimiento del mandato de dar testimonio y ser así «testigos» (Hch 1,22: Menoud). La razón de que Lc ponga tanto énfasis en limitar el servicio del testimonio a los ↗ Doce como los únicos apóstoles podría hallarse en la creciente amenaza que los sistemas gnósticos emergentes suponían para la auténtica proclamación. El precio que Lc está dispuesto a pagar por esta limitación del apostolado a los Doce consiste en que (con la única excepción de Hch 14,4.14), no concede a Pablo el título de apóstol. Pablo es para él, por supuesto, testigo, pero en un sentido amplio (Hch 22,15; 26,16), como lo es Esteban (Hch 22,20). De todas formas, no hay aquí todavía un sentido martirológico según la concepción actual. Más bien, los apóstoles, Pablo y Esteban son testigos en razón de su proclamación de la palabra, que puede ciertamente costarles la vida. Otro tanto cabe decir de los testigos de Ap (2,13; 11,3; 17,6) que, siguiendo el modelo de Jesús, el «testigo fiel [y creíble]» (1,5; 3,14), predican sin temor y empeñan su vida en ello.

También en el Nuevo Testamento se habla, con mucha mayor frecuencia que en el Antiguo, del testimonio. Este uso lingüístico está mediado por los LXX, que traducen de ordinario los testigos no personales por testimonio (μαρτύριον). Hay ocasiones en las que los LXX no han entendido correctamente el sentido del texto hebreo, por ejemplo cuando la «tienda del Encuentro» (אֹהֶל מוֹעֵד *['ohæl mō'ed]*, del hebreo יעד *[j'd]*), se convierte en «tienda del Testimonio» (del hebreo עוד *['wd]*, «testificar»): así también en el Nuevo Testamento en Hch 2,44; Ap 15,5. En conjunto, la palabra μαρτύριον tiene en el Nuevo Testamento muy diversas aplicaciones. En la tradición sinóptica, el polvo que los mensajeros de Dios rechazados sacuden de sus pies da testimonio contra las ciudades no hospitalarias (Mc 6,11 par.). De parecida manera, la confesión de los discípulos en los juicios ante los gobernadores y los reyes «da testimonio contra ellos» (Mc 13,9 par.; cf. Sant 5,3). Pero también hay testimonios a favor. Según Lc 21,13, el destino que corren los discípulos perseguidos les sirve de (favorable) testimonio. En Mt 10,18; 24,14 el «testimonio» adquiere casi el mismo significado que la «proclamación» (cf. también Hch 4,33; 1 Cor 1,6; 2 Tes 1,10; 2 Tim 1,8).

El sustantivo más frecuente en el Nuevo Testamento para la idea del testimonio es μαρτυρία. A él se añade el verbo μαρτυρεῖν (testificar), con sus compuestos, ambos con un peso específico en el evangelio de Juan. El enraizamiento de estos términos en la esfera jurídica explica su

presencia, por ejemplo en el proceso de Jesús, donde se habla del testimonio de los testigos falsos contra Jesús (Mc 14,56-59 par.) o de la necesidad de nuevos testimonios contra él (Lc 22,71; cf. Jn 18,23).

Jn emplea de una manera propia y característica el concepto del testimonio. Jesús aduce como testigos en favor de su pretensión de ser el revelador enviado por Dios las escrituras de Israel (5,39; cf. Rom 3,21; Heb 7,17). El más importante testigo humano en favor de Jesús es ↗ Juan Bautista (1,7s.15.19.32.34; 3,26; 5,33). Pero por encima de su testimonio está el del Padre (5,32.37; 8,18; cf. 1 Jn 5,9ss.), que complementa el testimonio que el propio Jesús da de sí mismo (5,31; 8,13s.18). Después de Pascua, es el Espíritu quien testifica en favor de Jesús (15,26; cf. 1 Jn 3,6s.; Hch 15,8; Heb 10,15). Su testimonio capacitará a los discípulos para ser testigos (15,27). Es, también, en fin, peculiar de Jn el discurso del testimonio por la ↗ verdad dado por el Bautista (5,33) o por el mismo Jesús (18,37). Se alude aquí a la automanifestación de Dios en Jesucristo. A favor de esta verdad empeñan toda su persona tanto el Bautista como Jesús – hasta la muerte violenta. Se mantiene así, también aquí, el tono de fondo jurídico que es la característica constante de este concepto.

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 958-973 (J. Beutler); ThWAT 5, págs. 1107-1130 (H. Simian-Yofre, H. Ringgren). • I. de la Potterie, «La notion de témoignage dans saint Jean», SacPag 23 (1959), págs. 193-208; E. Louvel, «Les douze apôtres, témoins privilégiés du Christ», VieSp 109 (1963), págs., 551-560; H. van Vliet, *No Single Testimony,* Ut 1958; Ph.-H. Menoud, «Jésus et ses témoins», *Églissé et Théologie* 23 (P 1960), págs. 7-20; J. Beutler, *Martyria,* F 1972; A. A. Trites, *The New Testament Concept of Witness,* C 1973; W. T. Kessler, *Peter as the First Witness of the Risen Lord,* R 1998.

Johannes Beutler

Tetragrama

Con este término (griego: «cuatro letras») se designa el ↗ nombre de Dios, compuesto por las cuatro consonantes hebreas יהוה [jhwh]. Con sus más de 6.800 testimonios, se trata del sustantivo más frecuente del Antiguo Testamento. Su antecedente extrabíblico más antiguo figura en la estela de Mesá, hacia el 850 a.C., al que siguen los de Kuntillet ʿAjzud (s. viii; «*jhwh* de Samaria», «*jhwh* de Temán», «*jhwh* y su aserá» y algunos óstraka). Es posible una conexión con los egipcios shasu-jj-h-w3 que aparecen citados a partir del s. xiv a.C. junto a los *shasu-Seir,* beduinos de Edom, al sur de Palestina. Se supone que fue en ese espacio, al noroeste de la península Arábiga, donde se sitúa el origen de la veneración del Dios llamado YHWH (a veces se propone también

el espacio sirio). El sustantivo podría derivarse de la raíz del semita noroccidental *hwh* («soplar», «ondear», «tremolar al viento», «caer», «amar» [?]), aplicado, sin duda, a un Dios de la tempestad del tipo de Hadad, aunque en Éx 3,14a se le interpreta a partir de la raíz hebrea *hjh* («ser»): «Seré el que siempre seré». Esta interpretación teológica del nombre de Yahveh pone a salvo la indisponibilidad y la libertad de Dios (mediante la frase relativa paranomástica «el que siempre»), acentúa su existencia en el futuro (como un ámbito inaccesible al hombre, dos veces «seré») y se sitúa en el contexto de la promesa de estar siempre al lado (como ayuda: v. 12a). Por consiguiente, el tetragrama del v. 15 debe ser entendido como tercera persona masculina singular de imperfecto (en el sentido de futuro) «él será».

A partir del 700 a.C. aumentan los nombres personales con el componente YHWH (Norin), casi siempre bajo formas abreviadas, como *jh* o *jhw* al principio o al fin del nombre. Desde el s. III a.C. se va acentuando cada vez más la tendencia a evitar la pronunciación del nombre de Yahveh. En su lugar se leía *'adonai)* («[mi] Señor»). La mezcla de estas vocales con las consonantes de *jhwh* llevó, en la Edad Media, a la errónea lectura *jehova* y a la sustitución del nombre propio por conceptos. Se encuentran, con todo, hasta el s. II d.C., testimonios según los cuales se escribía el tetragrama incluso en manuscritos griegos (en parte como πιπι, a imitación de las antiguas letras hebreas del tetragrama). A pesar de la interrupción de la tradición, está bien asegurada la pronunciación *yahvé* para este Dios, que asume muchos de los rasgos de otras divinidades (p. ej., de ↗ El) en virtud de su capacidad de vinculación primero con el dios nacional de Isra-El y, después del exilio, con el Dios universal de una confesión monoteísta.

◆ Bibliografía: L. Vigano, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest,* R 1986; S. Norin, *Sein Name allein ist hoch,* Lund 1986; G. Fischer, *Jahwe unser Gott,* Fri 1989; J. C. de Moor, *The Rise of Yahwism,* Lv ²1997; W. Weippert, *Jahwe und die anderen Götter,* Tu 1997.

Georg Fischer

Tiberíades

Ciudad de la orilla occidental del lago de ↗ Genesaret, fundada el año 20 d.C. por Herodes Antipas, tetrarca (hasta el 39) de Galilea, como nueva capital (trasladada aquí desde Séforis) y así llamada en honor del emperador Tiberio. Fue poblada por gente traída a la fuerza, porque carecía de infraestructuras y se levantaba, además, sobre una necrópolis, razón por la cual los judíos la evitaban (Josefo, ant. XVIII, 2,3). Este autor menciona el palacio de Herodes Antipas (con figuras zoomorfas, destruido el 66 d.C.), una

casa de oración judía, un estadio, teatro, ágora y termas. La administración respondía al esquema helenista y contó con acuñación de moneda. Finalizada la rebelión de Bar Kokebá, el rabí Simon ben Jochai purificó «la ciudad impura», con población ahora mayoritariamente judía (de 30.000 a 40.000 habitantes y 13 sinagogas). Bajo Heliogábalo alcanzó el estatus de colonia. Fue el centro de la erudición judía (la Mishná hacia el 200-220 d.C. y la ↗ Guemará en los s. III-IV, que confluyeron en el Talmud de Jerusalén, h. 410-420).

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 547ss. (J. F. Strange); NEAEHL 2, págs. 573-577 (M. Dothan); 4, págs. 1464-1473 (Y. Hirschfeld, G. Foerster y F. Vitto). • M. Dothan, *Hammath Tiberias,* Jr 1983; Y. Hirschfeld, *A Guide to Antiquity Sites in Tiberias,* Jr 1992.

Robert Wenning

Tiempo

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

El término hebreo עֵת *['ēt]* para señalar el tiempo está testificado 296 veces en el Antiguo Testamento. En él no se expresa tanto la idea del tiempo como duración y como espacio temporal dilatado, sino más bien la de un concreto punto o un momento concreto del tiempo o una determinada sección temporal. Aunque no siempre, su contenido es precisado con frecuencia con mayor detalle (Jr 30,7: «tiempo de angustia para Jacob»; Ez 16,8: «era tu tiempo, el tiempo de tus amores»; Qo 3,1-8). De acuerdo con ello, los LXX traducen casi siempre (198 veces) *'ēt* por καιρός *(↗ kairós).* No es, de todos modos, necesario postular una diferencia radical entre la concepción occidental del tiempo y la bíblica. En Israel, al igual que en todas las sociedades antiguas, estaban firmemente entrelazados el tiempo social y el tiempo natural y hasta cierto punto la percepción interior del tiempo de los hombres tenía una estructura *cíclica* (Gn 8,22; Sal 104,19-23; Job 38; 39; Qo 1,4-11). En el relato sacerdotal (Gn 1,1-2,4a), los siete días de la ↗ creación están estructurados, a través del tema del tiempo, como categoría fundamentadora del orden de la vida: día primero: ritmo de la noche y el día; día cuarto: año solar, año lunar; día séptimo: tiempo de trabajo-tiempo de descanso. No se llegó, con todo, en Israel a una concepción exclusivamente mítica circular del tiempo como la del Egipto antiguo. Cuando en la conciencia de la sociedad se convierten en tema y se recuerdan los sucesos extraordinarios (semiotización de la historia), se han sentado ya los fundamentos de una intelección *lineal* del tiempo. El núcleo de esta concepción podría estar vinculado en Israel a la experiencia transmitida bajo el nombre de ↗ éxodo: a la hora de definir su identidad, Israel

se remite a este acontecimiento del *pasado.* Junto a la idea de la *renovación* vinculada a la concepción cíclica del tiempo, se abre paso la idea del *recuerdo,* que es el elemento constitutivo de la concepción lineal del tiempo. A partir de la actualización del acontecimiento fundamental del tiempo del origen, surge el criterio para la interpretación del presente y de la expectativa, vinculada a él, del ↗ futuro (↗ profecía). El «en el principio» de Gn 1,1, se refiere al comienzo de la acción de Dios. Y así, en la teología sacerdotal, la creación se convierte en el inicio de la ↗ historia.

La literatura veterotestamentaria no llegó al nivel de una reflexión sistemática sobre la esencia del tiempo. Hay, de todas formas, apuntes en esta dirección en la sabiduría y en los textos de acuñación sapiencial. Según la doctrina sapiencial sobre los «tiempos adecuados», existe un orden del mundo en el que todo cuanto acontece sucede en el momento pertinente (Dt 11,14; 28,12; Jr 8,7; 33,20; Job 5,26; 38,32; 39,1; Sal 1,3; 104,19.27; 145,15; Qo 3,1-9.10-15; cf. Lv 26,4; Ez 34,26). El motivo del tiempo adecuado se propone descubrir el tiempo o momento oportuno para cada acción y proceder en consecuencia (Si 4,20: «aguarda el momento oportuno»: 20,7; Prov 15,23; 25,11; cf. Est 1,13). Se aborda el tema del tiempo bajo el aspecto de la caducidad y de la fugacidad de la vida humana, entre otros, en Sal 39; 49; 90; Qo 2,12-17.

2. Nuevo Testamento

Tampoco el Nuevo Testamento conoce una reflexión sistemática sobre el tiempo. De todas formas, el tema adquiere mayor importancia porque, de acuerdo con las concepciones neotestamentarias, la revelación de Dios en Jesucristo aconteció en «la plenitud del tiempo» (Gál 4,4; Ef 1,10), de donde se deriva una orientación del tiempo escatológica en su conjunto (1 Tes 5,1s.; 1 Cor 10,11; 1 Pe 1,5.20; 4,7; Mc 13,28-36 par. y otros) (↗ escatología).

Los conceptos neotestamentarios más importantes sobre el tiempo son: *a)* χρόνος (curso del tiempo, sección del tiempo: 54 veces en el Nuevo Testamento, de ellas 24 en Lc y Hch); *b)* καιρός (momento puntual del tiempo, ocasión, oportunidad, instante que el hombre debe comprender y captar: 84 veces); *c)* ὥρα (hora, punto temporal: 106 veces), y *d)* αἰών (espacio temporal, eternidad, mundo: 121 veces). *Kronos* y *kairós* pueden ser utilizados como sinónimos (Hch 1,7; 1 Tes 5,1; cf. Gál 4,4 con Ef 1,10), pero se aprecian algunas diferencias de significado. *Kronos* acentúa el aspecto cuantitativo del tiempo, la duración, la extensión temporal; este término responde, por tanto, a un sector del concepto del tiempo predominante en la filosofía griega (cf. Platón, *Timeo* 37-41; Aristóteles, *Physica* IV, 11, 219b). ↗ *Kairós* subraya el aspecto cualitativo: es la expresión típica de la concepción neotestamentaria que designa con este término, en

pasajes importantes, el tiempo marcado por el acontecimiento Cristo. Juan emplea el concepto *hora* con una significación teológicamente cualificada en el contexto de una escatología de presente («llega la hora... ya ha llegado la hora» (Jn 4,23; 5,25; 12,23.27s.). ↗ Eón señala el tiempo ilimitado, tanto del pasado como del futuro, y puede ser sinónimo de ↗ eternidad.

Es factor constitutivo de la concepción neotestamentaria del tiempo la convicción de que, con la venida de Jesús, ha irrumpido un tiempo nuevo (2 Cor 5,17; Rom 3,21). Esta convicción tiene su punto de apoyo en la predicación del mismo Jesús (Mt 4,17; Mc 1,15). El ↗ reino de Dios anunciado está presente y es a la vez futuro, está ya, oculto, aquí (Lc 10,9; 11,20; 17,21), aunque sólo alcanzará su realidad plena en el futuro escatológico (Mc 4,1-9.26.30ss. par.). Ni siquiera en presencia de la muerte renuncia Jesús al mensaje del reino de Dios (Mc 14,25 par.). Tras la muerte y ↗ resurrección de Cristo, la espera de los primeros cristianos se orienta hacia la nueva venida (1 Tes 4,13ss.; ↗ parusía), cuyo momento temporal es desconocido (Hch 1,6s.; Mc 13,22 par.), unas veces esperada como ya inminente (Mc 9,1; Mt 10,23; 1 Cor 7,29; 1 Jn 2,18; Ap 1,3; 3,11; 22,10, ↗ espera próxima) y otras para más adelante (Lc 21,8; 2 Tes 2,1s.; 2 Pe 3,1-13).

El tiempo posterior a Pascua es, por tanto, para los cristianos, tiempo del fin (1 Pe 1,20), en cuanto que se desliza hacia la consumación plena de la ↗ gloria de Dios (Mc 8,38; Ap 21,23) y, con ello, hacia el fin del tiempo (Ap 10,6) en el que «Dios será todo en todos» (1 Cor 15,28). Es el tiempo de la acreditación, que debe ser aprovechado, con actitud vigilante (Mc 13,33-37 par. Mt 25,1-13; Lc 12,35-40; 1 Tes 5,1-11), con sobriedad (1 Pe 4,1-11) y con amor activo al prójimo (Gál 6,10; Col 4,5; Ef 5,15s.; cf. 1 Tim 6,14).

◆ Bibliografía: THAT 2, págs. 370-385 (E. Jenni); ThWAT 6, págs. 463-482 (T. Kronholm); EWNT 1, págs. 105-111 (T. Holtz); 2, págs. 571-579 (J. Baumgarten); 3, págs. 1170-1173 (H. Hübner), 1211-1214 (H. Giesen); ThWNT 3, págs. 456-465; 9, págs. 577-589, 675-681 (G. Deling). ◆ R. Martin-Achard, «La signification du temps dans l'A.T.», RTPhil 4 (1954), págs. 137-140; A. Petitjean, «Les conceptions vétérotestamentaires du temps», RHPhR 56 (1976), págs. 383-400; J. Vermeylen, «Temps et histoire dans l'Ancien Testament», *FoiTemps* 14 (1984), págs. 49-76; D. Mathias, *Das Problem der Zeit in weisheitl. Texten des AT: Von Gott Reden. Beiträge zur Theologie und Exegese des At. FS S. Wagner,* Nk 1995, págs. 217-232; W. Achtner, S. Kunz y Th. Walter, *Dimensionen der Zeit. Die Zeit-Strukturen Gottes, der Welt und des Menschen,* Da 1998; L. Schwienhorst-Schönberger, «Zeit-Bilder des AT, *Meditation* 24 (1998), págs.

8-11; I. Willi-Plein, «Zeit, Zukunft und die Geschichte der Zeit in der Bibel», BiKi 54 (1999), págs. 150-155; Ch. Dohmen, «Offenbarung der geschaffenen Zeit», LebZeug 55 (2000), págs. 5-9.

Ludger Schwienhorts-Schönberger

Tienda

Según la tradición bíblica (sobre todo Éx 25-40), la tienda era parte del santuario (transportable) de Israel construido en el ↗ Sinaí. Constituía, junto con el altar, el centro del mismo y albergaba el ↗ arca de la alianza. En los diferentes ámbitos textuales se encuentran concepciones y funciones cambiantes, que se reflejan en las correspondientes denominaciones (אֹהֶל מוֹעֵד *['ohæl mō'ed]*, אֹהֶל הָעֵדוּת *[ohæl hā-'edūt]*, «tienda del Encuentro» o «tienda del Testimonio»; מִשְׁכָּן *[miš-kān]*, «morada») y recepciones (cosmológicas [Josefo, Filón], cúltico-simbólicas [Heb]). Los contextos indican que la tienda estaba relacionada con la ↗ revelación de Yahveh (Éx 33,7ss.; 40,34ss.). En este sentido, se la puede considerar como «Sinaí peregrinante» (Jacob). Aunque desde el punto de vista de la concepción espacial se establecen algunas conexiones con el ↗ templo de Jerusalén, no existen indicios histórico-arqueológicos seguros para la tienda.

◆ **Bibliografía:** AncBD 6, págs. 292-300; ThWAT 1, págs. 128-141; 4, págs. 744-750; 5, págs. 62-69 • R. E. Hendrix, «The Use of Miskan and 'ohel mo'ed in Ex 25-40», *Andrews University Seminary Studies* 29 (1991), págs. 3-13; C. Houtman, «Wie fiktiv ist das Zelt-Heiligtum von Ex 25-40?», ZAW 106 (1994), págs. 107-113.

Cristoph Dohmen

Tierra prometida

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

En Heb 11,9 la expresión γῆ τῆς ἐπαγγελίας *(terra repromissionis)* es la denominación de Palestina. El Antiguo Testamento ofrece para el concepto de «tierra» dos lexemas: אֶרֶץ *['æræṣ]* y אֲדָמָה *[ªdāmā]:* propiamente «tierra cultivable, tierra de labor». El primero delimita frente al «cielo» (Gn 1,1) o frente al «mar» (Gn 1,10), el segundo alude a la tierra firme donde pueden habitar los animales y los hombres (Gn 6,7.20 y otros), sobre todo las zonas que son aptas para la explotación agraria (Gn 2,5; 3,23; 4,12 y otros). Ambos lexemas son empleados para designar la tierra «prometida» (a los patriarcas), sin diferencias de contenido perceptibles: *'æræṣ* por regla general en Gn (12,1.7; 13,15.17 y otros); *'ªdāmā* –junto con *'æræṣ* – en Dt (7,13; 11,9.21 y otros; *'æræṣ:* 1,8.35; 6,10 y otros). Deben distinguirse dos promesas básicas: la promesa de Yahveh transmitida por el grupo de Moisés, de «una tierra buena y espaciosa» (Éx 3,8* J [yahvista]) y la promesa de la tierra he-

cha a los patriarcas, especialmente a Abrahán, donde a veces la tierra prometida se les «da» directamente a los patriarcas (Gn 13,17; 15,7; 28,3; 26,2), otras sólo a sus descendientes (Gn 12,7; 48,4) y otras a los patriarcas *y* a sus descendientes a la vez (Gn 13,15; 26,3; 28,13; 35,12). Dado que la promesa de la tierra a los descendientes de los patriarcas enlaza ya con la conquista de Canaán por Israel, la promesa directa de la tierra debe ser, desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, primaria y probablemente referida a Abrahán: Gn 13,15a (Gn 13,17b es una inclusión de la escena literaria de 13,14-17, mientras que 28,13 es probablemente traslación redaccional de la promesa de Abrahán a Jacob). La tradición patriarcal más antigua testifica que «el Dios de los padres» (identificado con Yahveh) ha guiado a los patriarcas, y más en especial a Abrahán, en su búsqueda de pastizales, a una región determinada dentro de, o en los márgenes de, las tierras de cultivo y les ha prometido directamente a ellos que les daría la posesión de ellas (cf. Gn 13,15a con 12,1* J). Esta promesa o esta entrega fue más tarde entendida como promesa de toda aquella tierra, por parte de Yahveh, a los descendientes de los patriarcas, a Israel como pueblo, una promesa que sólo se haría realidad mediante la conquista (libro de Josué)

Según el Escrito sacerdotal, a pesar de la promesa de «propiedad perpetua» de todo el país (Gn 17,8), los patriarcas, que caminaron como forasteros (Gn 17,8; 28,4 y otros) en aquella tierra, tan sólo obtuvieron la propiedad de una parcela para un sepulcro, la cueva de la ↗ Macpelá (Gn 23).

Para el Dt, la «tierra prometida mediante juramento» por Yahveh a los patriarcas (1,8.35; 6,10 y otros), descrita con pinceladas paradisíacas, es el don salvífico por excelencia de Dios a su pueblo. Este don de la tierra obliga a Israel al agradecimiento y, más en concreto, a la fidelidad frente a Yahveh (Dt 6,10ss.). Como en la época en que surgió el Deuteronomio la posesión del país estaba amenazada, la tierra tenía que convertirse en «tema teológico fundamental» (L. Perlitt: Strecker, pág. 47), no sólo para el Dt sino para el conjunto de la Obra histórica deuteronomista, que abarca, nada casualmente, el periodo comprendido entre la conquista de Canaán y su pérdida: Israel ha perdido la tierra por haber quebrantado la alianza con Dios (sobre todo la del primer mandamiento), de modo que el lugar de las bendiciones fue ocupado por las maldiciones (Dt 28,15-68 y 28,1-14). En las capas deuteronomistas del Dt, la obediencia a la ley es condición indispensable para permanecer en la tierra (Dt 6,17; 8,1). Una vez que la promesa de la tierra fue entendida como sujeta a condiciones, pudo ser interpretada como todavía en vigor incluso después de su pérdida total (587-586 a.C.), de modo que al convertirse a Yahveh y atenerse a sus mandamientos, Israel

podía confiar en retornar algún día (Dt 30,1-10, especialmente v. 5).

Mientras que para los escritos sapienciales protocanónicos la tierra no constituye un tema específico, en Si 24,13s. (cf. vs. 10ss.) aparece como el ámbito del dominio de la ↗ sabiduría y en Sab 12,3 (cf. v. 7) figura como «tierra santa».

Los escritos proféticos presentan diferentes actitudes y valoraciones frente a la tierra: mientras que Amós sabe que Israel ha sido guiado hasta entrar en el país (2,9 [10 deuteronomista]), pero sin valorarlo como especial acción salvífica de Yahveh (9,7), este país y su fertilidad son para Oseas (2,16s. y 2,10-14) el don salvífico de Yahveh a su esposa Israel. Pero a causa de sus infidelidades y sus faltas, los israelitas «no pueden seguir morando en la tierra» (Os 9,3; cf. 8,13). Según Jeremías, Yahveh ha conducido a los israelitas a un vergel (2,7), a «un país delicioso» (3,19). Pero se convertirá en el país de la devastación por decisión de Yahveh (12,7-13; aunque cf. 32,15). También para Ezequiel es «la más hermosa de todas las tierras» (20,6), pero los rebeldes nunca volverán a entrar en ella, mientras que los otros ofrecerán «en el monte excelso de Israel» un sacrificio agradable a Dios (20,38.40). A la tierra de nuevo poseída le sigue una distribución nueva (47,13s.). Según Zac 2,16, Judá será la porción de Yahveh «en la tierra santa». De acuerdo con la tensa espera escatológica del Tritoisaías, el pueblo de Yahveh poseerá la tierra para siempre (60,21; cf., 65,9). En la profecía tardía de tendencia apocalíptica la salvación escatológica trasciende el amenazado país de Israel para convertirse en la tierra que es creación de Yahveh, donde se congregará, desde todos los puntos de la tierra, el resto del pueblo de Yahveh del fin de los tiempos (Zac 13,7ss.) y donde toda la tierra –representada por Egipto y Asiria– será partícipe de la gloria de su pueblo (Is 19,24s.)

En la piedad de los pobres postexílica, los humildes «heredarán el país» (Sal 37,9.11.22.29.34; 25,12s.; 61,6; 69,36s.), afirmación que de ningún modo puede interpretarse en sentido meramente espiritual. Finalmente los orantes de los salmos postexílicos explican su relación con Yahveh mediante la metáfora de la tierra: «Yahveh es el espacio vital o la parte de la heredad y la tierra de labor que Yahveh ha asignado a los suplicantes» (F.-L. Hossfeld, F. Hahn y otros).

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 57-60, 228-236; ThWAT 1, págs. 95-105, 418-436. Cf. también los Comentarios al Génesis. ▪ *Monografías:* C. Westermann, *Die Verheissungen an die Väter* (FRLANT 116), Go 1976; E. Blum, *Die Komposition der Vätergeschichte* (WMANT 57), Nk 1984; F. Hahn y otros (dirs.), *Zion – Ort der Begegnung, FS L. Klein* (BBB 90), Bodenheim 1993.

2. Nuevo Testamento

Aunque la historia de Jesús y la de la protoiglesia discurrieron en Tierra Santa, el país sólo tiene una impor-

tancia marginal en la teología neotestamentaria. Pablo no cita expresamente la Tierra Santa entre los bienes salvíficos de Israel (Rom 9, 4s.), pero tal vez la daba por sobreentendida entre las promesas. En todo caso, Heb la menciona dos veces –con la mirada puesta en el gran modelo del hombre creyente que fue Abrahán–: como «herencia» y como «tierra prometida» «donde se fue a vivir como a tierra extraña» (Heb 11,8s.). Y de aquí llega el autor a la confesión de que los patriarcas «eran extranjeros y forasteros sobre la tierra» (11,13), que «van en busca de patria» (11,14) «aspiran a una patria superior, o sea, el cielo» (11,16). Por esta vía, la «tierra (terrenal) prometida» se convierte en símbolo de la patria celeste. Lc 21,23 habla de tierra santa en el contexto del anuncio de la destrucción de Jerusalén. «Porque vendrá una gran calamidad sobre la tierra». Sólo en un pasaje se registra una conexión entre los discípulos de Jesús y la tierra santa, bajo la forma de bendición: «Bienaventurados los sufridos (πραεῖς), porque ellos heredarán la tierra» (Mt 5,5: cita del salmo 37,11: los pobres [*ᵃnāwīm*]). Bajo la expresión «Tierra prometida» no debe entenderse tanto, en abstracto, el «reino de Dios» (R. Schnackenburg) cuanto más bien una concreta «tierra renovada del fin de los tiempos» (J. Gnilka y, en este mismo sentido, U. Luz), y difícilmente «la tierra de Israel». La ausencia de una cualificación teológica de la tierra (de Israel) en el Nuevo Testamento plantea el interrogante de la significación de los textos veterotestamentarios sobre la tierra para los cristianos. Difícilmente puede entendérselos sólo o casi exclusivamente en sentido metafórico o simbólico, como en Heb 11,8-10.13-16, es decir, como referidos a la consumación del reino de Dios en el *esjatón*, porque no se les puede privar simplemente de su significación literal: ni a los cristianos como individuos concretos ni a la Iglesia, constituida por los pueblos, se les ha prometido, ni siquiera de manera indirecta, la «posesión» de la tierra santa, pero sigue siendo todavía hoy día la *terra repromissionis* de los judíos como pueblo de Abrahán, del mismo modo que era la «tierra santa» para Jesús y para la protocomunidad judeocristiana de los «santos» (cf. Rom 12,25s.31 y otros). Pero debido a los orígenes de la Iglesia, enraizada en la elección de Abrahán por Dios y en su indisoluble vinculación con el pueblo judío (cf. Rom 11,13-24), la «tierra de la promesa» sigue siendo, también para los cristianos, el símbolo de la concreción de la salvación realizada y prometida en Jesucristo.

◆ Bibliografía: Cf. *supra* 1. • *Comentarios a Mateo:* J. GNILKA (HThK 1/1), Fr ²1988; U. LUZ (EKK 1/1), Nk ²1989; R. SCHNACKENBURG (NEB 1/1), Wu ²1991. • *Comentarios a Hebreos:* C.-P. MÄRZ (NEB 16), Wu 1989; E. GRÄSSER (EKK 17/2), Nk 1993.

Lothar Ruppert

Tigris

(Hebreo חִדֶּקֶל *[ḥiddæqæl]*), LXX Τίγρις, acadio *idiqlat*, persa antiguo *tigrā*), el más oriental de los dos ríos mesopotámicos. Nace en el sur de Armenia, se une en Shat al Arab, al sureste de Irak, con el ↗ Éufrates y desemboca en el golfo Pérsico, tras 1.800 km de recorrido. Asur y Nínive estaban situadas a orillas del Tigris, que fue aprovechado, desde la época sumeria, mediante canales, para la agricultura de regadío. En la Biblia se le menciona con menos frecuencia que al Éufrates. En Gn 2,14 es uno de los cuatro ríos del Paraíso (cf. Si 24,35), en Dn 10,4 es el lugar donde Daniel recibió una revelación. Otras menciones en Tob 6,1; Jdt 1,6 y Jub 9,2.5.

◆ **Bibliografía:** AncBD 3, pág. 194; BHH 3, pág. 717; BL², pág. 1758; KP 5, pág. 829; PRE 6A, págs. 1008-1023.

Christian Frevel

Timoteo

Compañero de ↗ Pablo en casi todos sus viajes misioneros y uno de los colaboradores más apreciados por el apóstol. Según Hch 16,1, era originario de ↗ Listra. Su madre era una judía que había abrazado el cristianismo, mientras que su padre era pagano. Apenas puede ser histórica la noticia de que para la misión entre los judíos, Timoteo, aconsejado por Pablo, se hizo circuncidar (Hch 16,3); se trata probablemente de una intercalación a cargo del autor de los Hechos, que –de acuerdo con su concepción de la historia de la salvación– se proponía acentuar así la fidelidad de Pablo a la ley. La circuncisión de un cristiano ya bautizado es inconciliable con 1 Cor 7,18; Gál 2,3; 5,2.11. Cuando Pablo habla de Timoteo como de «su» hijo (1 Cor 4,17; cf. 2 Cor 4,14; Flm 10) quiere decir que fue él quien le ganó para la fe (otra versión en Hch 16,1s.). En Flp 2,20ss. le tributa el apóstol un encendido elogio (cf. también 1 Cor 16,10: «realiza la misma obra del Señor que yo»). Pablo le envió varias veces para visitar las comunidades como su comisionado y representante (1 Tes 3,1-6; 1 Cor 4,17; 16,10s.; 2 Cor 1,19). Timoteo figura como co-remitente en cuatro cartas paulinas auténticas (1 Tes 1,1; 2 Cor 1,1; Flp 1,1; Flm 1; cf. además Col 1,1; 2 Tes 1,1). Acompañó, en fin, al apóstol, en el viaje a Jerusalén con motivo de la colecta (Hch 20,4; cf. Rom 16,21). A Timoteo están dirigidas dos ↗ cartas pastorales pseudopaulinas (1 y 2 Tim). Heb 13,23 menciona una excarcelación de Timoteo («nuestro hermano», como en 1 Tes 2,3). Se trata de una pincelada que pretende prestar color paulino a la carta.

◆ **Bibliografía:** AncBD 6, págs. 558ss. (J. Gillman) • Cf. los *Comentarios a las ↗ Cartas pastorales. Además:* W. H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50), Nk 1979, págs. 20-24 y G. Lüde-

MANN, *Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apg.*, Go 1987, págs. 179-183.

Lothar Wehr

TIMOTEO, CARTAS A

↗ Cartas pastorales.

TIPOLOGÍA

Este término procede del griego τύπος (muestra, compás, copia, impresión, forma, modelo, ejemplar). Se entiende por «tipo» la imagen acuñada o acuñadora. Este concepto fue desarrollado en el campo bíblico a partir del s. XVIII en la teología protestante y, en la perspectiva actual, designa la forma de interpretación o de explicación que busca correspondencias entre determinadas circunstancias o personalidades de la historia bíblica de la salvación. Es aquí importante la referencia escatológica a un tiempo final que ya no será superado. Sigue siendo extremadamente difícil la determinación de la relación entre exégesis tipológica y exégesis alegórica (↗ alegoría).

Entre los diversos enfoques de la teología bíblica que analizan la relación de los dos Testamentos dentro de la Biblia cristiana, recae sobre la tipología una importante función. Se consideran las palabras, los acontecimientos, las personas y las instituciones del Antiguo Testamento como tipos que tienen su correspondencia en el Nuevo Testamento. A través de la contraposición de tipo (AT) y antitipo (NT) debe descubrirse en la fe una continuidad de la historia que entiende el Antiguo Testamento como prefiguración (modelo) de la realidad plena y consumada. Este pensamiento tipológico se manifiesta de diversas formas literarias y con diferentes contenidos teológicos, por ejemplo en las alegorías retóricas de Ambrosio o en la determinación de la relación entre ↗ «promesa y cumplimiento». Ya en la Biblia misma aparece esta concepción, por ejemplo en las sentencias exílicas (Deuteroisaías) del nuevo éxodo o en la contraposición paulina Adán-Cristo. Pero sólo en Rom 5,14 aparece τύπος como término técnico en el contexto objetivo de un tipo. Por lo demás, el término es usado las más de las veces en la Biblia en el sentido de modelo (Éx 25,40 para Hch 17,44 y Heb 8,5; 1 Cor 10,16; Flp 3,17; 1 Tes 1,7; 2 Tes 3,9; 1 Tim 4,12; Tit 2,7; 1 Pe 5,3) o, en general, como imagen (Am 5,26 para Hch 7,43). En «la forma [o modelo] de doctrina» de Rom 6,17 parece recurrir Pablo a un giro lingüístico ya acuñado. Jn 20,25 emplea, al parecer, el término τύπος para referirse a las cicatrices causadas por los clavos. A partir de la utilización bíblica del concepto, puede descubrirse un punto de apoyo para la posterior comprensión del tipo como «imagen precedente» (cf. Bernabé, 7,3.7.10s.; 8,1; 12,2.5s.; 13,5) a partir de la cual se ha desarrollado el

posterior punto de partida hermenéutica. En definitiva, sólo puede descubrirse el tipo desde el antitipo. Se entendía que el fundamento de estas *correspondencias* se hallaba en el orden divino de la salvación. Dado que, por este camino, se llegó a una comprensión más profunda del acontecimiento salvífico neotestamentario, se interpretó el tipo veterotestamentario, descubierto a través del antitipo, como el sentido específicamente cristiano del texto. Se ve en Pablo el punto de partida hermenéutico de la mentalidad del tipo. En esta tarea, el apóstol recurrió a las modalidades de interpretación judías para demostrar la unidad y la diferencia de la revelación vétero y neotestamentaria.

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 682-685 (J. E. Alsup). • G. von Rad, «Tipologische Auslegung des AT», en ídem, *Gesammelte Studien zum AT,* vol. 2, M 1973, págs. 272-288; D. L. Baker, «Typology and the Christian Use of the Old Testament», *Scottish Journal of Theology* 29 (1976), págs. 137-157; Ch. Dohmen y G. Stemberger, *Hermeneutik der jüd. Bibel und des AT,* St 1996; P. V. Legarth, «Typology and its theological basis», *European Journal of Theology* 5 (1996), págs. 143-154; J. Schreiner, *Das AT verstehen,* Wu 1999, págs. 165-171; S. K. Davis, *The Antithesis of the Ages: Paul's Reconfiguration of Torah,* Wa 2002; Th. L. Brodie (dir.), *Proto-Luke: The Oldest Gospel Account: A Christ Centered Synthesis of Old Testament History Modelled Especially on the Elijah-Elisha Narrative: Introduction, Text and Old Testament,* Limerick 2006.

Christoph Dohmen/Erwin Dirscherl

Tíquico

Según Hch 20,4, cristiano oriundo de Asia, que acompañó a Pablo en el viaje con motivo de la colecta. La lista que aparece en este pasaje le menciona probablemente como delegado de la comunidad de ↗ Éfeso. En las deuteropaulinas figura como mensajero del apóstol (Col 4,7ss. y con un tenor literal casi igual Ef 6,21s.; 2 Tim 4,12; Tit 3,12; cf. las suscripciones de algunos manuscritos de Col y Ef: Tíquico como transmisor o secretario de la carta). Es posible que en Col resuene el eco del recuerdo de algunas actividades de Tíquico; de todas formas, la mención de su nombre personal debe interpretarse totalmente en el sentido de refuerzo de la autenticidad y la apostolicidad de los escritos.

◆ Bibliografía: F. X. Pölzl, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus,* Rb 1911, págs. 324-328; W.-H. Ollrog, *Paulus und seine Mitarbeiter,* Nk 1979.

Knut Backhaus

Tiro

(Hebreo צֹר *[ṣor],* generalmente derivado de צוּר *[ṣūr]* «roca»; griego

Τύρος, aunque también Σορ), importante ciudad comercial fenicia, a unos 40 km al sur de ↗ Sidón, en una isla rocosa frente a la costa (Ez 26,4). La antigua Ušu, la griega Πάλαι/Τύρος de Jos 19,29; 2 Sam 24,4: «fortaleza de Tiro» (מִבְצַר צֹר [*mibṣar ṣor*]) estuvo probablemente asentada en tierra firme frente a la isla. Esta ciudad, célebre por sus mercancías y sus relaciones comerciales (Ez 27), aparece citada ya en fuentes egipcias de los s. XIX/XVIII a.C. (textos de execración). Las listas de conquistas de Amenofis III, Setis I, Ramsés III y las cartas de ↗ Amarna (s. XIV) testifican que, en la segunda mitad del II milenio, Tiro se encontraba dentro de la esfera de influencia egipcia. La ciudad vivió un primer florecimiento en tiempos del rey Jirán I (969-936 a.C.), que unió las dos islas originarias para formar una sola, amplió la zona urbana y ordenó construir dos puertos. David reconoció su zona de dominio y recurrió a la ayuda de Jirán para la construcción de su palacio (materiales, artesanos [2 Sam 5,11]), al igual que Salomón para la construcción del templo (1 Re 5,15ss,; 7,13ss,; 2 Cró 2,10ss.). La metrópoli vivió una nueva etapa de florecimiento bajo Etbaal (887-856 a.C.), que mantuvo relaciones de buena vecindad con la dinastía de Omrí y dio a su hija ↗ Jezabel por esposa al rey ↗ Ajab. Jezabel promovió el culto del dios nacional de Tiro en Samaria (2 Re 16), lo que provocó la resistencia de los círculos proféticos de Israel (Elías [1 Re 18s.] y Eliseo). Durante la hegemonía asiria, Tiro consiguió, en un primer momento, salvaguardar su independencia, pero desde finales del s. VIII a.C. fue en aumento la confrontación y sufrió varios asedios, aunque nunca fue conquistada. Tampoco ↗ Nabucodonosor consiguió apoderarse de ella, a pesar de un bloqueo de varios años de duración (Ez 29,17ss.). Los escritos proféticos interpretan la resistencia de Tiro contra Asiria y Babilonia como altivez (Ez 26-28). Sólo Alejandro Magno pudo conquistarla mediante la construcción de un dique artificial desde tierra firme, al cabo de siete meses de asedio y, por lo demás, con la ayuda de la flota y desde el mar. Con el paso de los siglos el dique se convirtió en lengua de tierra, de modo que Tiro –la actual *Sur*– presenta la forma de península. Los escritos neotestamentarios citan varias veces a Tiro –junto con Sidón– en el contexto de las actividades de Jesús (Mt 15,21; Mc 7,24.31). Jesús estableció una contraposición entre Tiro y Sidón y las ciudades incrédulas ↗ Betsaida y ↗ Cafarnaún (Mt 11,21s.; Lc 10,13s.). Según Hch 21,3-7, Pablo visitó la comunidad de Tiro.

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 686-692 (H. J. Katzenstein, D. R. Edwards); Abel II, págs. 488s. • N. Jidejian, *Tyre throug the Ages,* Beirut 1969; J. M. Penuela, «La inscripción asiria IM 55644 y la cronología de los reyes de Tiro», *Sefarad* 13 (1953), págs. 217-237; 14 (1954)

págs. 3-42; G. PETTINATO, «I rapporti politici di Tiro con l'Assiria alla luce de 'trattato' tra Asarhaddon e Baal», RST-FEN 3 (1975), págs. 145-160; E. LIPIŃSKI, *Dieux et dèesses de l'universe phoénicien et punique* (Studia Phoenicia 14), Lv 1995, págs. 219-268.

Franz Sedlmeier

TITO

Cristiano de la Iglesia primitiva, de origen griego. En el llamado ↗ Concilio de los apóstoles consiguió salvaguardar, junto con ↗ Pablo y ↗ Bernabé, y por encargo de la comunidad de Antioquía, la libertad de los cristianos respecto de la circuncisión y de las leyes rituales judías. La indicación de Pablo de que Tito, aun siendo griego, no fue obligado a circuncidarse (Gál 2,3) le convierte en el testimonio viviente del reconocimiento de la libertad del evangelio frente a la ley judía por parte de los representantes de la comunidad judeocristiana de Jerusalén. En las relaciones de Pablo con la comunidad de Corinto, marcadas por los conflictos y los enfrentamientos personales en torno a la autoridad apostólica, Tito pudo actuar como intermediario (2 Cor 2,12s.; 7, 5-15) y dio un impulso decisivo a la tarea de llevar a buen puerto la colecta en favor de los cristianos de Jerusalén (2 Cor 8,6-24). La imagen de Tito como «compañero y colaborador» (2 Cor 8,23: κοινωνὸς καὶ συνεργός) es señal de reconocimiento, pero en ella se expresa también la reclamación de Pablo de su superior autoridad. Dado que Hch guarda silencio tanto acerca de la colecta por Jerusalén como de las diferencias entre Pablo y la comunidad de Corinto, tampoco menciona a Tito.

En las ↗ Cartas pastorales deuteropaulinas, Tito aparece desarrollando actividades misioneras en Dalmacia (2 Tim 4,10), como dirigente de la comunidad de Creta instituido por Pablo y como destinatario de una carta (Tit 1,1-5).

◆ **Bibliografía:** EWNT 3, págs. 870s.; ANCBD 6, págs. 581s. • W.-H. OLLROG, *Paulus und seine Mitarbeiter* (WMANT 50), Nk 1979; F. X. PÖLZL, *Die Mitarbeiter des Weltapostels Paulus,* Rb 1911, págs. 136s.

Lorenz Oberlinner

TITO, CARTA A

↗ Cartas pastorales.

TOBÍAS

Nombre griego, que se remonta al nombre personal hebreo (ו)טוֹבִיָּה *[Ṭōbijā,* forma larga *Ṭōbijāhū],* «Yahveh es bueno». Tobit es la forma grecizada (Τωβιτ) del nombre personal hebreo Tobi como forma apocopada de *Ṭōbijā* o *Ṭōbijāhū,* donde a la terminación vocálica se le ha añadido un sonido consonántico final para convertir el nombre en indeclinable.

a) Hijo de Tobit, con nombre ya originariamente distinto del de su padre, que desempeña un importante papel en el libro deuterocanónico de Tobías. La figura principal de este libro es Tobit, hijo de Tobiel, como representante del verdadero israelita a quien, bajo las condiciones de la diáspora que ponían en peligro la identidad judía, se le concede, por medio de Tobías, la ayuda y la curación de Dios.

b) Adversario de Nehemías en la lista de los enemigos de Judá y Benjamín (Neh 4,1-8), a quien se le añade la calificación de «siervo amonita» (Neh 2,10.19; 3,35; 4,1; 6,1.12.14.17.19; 13,4.7.8). Descrito siempre con rasgos negativos, no estuvo a la altura de las exigencias cronísticas del verdadero israelita.

c) Los tobíadas fueron un importante linaje, emparentado con las más distinguidas familias de Jerusalén (2 Mac 3,11).

d) Algunos antepasados de este nombre subrayan la importancia de la ascendencia israelita (Esd 2,60; Neh 7,62) y aluden a su cooperación, como levitas, en la instrucción del pueblo en la ley (2 Cró 17,8) y como donantes de oro y plata para la confección de una corona (Zac 6,10.14).

◆ Bibliografía: M. NOTH, *Die israelit. Personnennamen im Rahmen der gemeinsemit. Namengebung,* St 1928, reimpresión Hi 1968, pág. 153. Cf. *infra* los *Comentarios al libro.*

Paul Deselaers

TOBÍAS, LIBRO DE

El libro deuterocanónico de Tobías narra la historia del justo Tobit, que vivía en la diáspora y que, sin culpa alguna por su parte, se quedó ciego y hundido en la miseria (1,3-3,6). En una línea narrativa paralela, se inserta la historia de ↗ Sara, hija de Ragüel, sumida en una afligida situación, porque el demonio ↗ Asmodeo había dado ya muerte a sus siete maridos la noche misma de la boda, lo que la humillaba a los ojos de todos (3,7-15). Dios envió al ángel ↗ Rafael para curar y salvar a los dos protagonistas y para hacer confluir a ambas familias. A través del relato de la recuperación de una suma de dinero depositada con anterioridad, donde el joven Tobías contó con la ayuda de Azarías/Rafael como compañero de viaje, se van creando las condiciones para conseguir los remedios para la salvación y la sanación de Sara y de Tobit (4,1-14,1). Y así, ↗ Tobías, hijo de Tobit, puede encontrarse con Sara y liberarla del demonio. El centro del relato se sitúa en la curación de Sara y en su boda con Tobías (7,9-10,7), que finaliza con una mirada panorámica a la plenitud de vida de Tobit y de Tobías (14,2-15).

La tradición y la historia de la génesis del libro de Tobías presenta múltiples capas. El texto griego existe en tres variantes. En ↗ Qumrán se han encontrado fragmentos en hebreo y arameo. Como fecha de composición goza de preferencias

el s. II a.C., en la diáspora oriental de Israel.

El escrito desarrolla las coordenadas básicas de la existencia judía en la diáspora. Desde aquí se entiende la reinterpretación de la *torá,* con la insistencia en el precepto de la endogamia, la sepultura de los miembros del propio pueblo y los cuidados por los pobres como los cometidos para vivir en la diáspora como pueblo de Dios, cuya identidad debe asegurarse mediante la delimitación de cara al exterior y la sólida cohesión interna.

Se descubren importantes centros de gravedad teológicos tanto con la ayuda de recursos estilísticos como mediante la presentación de las motivaciones. Un sistema de *palabras-guía* cuidadosamente planificado remite a la interrelación del mundo divino con el humano. El suceso narrado se convierte así, en su dimensión profunda, en un acontecimiento de Dios y, a la inversa, este acontecimiento no se da sin la historia de Tobit. La metáfora del *camino* (1,3; 3,2) pone el acento en el cambio de la situación de aflicción vivida con personal experiencia, mientras que la *misericordia* practicada en la realidad social (ἐλεημοσύνη)/justicia/verdad (1,3; 3,2; 14,2) como *ethos* de la vida cotidiana es la puerta hacia la plenitud de vida salvífica de Dios. Las *oraciones* de súplica y de alabanza, referidas a la acción salvífica de Dios e insertas en las acciones de los personajes principales acordes con la *torá* (3,1-6; 3,11-15; 8,5ss.; 13,1-14,1 y otros) son pausas decisivas en el curso de los acontecimientos para concienciar del giro de la tribulación al gozo en virtud de la intervención salvadora de Dios. El ser-con de Dios y su ayuda se materializan en la figura del ángel, de modo que a través de sus acciones se percibe con total transparencia en la narración global la acción salvadora futura de Dios en favor de su pueblo y la perspectiva del pueblo en su conjunto.

El libro de Tobías goza de alto aprecio, hasta nuestros días, en los usos de la Iglesia y en el catecumenado.

◆ **Bibliografía:** J. T. MILIK, «La patrie de Tobie», RB 73 (1966), págs. 522-530; R. J. HANNART, *Text und Textgeschichte des Buches Tobit,* Gt 1984; P. DESELAERS, *Das Buch Tobit* (GSL 11), D 1990; M. RABENAU, *Studien zum Buch Tobit* (BZAW 220), B-NY 1994; J. FITZMYER, «The Aramaic and Hebrew Fragments of Tobit from Qumran Cave 4», CBQ 57 (1995), págs. 665-675; H. ENGEL, «Das Buch Tobit», en E. ZENGER y otros (dirs.), *Einleitung in das AT,* St-B-Co [3]1998, págs. 246-256; H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Das Buch Tobit,* en L. SCHOTTROFF y M. TH. WACKER, *Feminist. Bibelauslegung,* Gt 1999; ÍDEM, *Tobit* (HTHK. AT), Fr 2000; J. A. FITZMYER, *Tobit,* B-NY 2002; G. TOLONI, *L'originale del libro di Tobia: Studio filologico-linguistico,* Ma 2004; G. G. XERAVITS y J. ZSENGELLÉR (dirs.), *The Book of Tobit: Text, Tradition, Theology. Papers of the First International Conference on the Deu-*

terocanonical Books, Pápa, Hungary, 20-21 May 2004, JSJ Sup., Le-Boston 2005; M. Hallermayer, *Text und Überlieferung des Buches Tobit,* B-NY 2008.

Paul Deselaers

Toda

El sacrificio veterotestamentario de acción de gracias (hebreo תּוֹדָה *[tōdā])* es una forma del sacrificio de comunión característica del acto litúrgico de agradecimiento por haber sido liberados de una situación de angustia mortal. Sólo en esta modalidad se da, en el sacrificio de comunión, una ofrenda de cereales en el que el pan (ácimo) del convite comunitario adquiere el carácter de sacrificio (Lv 7,11-15; cf. Am 4,4s.). Al «alzar la copa de la salvación» (Sal 116,13s.; cf. 1 Cor 10,16), se rememora aquella angustiosa situación y se reconoce y confiesa el acontecimiento salvador. No son únicamente los cánticos de gratitud del Salterio los que tienen aquí su *Sitz im Leben,* sino que también las lamentaciones individuales aluden a esta utilización. La piedad *toda* (cf. especialmente Sal 107; 118) destaca en el sacrificio el acontecimiento de la proclamación (p. ej., Sal 50,8-15.23; 69, 31s.), establece una relación entre el acontecimiento del sacrificio y la vida personal (p. ej., Sal 51,19; 40,7ss.; 50,22s.) y se vincula con las esperanzas escatológicas y las expectativas apocalípticas (p. ej., Sal 69,35ss.; 22,28-32; cf. Is 25,6-10a). La hasta ahora poco estudiada institución de la *toda* arroja nueva luz sobre la ↗ eucaristía.

◆ Bibliografía: J. Ratzinger, *Das Fest des Glaubens,* Ei 1981, págs. 47-54; H. Gese, *Zur bibl. Theologie,* Tu 31989, págs. 107-127; ídem, *Vom Sinai zur Sion,* M ³1990, págs. 180-201.

Hartmut Gese

Tomás apóstol

a) En los *evangelios sinópticos* y en los Hechos Tomás sólo aparece mencionado en las listas de los doce (o de los once) apóstoles (Mc 3,18; Mt 10,3; Lc 6,15; Hch 1,3; ↗ Doce). En ellas se encuentra en el grupo cuatrimembre intermedio (Felipe, Bartolomé, Mateo, Tomás), en el cuarto lugar (así Mc y Lc), en el tercero (delante de Mt, en Mt) o en el segundo (después de Felipe, en Hch). El cambio de sitio depende de las diversas tradiciones (Mc o Hch) y también de la redacción de los evangelistas: Lc sigue en su evangelio el documento precedente de Mc, mientras que Mt intercambia las posiciones de Tomás y del «publicano Mateo». Hch se atiene a una tradición independiente. Las listas informan además de que Tomás fue llamado por Jesús de entre un grupo más numeroso de discípulos.

b) En el *evangelio de Juan* se menciona a Tomás siete veces: 11,16; 14,5; 20,24.26.27.28; 21,2 y en una lectu-

ra de 20,29 (en lugar del pronombre personal). Tres veces (11,16; 20,24; 21,2) aparece con el sobrenombre de Dídimo («mellizo»), traducción griega del nombre arameo. En 14,5.8s. figura junto con ↗ Felipe, que en otros pasajes forma pareja con ↗ Andrés. En 20,24 se identifica a Tomás como «uno de los Doce» (fórmula que se emplea también, y únicamente, con el traidor ↗ Judas; cf. Mt 26,14 par.; Jn 6,71), porque no estaba presente en la primera reunión de los «Once» después de Pascua. En 21,2 se le concede el segundo puesto en la lista de los discípulos, a continuación de Simón Pedro.

c) La imagen de Tomás proyectada en el evangelio de Juan convierte a este discípulo y miembro de los Doce en el tipo de hombre que debe ser llevado, desde la incomprensión y las dudas, hasta la fe. En 11,16 expresa, como portavoz de los «condiscípulos», su disposición a subir a Jerusalén y morir con Jesús. En 14,5 vuelve a ser el representante de los discípulos que «no saben» a dónde va Jesús – ni saben tampoco, por tanto, el «camino». Se le dedica al «incrédulo Tomás» toda una narración pascual (20,24-29), en la que recibe, en nombre de todas las generaciones posteriores, la promesa del Resucitado en favor de todos los que «sin haber visto creen».

◆ Bibliografía: LThK² 10, págs. 118s.; EWNT 2, págs. 487ss. (E. Ruckstuhl). R. Pesch, *Die Apostelgeschichte,* vol. 1, Z 1986, págs. 78ss.

Rudolf Pesch

Torá

1. Concepto y significación básica. 2. Utilización teológica. 3. Interpretación de la *torá.*

1. Concepto y significación básica

El término hebreo תּוֹרָה (*[tōrā],* plural תּוֹרוֹת *[tōrōt]*), se remite de ordinario al verbo ירה *[jrh],* «instruir», «enseñar». Su significación básica es «(Camino hacia la) instrucción/enseñanza». Se corresponde con ello la traducción griega νόμος y la latina *lex* (de donde el español «ley»). Fuera del ámbito de la *utilización teológica,* la *torá* alude a las instrucciones del padre, de la madre, del maestro, del sabio (Prov 1,8; 4,1s.; 6,20-23; 13,14), donde el acento se sitúa en el proceso de la enseñanza oral (Prov 31,26). Esta enseñanza se expresa por medio de fórmulas densas y lacónicas y de preceptos y prohibiciones cercanos a la vida cotidiana (cf. Prov 22ss.). Este origen sapiencial profano marca con su cuño también las concepciones teológicas de la *torá.*

2. Utilización teológica

a) La *torá* como información sacerdotal cultual y jurídica. La instrucción de los *torot* es una de las características de la actividad sacerdotal y difusión de un conocimiento profesional específico acerca de la ↗ pureza y la ↗ santidad (Jr 18,18; Ez 7,26; 22,26; Miq 3,11 y otros). A través de la capa del Escrito sacerdotal del Pentateuco (sobre todo Éx 25-40; Lv; Nm), una parte del conocimien-

to sacerdotal especializado se ha integrado en los cuerpos jurídicos de la narración de la fundación de Israel, convirtiéndose así en un componente que marca con su sello la tradición jurídica bíblica y la memoria colectiva de Israel (prescripciones sobre la pureza, entre otros).

b) La «*torá* de Yahveh» no se limita a algunas instrucciones concretas (Is 1,10) sino que abarca la totalidad de la voluntad revelada de Dios (Is 5,24; Jr 6,19; Os 4,6; 8,1.12), que es para Israel el distintivo y la señal de su ↗ liberación y de su ↗ elección (2 Cró 6,16; cf. también Éx 19 y 24). El interrogante sobre el origen y la antigüedad de la concepción de la «*torá* de Yahveh» afecta a la totalidad del problema de la historia de la teología y de la literatura veterotestamentaria y, sobre todo, a las tradiciones del ↗ Pentateuco (↗ ley en el Antiguo Testamento, con alusiones a la evolución de los cuerpos jurídicos del Antiguo Testamento).

c) Revisten una gran importancia para la evolución intra y postbíblica del concepto de la *torá* como voluntad de Dios las directrices del Dt (cf. Braulik): se describe, en síntesis, como *torá,* el orden de la alianza, más aún, la totalidad de la voluntad de Dios en el contexto de su ↗ revelación histórica (Dt 1,5; 4,44; 31,9.11). Se *historioriza*, por consiguiente, la *torá* (como don de Dios en el Sinaí/Horeb) y se la remonta hasta la mediación de ↗ Moisés (mosaificación) (sólo el ↗ decálogo es palabra directa de Dios al pueblo, aunque está necesitada de interpretación). Al interés deuteronómico/deuteronomista por la enseñanza y a la capacidad de instruirse en los contenidos religiosos nucleares se contrapone el concepto originariamente sapiencial y profano de la *torá.* Pero la evolución siguió haciendo grandes progresos: «El *libro* de esta *torá*» se convierte en garante de la identidad y en punto de referencia en el proceso de la tradición (cf. Jos 1,6-9); el establecimiento meditado de un texto normativo (cf. Dt 4,2 [fórmula del canon]; 31-34) es el paso decisivo en el proceso de canonización de la Escritura (cf. Lohfink). La *torá escrita* (a menudo elevada a la categoría de mandamiento principal) desempeña en la Obra histórica deuteronomista una función de primer orden como norma para los reyes (1 Re 2,3) y para el pueblo (1 Re 22s.) Lo más tarde ya en textos como Dt 4 y 32 se supera desde dentro una concepción legalista de la relación con Dios en dirección a una teología de la gracia.

Para Esd, Neh y 1-2 Cró la «*torá* de Moisés» reclama, como algo en sí mismo evidente, validez como sólida magnitud de orientación, sin que sea ya necesario repetir los relatos sinaíticos acerca de su origen, que están ya presentes con reclamación canónica. De ahí que Esd-Neh expongan la obligación de la *torá,* renovada de una manera ideal típica (Esd 7; 10; Neh 8ss.; 13), como la constitución de Israel. El «escriba» Esdras (Esd 7,6) se convierte en el prototipo del judaísmo centrado en la *torá* y

orientado a la Escritura. Tras la ampliación deuteronomista del concepto de *torá* como denominación global de la «instrucción» en su inserción histórica (cf. Sal 78), puede utilizarse el término *Torá* definitivamente para designar la totalidad del Pentateuco (Prólogo de Si) o incluso también la totalidad de la Biblia hebrea.

3. Interpretación de la *torá*
La yuxtaposición del decálogo como ley fundamental y de las subsiguientes instrucciones concretas (Éx 20; 21ss.; Dt 5; 12-16), así como las divergencias de los cuerpos jurídicos (Libro de la alianza, ley/código de santidad; ley deuteronómica) y la remodelación del Dt como discurso recapitulador y anticipador, apuntan a la necesidad, presente desde el principio, de actualizaciones, enmiendas y reinterpretaciones de la *torá* del Sinaí. Se insinúan ya planteamientos para un procedimiento regulado para la amplificación y la adaptación de las normas vigentes en Éx 18, en conexión con Dt 17 (sacerdotes y levitas ejerciendo la función del levita [¡!] Moisés), en Dt 18 (la *successio mosaica* profética) y en el ulterior desarrollo del ordenamiento cultual mosaico en el funcionamiento concertado del «hombre de Dios» (título mosaico) David con los profetas contemporáneos en Cró (cf. Steins). Cuando 1 y 2 Cró comprueba, a modo de estribillo, la concordancia de determinadas prácticas cultuales con la *torá*, sin que pueda remitirse en cada caso a una prescripción concreta, se descubre aquí una intelección de la *torá* como voluntad de Dios que se da la mano con la variabilidad de las concretas formulaciones jurídicas. Las desviaciones respecto de conocidos pasajes bíblicos en los textos de la etapa veterotestamentaria tardía y del judaísmo temprano no obligan a asumir de inmediato la hipótesis de la existencia de textos alternativos. La interpretación (a menudo notablemente alejada del texto literal bíblico) fue desde el inicio un aspecto parcial irrenunciable de la *torá*. La *torá como documento* y la *torá como ratificación doctrinal* han ido siempre de la mano, ya dentro de la Biblia misma.

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 605-622; EJ 15, págs. 1235-1246; ThWNT 4, págs. 1016-1084; ThWAT 7, págs. 597-637. • H. Cazelles, «La Torah de Moisés y el Cristo salvador», Conc 10 (1965), págs. 63-80; R. Smend y U. Luz, *Gesetz*, St 1981; F. Crüsemann, *Die Tora*, M 1992; S. Talmon, «Tora-Nomos-Gesetz», en M. Stöhr (dir.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel*, B 1993, págs. 130-147; I. Fischer, *Tora für Israel – Tora für die Völker* (SBS 164), St 1995; E. Zenger (dir.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, (HBS 10), Fr 1996; A. Fitzpatrick-McKinley, *The Transformation of Torah from Scribal Advice to Law* (JSOT.S 278), Sheffiel 1999; E. Otto, *Das Deuteronomium* (BZAW 284), B 1999; R. Weber, *Das Gesetz im hellenist. Judentum*, F 2000.

Georg Steins

Toro, culto del

El toro desempeña una destacada función en casi todas las religiones del Oriente Anterior, Egipto y el espacio del Egeo. Encarna diversos aspectos: de fiereza indomable, de fortaleza, de capacidad combativa y generativa, de vitalidad y fecundidad. El toro o el novillo es animal simbólico o título atributivo del dios paleooriental de la tempestad y del dios lunar. Son, por consiguiente, numerosos en el espacio palestino los testimonios arqueológicos e iconográficos de toros. Pueden aparecer representados en estelas (Jasor, Betsaida), marfil (Samaria), cerámica, sellos, figurillas de bronce o de terracota.

También en la Biblia está testificada varias veces (p. ej., 1 Re 18; Jue 6; 1 Sam 1; Lv 4; 8s. y otros) la presencia de toros o de novillos como materia predilecta para los sacrificios. El ritual, especialmente destacado, del *taurobolium* presenta un sacrificio del toro, practicado hasta el 390 d.C. en el culto a Atis y Cibeles, en conexión con un bautismo de sangre del que se esperaba una transferencia de fuerzas vitales generativas. Se discute si este ritual alcanzó esta configuración sólo bajo la influencia del modelo de la interpretación cristiana.

En la Biblia alcanza singular importancia el culto del toro en ↗ Betel (y Dan) (1 Re 12,26-33; 2 Re 10,29; 17,16 y otros), (re?)instalado por Jeroboán I, con ocasión de la fundación del reino del Norte, en oposición al culto del templo de Jerusalén y criticado, por ejemplo, en la narración ejemplarizante de Éx 32* (JE). El «becerro de oro» es casi siempre entendido como animal-pedestal – en conexión con el trono de los querubines vacío del templo de Jerusalén, sobre el que se supone que reposa la divinidad invisible. Por consiguiente, también el culto del toro estaría, como el culto de Jerusalén, privado de imágenes. Pero habla en contra de esta interpretación el hecho de que, a partir de los hallazgos arqueológicos e iconográficos, están bien documentados los toros como pedestales o soportes en el Bronce Reciente y el Hierro, aunque son muy escasos los testimonios en la etapa de la monarquía, y que nunca puede deducirse con nitidez una diferenciación entre el toro como pedestal y el toro como atributo, a diferencia de lo que ocurre con el trono de los querubines. Sólo condicionalmente puede establecerse una analogía entre las imágenes del toro y el trono vacío de los querubines de Jerusalén en razón de la intención de oposición, de suerte que lo más acertado parece ser entender las imágenes de toros como imágenes del culto a Yahveh (cf., además de Sal 106,19s., la conexión verbal entre el toro y Yahveh en Gn 49,24; Nm 23,22; 24,8; Is 1,24; 10,13; 49,26; 60,16; Sal 132,2.5). No son, en cambio, convincentes las propuestas alternativas que lo relacionan con ↗ Baal, El, Apis, Hator o Sin. Dada la polivalencia del toro como animal

simbólico de Yahveh, Oseas critica duramente el culto al toro (Os 8,5; 10,5s.*; 13,2* parcialmente ampliado en el curso de la polémica exílica-postexílica contra los ídolos).

◆ Bibliografía: LThK² 9, págs. 1071ss. (F. M. T. de Liagre Böhl); BL², págs. 1647s. (M. Weippert); RGG⁴ 1, pág. 1567 (C. Uehlinger). ◆ R. Duthoy, *The Taurobolium*, Le 1969; M. Weippert, *Gott und Stier: Jahwe und die anderen Götter* (Forschung zum AT 18), Tu 1997, págs. 45-70; M. Bernett y O. Keel, *Mond, Stier und Kult am Stadttor* (OBO 161), Fri-Go 1998.

Christian Frevel

Trabajo. Perspectiva bíblica

1. El trabajo del hombre. 2. «Trabajo» de Dios.

1. El trabajo del hombre

La pluralidad de términos para expresar la idea del *trabajo* indica que bajo este concepto se engloban las actividades humanas en su sentido más genérico. – Según el relato más antiguo de la creación (Gn 2-3), el hombre fue puesto en un jardín (Gn 2,15) para que lo cultivara (hebreo עבד *['bd]*) y conservara. El relato de la creación más reciente vincula la creación del hombre (Gn 1,27s.) con el mandato –no se trata, por tanto, de una situación derivada de la esencia del hombre o de la naturaleza– de transmitir al resto de la creación el poder bienhechor de Dios. De las palabras *rdh* o *kbš* («dominar») de Gn 1,26ss., no pocas veces sacadas de su contexto, sobreinterpretadas o defectuosamente entendidas, no se desprende ninguna legitimación del dominio violento o de la explotación esquilmadora. Sólo en conexión con el cumplimiento de las instrucciones divinas (Dt 28,2-6) alcanza el trabajo su objetivo. Por sí mismo no tiene ninguna función soteriológica. Tampoco es el trabajo un castigo de Dios por las faltas de los hombres (otro punto de vista en Job 7,1ss.). Por eso, tras la ruptura del orden divino, no hay anatemas ni contra el hombre ni contra el trabajo (Gn 3,17ss.23). El trabajo es más bien, y por el contrario, señal de la importancia del hombre, que le lleva hasta la cercanía de Dios (Si 17,1ss.; Sal 8,5-9). – El trabajo tiene como meta la conservación de la vida humana (Sal 128,2). Quien no se esfuerza y pone en marcha una previsión razonable (Gn 41,25-36; Prov 6,6ss.; 10,5; 30,25; 31,10-31) se perjudica a sí mismo y a su familia. Se rechaza, pues, expresamente la pereza (Prov 13,4; 24,30-34). Por lo demás, también amasar sin medida (Mt 13,22; Prov 23,4) o poner la confianza exclusivamente en las riquezas amasadas es un mal que se rechaza (Si 11,18s.; Lc 12,16-21). – Aunque el ámbito laboral más frecuentemente mencionado es el agrícola (cf. Is 28,23-29), tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento conocen un gran número de diferentes profesiones, incluido el servicio de la comunidad y la predicación (1 Tes 2,9; Rom 16,3.6-12). La

concepción global del hombre excluye cualquier polarización entre *trabajo corporal físico y trabajo espiritual o intelectual.* El acento se pone en el marco de los condicionantes sociales: mientras que en la sociedad seminómada o casi exclusivamente agraria apenas había espacio para la actividad de los escribas/escritores o de los funcionarios administrativos, la situación se modificó desde el establecimiento de la organización estatal (cf. 2 Sam 8,16ss.; 1 Re 4,2-6). Tal vez ya bajo la monarquía, y con toda seguridad en la época posterior, era posible ganarse el sustento como consejero o como maestro (Est 1,13; Si 51,13-23; Mt 2,4). En todo caso, y a pesar de la influencia del helenismo y de la romanidad, para quienes el trabajo manual era cosa de esclavos, nunca entró a formar parte del contenido del pensamiento bíblico el menosprecio hacia el trabajo corporal: Jesús es un trabajador manual y se conoce la primera ocupación laboral de muchos apóstoles. Después de la resurrección, vivían, al parecer, de la proclamación (Hch 10,6.23). Pablo –siempre ocupado en trabajos manuales al estilo rabínico (Hch 18,2s.)– declara que un predicador (1 Cor 9,9ss.18; Rom 15,27) merece, como cualquier otro, un justo salario por el trabajo realizado (Sant 5,4; Mt 20,8; Lc 10,7). Pero esto no significa que se trabaje únicamente por el dinero (Mt 6,24s.; Lc 16,13). – Para que el trabajo no degenere en opresión (Is 58,3), el hombre debe *guardar* el sábado, y *tenerlo presente* (Dt 5,12-15; Éx 20,8s.). Por eso, ni el ganado, ni los esclavos, ni los niños ni los padres deben desempeñar ningún trabajo, porque el sábado ha sido establecido en beneficio del hombre (Mc 2,27). Es el tiempo de descanso (Heb 3,7-4,11) con Dios (Gn 2,2,4a). Cuando es el hombre el que se sitúa en el punto central, el trabajo se torna ineficaz y fatigoso (Sal 127): el resultado es entonces la preocupación sin sosiego (Lc 12,22-27). – La fatiga natural inherente al trabajo (Gn 31,6s.40s.) es sentida por la sabiduría más reciente (Job 10,17; 14,14; Mal 3,5; Si 34,27) como pesado esfuerzo (Qo 1,3; 2,11.24ss.). Esta idea coincide con la crisis de la concepción de que las buenas acciones siempre serán coronadas por el éxito (Prov 10,4s.). El aumento de la población urbana y la influencia de la cultura helenista fueron las causas de que, en una etapa posterior, el trabajo recayera principalmente sobre los esclavos (Si 33,26; Lc 17,7ss.; 1 Mac 3,41; 2 Mac 8,11; Col 3,22-4,1).

2. «Trabajo» de Dios

Sólo en sentido trasladado e impropio puede hablarse de un trabajo de Dios, pues el trabajo no encierra para él ningún tipo de función de mantenimiento de la vida y de la existencia, ni Dios puede ser incluido en ningún tipo de categorías temporales. – Las palabras con que se designa el trabajo humano tienen también a menudo a Dios como sujeto (cerca de 350 veces עשׂה *[śh])*. Es sorprendente la exclusi-

va concentración en Yahveh cuando se utiliza ברא *[br']* (unas 30 veces) para referirse a la creación. A la acción creadora cualificada de Dios también se le aplican los conceptos «formar», «hacer», etcétera (entre otros al hombre en Gn 2,7; 1 Mac 7,28; Sab 9,2; fundamentar o consolidar el cielo y la tierra en Prov 3,19; 2 Re 19,15; Heb 1,10). Dado que la actuación de Dios tiene generalmente implicaciones soteriológicas es evidente que esta forma de discurso antropológico sobre Dios designa valores y valoraciones y no se limita a expresiones figuradas sin contenido preciso. Así ocurre cuando se dice, por ejemplo, que Dios libera, salva, saca (de Egipto o de Babilonia: Éx 13,3.9; Sal 136,12) sana (Gn 20,17; Si 38,9), lleva a su pueblo (Dt 1,31), enseña (Is 2,3; 1 Tes 4,9), planta (Ez 36,36), cosecha (Mt 25,24), dispersa (Sal 53,6), destruye (Am 4,11; Rom 16,20), juzga (Job 21,22; 1 Re 5,13; Heb 13,4) o, con terminología mitológica, percute las montañas (Sal 144,5) o agita el mar (Is 51,15).

◆ Bibliografía: TRE 3, págs. 613-618, 622ss. (H. D. Preuss, K. H. Schelkle); I. Cardellini, *Die biblische «Sklaven»-Gesetze im Lichte der keilschrift. Skkavenrecht,* Bn 1981; R. Meyer, *Das Arbeitsethos in Palästina zur Zeit der werdenden Kirche,* ed. por E. Bernhardt, Nk 1989, págs. 11-20; F. V. Reiterer, *Die Stellung Ben Siras z. «Arbeit», FS N. Füglister,* Wu 1991, págs. 257-289.

Friedrich V. Reiterer

Traconítide

(Τραχωνῖτις, Τράχων, «desierto de basalto»), hoy *el-leǧǧā,* región de Siria meridional, al norte del ↗ Jaurán, originariamente perteneciente a ↗ Basán. Bajo los seléucidas formó parte de ↗ Celesiria, habitada por sirios y tribus árabes, cuyo estilo de vida provocó alborotos (desde la óptica de la población sedentaria: bandidos). Del 30 al 23 a.C. estuvo bajo el itureo Zenodoro; del 24 al 4 a.C. sometida a ↗ Herodes el Grande y pacificada mediante el asentamiento de 3.000 idumeos y judíos. Del 4 a.C. al 34 d.C. estuvo integrada en la tetrarquía de Herodes Filipo; del 38 al 44 bajo Agripa I, del 53 al 98 bajo Agripa II. Del 98 al 295 formó parte de la provincia romana de Siria y, a partir de esta fecha, de la de Arabia.

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 624s. (R. W. Smith). • W. Schottroff, «Die Ituräer», ZDPV 98 (1982), págs. 125-152; J. M. Dentzer, «La Syrie dans la periode préprovinciale», en ídem (dir.), *Hauran* 1/2 (1986), págs. 387-420.

Robert Wenning

Tradición

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Los *corpora* bíblicos (↗ *Torá,* ↗ Pentateuco, ↗ Profetas, ↗ *Meguillot*) son el resultado relativamente tardío de

procesos de tradición y de selección cuyas fases decisivas discurrieron fundamentalmente en Jerusalén y en el círculo del templo (es decir, bajo el control de los representantes de la religión de las élites) y desembocaron en una selección de textos dotados de autoridad (↗ canon) a los que dedicaron especiales cuidados los textos de los rabinos (↗ *masora,* del arameo m^{e}sar, «transmitir»). Identificar las fuentes concretas y su elaboración (↗ historia de la tradición, ↗ historia de la redacción) es tarea de las ciencias bíblicas (↗ exégesis), donde las preguntas acerca del alcance y de la función de la tradición oral, antes, junto y después de las consignaciones escritas se mantiene con mucha frecuencia en el nivel de las simples hipótesis. Por lo que respecta a los temas, predominan los contenidos jurídicos e históricos, cuya antigüedad en cada caso concreto es controvertida, además de la tradición sapiencial y la cultual litúrgica (Salterio).

Los procesos de la tradición discurren casi siempre vinculados a grupos. La tradición jerosolimitana era básicamente tradición de sacerdotes y levitas y, en menor medida, de círculos laicos cultivados. Puede descubrirse también un cultivo específico tradicional de la literatura profética pero, en contra de lo que con frecuencia se admite, apenas se desarrolló en círculos particulares. En todos los ámbitos y en todos los grupos desempeñó una importante función la transmisión de padres a hijos, es decir, el cultivo de la tradición vinculado a los círculos familiares. Fue asimismo la tradición familiar, según la concepción deuteronómico/deuteronomista, la base de la religión práctica de Yahveh en el ámbito familiar normal, como uso regulado (cf. Dt 26,1-15), como respuesta a las preguntas de los niños (Dt 6,20; 32,7; Jos 4,6.21; cf. las preguntas en el curso de la noche del *seder* acerca de la *passah*) y como apropiación discente mediante la repetición de la materia (Dt 6,7).

◆ Bibliografía: S. Mowinckel, *Prophecy and Tradition,* Oslo 1947; H. Ringgren, «Oral and Written Transmission in the Old Testament», StTh 3 (1949), págs. 34-59. ◆ O. Cullmann, «La tradición, problema exegético, histórico y teológico», en *Estudios de teología bíblica,* Ma 1973, págs. 165-204; A. H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexil. Prophetenbücher als Problem der neueren prophehten-Forschung,* Go 1959; R. B. Coote, «The Aplication of the Oral Theory of Biblical Hebrew Literature», *Semeia* 5 (1976), págs. 51-64; J. Van Seters, «Oral or Literary Convention in Biblical Narrative», *Semeia* 5 (1976), págs. 139-154.

Joachim Maier

2. Nuevo Testamento

En el inicio del proceso de la tradición protocristiana y neotestamentaria se sitúa la historia de Jesús. Con ella y a través de ella se con-

vierte el Antiguo Testamento, en cuanto Escritura sagrada de Israel, en la magnitud de referencia de la génesis de la tradición del cristianismo primitivo y neotestamentario. En los pasajes más importantes del Nuevo Testamento figuran numerosas recepciones de textos del Antiguo bajo la forma de pruebas de Escritura, tipologías, conexiones y fórmulas, configurando así una base de sustentación de la tradición neotestamentaria puesta al servicio del objetivo de la proclamación evangélica. Esta interpretación específicamente protocristiana del Antiguo Testamento tuvo evidentemente un cierto soporte en Jesús y en su modo de utilizar la Escritura.

El impulso fundamental para el surgimiento de una formación de la tradición independiente del judaísmo se remonta al mismo Jesucristo que, a partir del círculo reformador intrajudío en torno a ↗ Juan Bautista, puso en marcha su propio movimiento de renovación. Su crítica de la *torá* y su distanciamiento frente a la aristocracia judía local provocaron una crisis que desembocó finalmente en su crucifixión. El acontecimiento pascual de la resurrección de Jesús originó una concentración en torno a la figura de Jesucristo como maestro único de la primitiva comunidad cristiana, de modo que se coleccionaron oralmente y por escrito sus palabras, sentencias y discursos para su empleo en la catequesis, en la predicación misional y en la liturgia (así especialmente en la Fuente de los ↗ *logia*). Otro tanto puede decirse respecto de sus ↗ parábolas, del relato premarcano de la pasión y de las narraciones de milagros que tuvieron a su disposición los redactores de los sinópticos y de Juan, a modo de «roca primitiva de la tradición de Jesús». Debe distinguirse este testimonio de la tradición del movimiento palestino en torno a Jesús del tipo de tradición antioqueno-paulino.

A pesar de la autoconciencia de su condición de apóstol independiente, ↗ Pablo insiste en la tradición que ha recibido y que él mismo transmite tanto respecto del kerigma como de la ↗ ética y de la disciplina comunitaria (cf. 1 Tes 2,13; 4,1, Gál 1,9; 1 Cor 11,2.23; 15,1ss.; Rom 6,17; Flp 4,9). En 1 Cor 15,1-5 subraya la continuidad y la identidad entre su evangelio y su kerigma y la tradición apostólica que ha recibido acerca de la actuación salvífica escatológica de Dios en Cristo. El origen auténtico de la tradición es, para Pablo, el mismo Kyrios. – En la escuela paulina se amplía jurídica y litúrgicamente esta concepción de la tradición de acuerdo con las nuevas necesidades de la era postapostólica y de una imagen evolucionada de la Iglesia, mediante el desarrollo de la idea de una sucesión en el ↗ ministerio apostólico y de una confesión de fe normativa (1 Tim 1,10; 2 Tim 4,3; Tit 1,9; 2,1). La literatura deuteropaulina ofrece los primeros criterios para la preservación de la tradición apostólica (2 Tes 2,15; 3,6; Col 2,6;

2 Tim 1,13; 2,2). La terminología declaradamente tradicional en Ef 4,20s. (aprender a Cristo, oírle, ser enseñado acerca de él) procede de la catequesis bautismal, al igual que la metáfora de la tradición como «palabra sembrada» en Sant 1,21b. En Heb 13,7ss. se establece una conexión entre la conservación y preservación de la tradición de Jesús y el servicio de los dirigentes de la comunidad (Heb 2,3).

El prólogo lucano (Lc 1,1-4) reflexiona de manera explícita y programática sobre los peldaños concretos del proceso de la tradición del cristianismo primitivo entre los testigos de vista y oído del Jesús terreno y la parádoxis apostólica. De parecida manera construye Hch 1,8.21s. una continuidad normativa de la tradición entre Jesús y los misioneros y ancianos del primitivo cristianismo. «Lo concerniente a Jesús» (Hch 18,25; 23,11; 28,31; Lc 24,27) es ya una magnitud compacta de la tradición. En parecidos términos habla 2 Pe 3,2 de «el precepto del Señor y Salvador transmitido por vuestros apóstoles» y rechaza «la interpretación por cuenta propia» de la Escritura (1,20).

La tradición joanea acentúa el contraste entre un «propasarse» herético (2 Jn 9) y la tradición de los testigos apostólicos de vista y oído fundamentada y garantizada desde el principio (1 Jn 1,1ss.; 2,7.24; 3,11; 2 Jn 5s.). Esta misma idea de una preservación pneumática de la tradición por el Espíritu Santo defienden los enunciados joaneos sobre el ↗ Paráclito (cf. Jn 15,26; 16,13s.).

◆ **Bibliografía:** RGG³ 6, págs. 970-974; LThK² 10, págs. 291ss.; NHTh 5, págs. 169-182. • U. WILKENS «Jesus-Überlieferung und Christuskerygma – zwei Wege urchristl. Überlieferungsgeschichte, *Theologia viatorum* 10 (1965/1966), págs. 310-339; Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions,* P 1960-1963; P. P. LENGSFELD, «La tradition dans le temps constitutif de la révélation», MySal 2 (1969), cap. 3 (bibliografía) (trad. española, Ma 1969ss.); A. VÖGTLE «Die Schriftwerdung der apost. Paradosis nach 2 Petr 1,12-15» en ÍDEM, *Offenbarguns-gesehen und Wirkungsgeschichte,* Fr 1985, págs. 297-304; K. SCHOLTISSEK, *Ursprünge und Prozesse der Jesusüberlieferung: Schrift und Tradition. FS J. Ernst,* Pb 1966, págs. 175-198; A. WOLFF, *Der Zeuge als Überlieferungsträger personaler Offenbarung,* F 1996.

Paul-Gerhard Müller

TRANSFIGURACIÓN DEL SEÑOR

Se designa con esta expresión la metamorfosis de Jesús en un monte (identificado más tarde por la tradición con el ↗ Tabor), narrada por Mc 9,2-8 par. A través de ella se hace visible (deslumbrante apariencia de Jesús, interlocutores celestes) y audible (voz de Dios desde el cielo) la realidad oculta de Jesús. La transformación es interpretada, en

general, como acción reveladora de Dios en Jesús. Debe también tenerse en cuenta una autorrevelación de Jesús ante un grupo seleccionado de discípulos. El documento en el que se basa la exposición de Mc se propone presentar a Jesús, a través de su deslumbrante figura, de su trato familiar con ↗ Elías y ↗ Moisés, del rechazo de la iniciativa de Pedro de prolongar el instante mediante la construcción de cabañas y a través sobre todo de la voz de Dios en la nube, como perteneciente al mundo celeste, como Hijo de Dios. El mejor modo de entender la narración es interpretarla como exposición global de las concepciones sobre la naturaleza de Jesús y no como descripción de un acontecimiento concreto.

Cada evangelista ha puesto acentos específicos: en Mc, la transfiguración se sitúa en la sección Mc 8,27-10,52, marcada por el motivo del camino, y ofrece al lector una visión del final de este camino que conduce a Jerusalén y desde allí, a través de la pasión y la muerte, a la glorificación de la resurrección. La conexión directa de la transfiguración con Mc 9,1 insinúa la estrecha conexión entre la visión del misterio personal de Jesús y el conocimiento de la presencia del reino de Dios. – Lc 9,28-36 explica la referencia de la transfiguración al camino de Jesús: Moisés y Elías hablan con Jesús «de la partida que él había de cumplir en Jerusalén». – Mt 17,1-8 describe la transfiguración como visión anticipada (ὅραμα, v. 9) de la gloria del Hijo del hombre (cf. Mt 16,28). El resplandor del rostro de Jesús recuerda el resplandor prometido a los justos en el ↗ reino de Dios (Mt 13,43).

2 Pe 1,16ss. presupone la descripción de los evangelios y fundamenta la fiabilidad del mensaje cristiano en la visión concedida a los apóstoles en la transfiguración.

◆ **Bibliografía:** H. Riesenfeld, *Jésus transfiguré. L'arrière-plan du récit évangélique,* Lund 1947; J. M. Nützel, *Die Verklärungserzählung im Mk-Evangelium,* Wu 1973; X. Léon-Dufour, *Estudios del evangelio,* Ba 1969; D. Zeller, «Bedeutung und religionsgech. Hintergrund der Verwandlung Jesu (Mk 9:2-9)», en B. Chilton y C. A. Evans (dirs.), *Authenticating the Activities of Jesus,* Le-Boston-Co 1999, págs. 303-321 (bibliografía).

Johannes M. Nützel

Transjordania, Jordania oriental

En el ↗ Hermón, a cuyos pies, cerca de Banias (Cesarea de Filipo) y de Dan *(tell el Qāḍī),* brota el ↗ Jordán, se inicia la altiplanicie del ↗ Golán, dominada por las cumbres montañosas de volcanes apagados (la Gaulanitis); hacia el este se extiende la región de Jaurán, con la fértil llanura en-Nuqra (↗ Basán, Batanea) y el desierto basáltico *el-Leğa* (↗ Traconítide), hasta las montañas drusas

(*ǧebel eš-Sēḫ, ǧebel es-Durūz, Šalmōn,* Asalmanus). El Yarmuc, que desemboca en el Jordán al sur del lago de ↗ Tiberíades/Genesaret, separa esta región de Siria meridional de los montes *ʿAǧlūn* jordanos, de la antigua ↗ Galaad y las estribaciones meridionales de la zona mediterránea en el este. Galaad está dividida por el ↗ Yaboc *(Nahr ez-Zerqāʾ)* en una mitad septentrional (en cuyos márgenes se encontraban las ciudades de la ↗ Decápolis, ↗ Pella, Capitolias y ↗ Gerasa) y una mitad meridional (Perea). Al norte del Yaboc tenían los galaaditas por vecinos a los ↗ arameos (Gn 31,44s.-47.52-54) y, al sur, a los ↗ amonitas (Jue 11; Am, 1,13-15). Médeba y Dibón parecen haber sido moabitas desde finales de la Edad del Bronce. Las tribus israelitas de Rubén y Gad se encontraban en el declive occidental de la entonces arbolada altiplanicie transjordana hacia la fosa del Jordán y el mar Muerto (Nm 32,34-38). Entre el impresionante «Grand Cañón» del Arnón –aunque cruzado, desde la Edad del Bronce, por numerosos caminos– y el *wadi l-Ḥesā*, la «campiña» de Is 16,8, se extiende la planicie de Kerak, granero –en tiempos de paz– de Palestina y desde épocas antiguas (Rut 1,1) hasta el año 1948 meta de numerosas trabajadores emigrantes de Palestina meridional. La región estuvo densamente poblada desde las primeras fases de la Edad del Bronce, durante el último período de la Edad del Hierro y en la época romano-bizantina.

◆ Bibliografía: W. Gesenius (dir.), *Johann Ludwig Burckhardt's Reisen in Syrien, Palästina und der Gegend des Berges Sinai,* vol. 1, We 1823, págs. 343-481; F. Kruse (dir.), *Ulrich Jasper Seetzen's Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordan-Länder, Arabia Petraea und Unter-Ägypten,* vol. 1, B 1854, págs. 342-429; F. R. Scheck, *Jordanien,* Co [3]1988; E. Haag, *El país de la Biblia,* Herder, Ba 1992, págs. 50-54.

Ernst Axel Knauf

Tribulación

Según el Antiguo Testamento, la tribulación puede alcanzar tanto a los individuos concretos como a pueblos enteros (Gn 35,3; 1 Sam 10,18), como castigo por el pecado y la infidelidad (Gn 42,21; Dt 31,17; Neh 9,26s.) o como consecuencia de la elección. Los salmos muestran múltiples maneras de enfrentarse a la tribulación (p. ej., 3,2; 66,11s.; 138,7). La profecía y la apocalíptica esperan una gran tribulación al fin de los tiempos (Sof 1,15; Hab 3,16; Dn 12,1; Esd 13,16-19; Barsi 25-27). También el Nuevo Testamento entiende las más de las veces la tribulación en sentido teológico, como castigo contra los impíos (Rom 2,9; Ap 2,22) y, con mayor frecuencia, en sentido escatológico (Mc 13,19; Ap 7,14). Se muestra en las persecuciones contra los creyentes (Mt 24,9; 1 Tes 1,6), pero también en otras circunstancias

(1 Cor 7,28), y es parte inseparable de la proclamación y de la vida de los cristianos (1 Tes 3,3s.; Jn 16,33; Hch 14,22). Es también, en cuanto expresión del poder de la muerte (2 Cor 1,8s.; 4,10.16), una prueba constante (Mc 4,17; 1 Pe 4,12), que ya ha sido superada por Cristo (Rom 8,35-39 y la lista de contraposiciones de 1 Cor 4,9-13; 2 Cor 4,7-11; 6,4-10; 12,10; Flp 4,12s.). En cuanto comunión con los padecimientos de Cristo (Rom 8,17; 2 Cor 1,5; 4,10; Gál 6,17; Flp 1,29; 3,10), la tribulación aporta esperanza, consuelo, alegría (Rom 5,3ss.; 2 Cor 1,3-7; 7,4; 1 Pe 1,6-9) e incluso gloria (2 Cor 4,17). Según Col 1,24, el apóstol completa lo que falta a las tribulaciones de Cristo en cuanto que lleva a su plenitud, a través de sus propios sufrimientos por el evangelio, la obra de Cristo. La aceptación de las tribulaciones está, pues, al servicio del evangelio (Hch 11,19; 1 Tes 1,6s.) y de la comunidad (2 Cor 1,4-7; 4,12; Ef 3,13; 2 Tim 2,10).

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 139-148 (H. Schlier); EWNT 2, págs. 375-379 (J. Kremer). ◆ M. Carrez, *De la souffrance à la gloire (doxa dans la pensée paulinienne),* Neuchâtel 1964.

Roman Kühschelm

Tribus de Israel

El Antiguo Testamento describe al ↗ Israel preestatal de la época anterior a la ocupación de la tierra y a la monarquía o la formación del Estado como el ideal de una comunidad segmentada en tribus. La tribu שֵׁבֶט (*[šebæṭ],* propiamente: «cetro [vara]» del jefe de la tribu) designa así una magnitud tanto étnica (Jue 12,1-7: ↗ Efraín y ↗ Galaad) como social funcional de la antigua historia de Israel, superior en cuanto a cantidad, pero no en cuanto a importancia o calidad, a la «casa paterna» y el «clan» (Dt 29,17; 33,5; [cf. Nm 25,4; Dt 5,23] y otros). Además, la historia del encumbramiento de ↗ Saúl y ↗ David a la realeza (1 Sam 10,17-27 [cf. 9,21]; 2 Sam 5,1-5) y la «lista de intendentes» de ↗ Salomón (1 Re 4,7-19) muestran, a título de ejemplo, que la tradición veterotestamentaria supo entender la época monárquica en línea de continuidad con la comunidad tribal preestatal. En parecidos términos, la esperanza de la profecía de salvación (Is 49,6; Ez 37,19; cf. Dt 33,7) pudo seguir entendiendo a Israel como organización tribal o, en la época helenista-romana, la literatura de los testamentos, de orientación ético-escatológica, pudo recurrir a la articulación según las tribus de un Estado desde hacía mucho tiempo fracturado (TestXII; cf. en el Nuevo Testamento Mt 19,28 par.; Hch 26,7; Sant 1,1; Ap 7,4-8).

El Antiguo Testamento articula la supuesta comunidad, en sus listas de tribus, a partir de diversos criterios: genealógico (Gn 29,31-30,12; 35,16-20), geográfico (Nm 34,19-29) o en «sistema mixto» (Dt 33,6-25).

La construcción aquí perseguida de una alianza de doce tribus ha sido equiparada a la anfictionía paleoitálica y paleogriega, hipótesis contra la cual la investigación reciente presenta notables objeciones: no hay constancia ni de la existencia de un santuario anfictiónico central ni de acciones y obligaciones anfictiónicas de las tribus de Israel en el marco de una «alianza sacra». Es, por tanto, más probable la yuxtaposición floja de grupos organizados a modo de tribus que se unían en determinadas ocasiones, por ejemplo para acciones bélicas (Jue 4; 5 [↗ Débora, canción de Débora]; 19s.; cf. Nm 32). A grandes rasgos, las noticias acerca de las tribus de Israel de Gn 49, Dt 33 y Jue 5, en las que se alternan las alabanzas y las reprensiones, responden al esquema de una conquista del país por la fuerza de las armas (cf. Jos, Jue). Pero los recientes hallazgos arqueológicos suscitan graves dudas acerca de la fiabilidad histórica de estas noticias bíblicas sobre las tribus de Israel: el proceso de desurbanización generalizada de la época del Hierro I y la amplia continuidad de la cultura material en la transición del Bronce Reciente al Hierro I hablan en contra de una conquista violenta de ↗ Palestina a cargo de agentes procedentes del exterior (cf. los nuevos asentamientos de *ḫirbet el Mšaš* y *tell es Seba'*).

La floja asociación de las tribus de Israel a nivel histórico tiene su correspondencia en la diversidad de géneros en las composiciones de oráculos en el contexto literario (Gn 49,3-27; Dt 33,6-25; Jue 5,14-18; cf. Sal 68,28; Gn 9,25.26s.). Predominan los elementos hímnicos, los deseos de bendición y las oraciones. De donde se sigue que no puede demostrarse la existencia de un género literario de «oráculo de tribu». Queda excluido un catálogo de criterios común para todas las tribus y la identificación de un *Sitz im Leben* importante desde el punto de vista de los géneros. Sería, de todas formas, posible fijar, en razón de las composiciones, un común «*Sitz* en la literatura» para los oráculos de Jacob y de Moisés (y tal vez también para Jos 5): autores o redactores instalados en el ámbito sacerdotal (Gn 49) o deuteronomista (Dt 33) aceptaron y estilizaron tradiciones más antiguas en dos discursos de despedida que, en el sentido de «recuerdo de contraste» con el presente, caracterizaban a Israel como un ideal de existencia en seguridad y prosperidad.

Con la excepción de Efraín, Manasés y Maquir (como elementos constitutivos de la «casa de José»; cf. también la Galaad de Transjordania: Jue 5,17; 12,1-7), el Antiguo Testamento remonta las tribus de Israel hasta ↗ Jacob como el antepasado de todas ellas. Gn 29s. y 35,16ss. enumeran como hijos de ↗ Lía a Rubén, Simeón, Leví (↗ levitas), Judá, Isacar y Zabulón; como hijos de ↗ Raquel a José y Benjamín y a Dan y Neftalí por un lado (Gn 30,3-8) y a Gad y Aser por otro, como hijos de las concubinas de Jacob Bilhá y Zilpá. Así pues, también en su función de

ἥρωες ἐπώνυμοι están vinculadas genealógicamente las tribus israelitas a Jacob/Israel (Gn 35,10). Los nombres pueden derivarse de personas (p. ej., Isacar, Benjamín) o de regiones (Efraín, Galaad, tal vez también Neftalí); en el caso de Judá ambas explicaciones son posibles. Judá por un lado y Efraín por otro designan además los territorios del reino del Sur y del Norte (Os 5,12; 6,4; 12,1ss.) y Leví un linaje sacerdotal (Dt 18,1-8; Ez 40,46, frente a Gn 49,5ss. [34,25-31]; Dt 33, 8-11 [Éx 32,25-29]). Dado que el oráculo sobre José en la bendición de Moisés (Dt 33,13-17; cf. Gn 49,22-26) se sitúa en el centro de la antigua tradición (pre-deuteronomista), tal vez el asentamiento de Rubén en Transjordania (Nm 32,37s.: Jos 13,15-23) le supuso una cierta desvalorización (Gn 49,4; Dt 33,6b). El hecho de que Simeón (cf. Gn 49,5ss.; Jos 19,1-9) no figure ni en las bendiciones de Moisés ni en el canto de Débora y de que Judá esté ausente en Jue induce a buscar las raíces de las tradiciones tribales preferentemente en el espacio de la Palestina central y septentrional.

◆ Bibliografía: BHH 5, págs. 1851-1855; HBD, págs. 1096s.; ISBE 4, págs. 907-913; AncBD 2, págs. 761-769; ThWAT 7, págs. 966-974. • M. Noth, *Das System der Zwolf Stämme Israels,* St 1930; reimpresión Da 1978; H. Seebass, «Erwägungen zum altisrael. System der zwölf Stamme», ZAW 90 (1978), págs. 196-220; V. Fritz, *Die Entstehung Israels im 12 und 11. Jahrhundert vC. (Biblische Enzyklopädie 2),* St-B-Co 1996; J. Schaper, «Die religionsgeschicht. Wurzeln des frühisraelit. Stämmesbundes», VT 46 (1996), págs. 361-375; Ch. Frevel, «Die Entstehung Israels und die neuartige Dorfkultur zu Beginn der Eisenzeit», en E. Zenger (dir.), *Lebendige Welt der Bibel,* Fr-Bs-V 1997, págs. 81-93; L. E. Stager, «Forging an Identity. The Emergence of Ancient Israel», en M. D. Coogan (dir.), *The Oxford History of the Biblical World,* NY-O 1998, págs. 123-175; J. Briht, *La historia de Israel,* Bilbao 2001.

Stefan Beyerle

Tributo

Los tributos o impuestos están vinculados a la institución del Estado. No siempre estuvieron exentos de polémica (1 Sam 8,10-18; 1 Re 12,1-19; Am 5,11; Mc 12,13-17 par.). Los tributos podían ser ordinarios y extraordinarios (2 Re 15,20; 23,35). Por merced del rey, algunas familias concretas podían quedar eximidas del pago de los tributos (1 Sam 17,25). Los tributos podían pagarse con entregas en especie (1 Re 4,7; 5,7s.), en metálico (1 Re 10,14s.), o con prestaciones de trabajos (5,27-32; 9,20-23; 11,28). En la época postexílica los tributos eran fijados por los soberanos de turno (persas, griegos, romanos) (Esd 4,20; 7,24; Neh 5,4; 1 Mac 10,29ss.; 11,34s.; Josefo, ant. XII, 138-144). La recaudación de los tributos era transferida, bajo el do-

minio de los ptolomeos, los seléucidas y los romanos, al mejor postor, que entregaba a las autoridades centrales una suma global anual, y exprimía a la población procurando obtener el máximo beneficio posible (cf. Lc 19,1-10). El Nuevo Testamento no niega, en principio, el derecho del Estado a la percepción de tributos (Mc 12,13-17 par.; Rom 13,6s.).

Bajo la monarquía no hubo un tributo específico para el templo. En cuanto santuario estatal, era el rey quien corría con los gastos de mantenimiento. Sólo en la época postexílica se fijó un tributo del templo (Neh 10,33-40; 13,31; Éx 30,11-16; Mt 27,24) que, a partir de la época asmonea, obligaba también a los judíos de la ↗ diáspora y, junto a la finalidad material de financiación del culto, era un importante símbolo de la identidad y de la pertenencia al pueblo judío (↗ colecta). Con todo, en el periodo postexílico también contribuyeron, en diversa medida, las correspondientes autoridades estatales al mantenimiento del templo (Esd 7,11-23; 1 Mac 10,39-45).

◆ Bibliografía: R. de Vaux, *Das AT und seine Lebensordnungen*, vol. 1, Fr [2]1964, págs. 216, 224-229; vol. 2, Fr [2]1966, págs. 244s.; W. Stenger, *Gebt dem Kaisers was des Kaisers ist... Eine sozialgech. Untersuchung zur Besteurung Palästinas in ntl. Zeit* (BBB 68), F 1988; J. Schaper, «The Jerusalem Temple as an instrument of the Achaemenid fiscal administration», VT 45 (1995), págs. 528-539.

Ludger Schwienhorts-Schönberger

Trinidad

1. Cristología y teología. 2. Pneumatología. 3. Fórmulas trinitarias.

El Nuevo Testamento no conoce una teología de la Trinidad ampliamente elaborada al estilo de la de los grandes concilios, pero sí marca los puntos de apoyo determinantes para su desarrollo dogmático y en sus enunciados básicos sobre ↗ Dios Padre, sobre ↗ Jesús, el Hijo de Dios, y sobre el ↗ Espíritu Santo presenta los antecedentes teológicos fundamentales que más tarde se ponen de relieve en la teología trinitaria y que deben constituir, por su parte, el marco de interpretación normativa de toda teología de la Trinidad.

1. Cristología y teología

Ya en la etapa más temprana se configura en el judeocristianismo la convicción fundamental de que entre el «Padre» Dios y el «Hijo» existe, desde todos los puntos de vista, una relación tan estrecha, dinámicamente orientada hacia la mediación salvífica, que el ser-divino de Dios se define escatológicamente a través de la filiación divina de Jesús y la mesianidad de Jesús a través de la paternidad de Dios. Las características básicas de esta relación son el teocentrismo radical de Jesús (calificarlo de subordinacionismo lleva fácilmente a caminos erróneos en la historia de los dogmas) y la acción creadora, reveladora, juzgadora y salvadora de Dios «en», «por» y «para» Cristo (cf. Col 1,15-20). Estas rela-

ciones, que aparecen especialmente meditadas en el Nuevo Testamento en Pablo y Juan, pero también en Heb, 1 Pe y Ap, se fundamentan tanto a través de la indisoluble correlación entre el reino de Dios y Jesús, especialmente en virtud de la proclamación definitiva de Dios como ↗ *abbá*, Padre (Lc 11,1-4 par. Mt 6,9-13), a la que corresponde la autopresentación y la percepción de Jesús como «Hijo» (Mt 11,27 par. Lc 10,22; Mc 12,1-12), como también a través del «para nosotros» y el «de una vez para siempre» de la muerte y resurrección de Jesús (Rom 4,25; 6,10; Heb 7,27; 9,12; 10,19). Las cristologías de la actuación revestida de autoridad (sinópticos; Jn), de la muerte salvífica mediadora (↗ muerte de Jesús), de la ↗ exaltación (Pablo) y de la glorificación (Jn), pero también de la ↗ preexistencia y de la ↗ encarnación (Rom 8,3; Jn) y, no en último término, de la ↗ parusía de Jesús (sinópticos; Pablo) expresan diferentes aspectos de lo que Pablo sintetiza en la coordinación esencial de la singularidad de Dios y la singularidad del ↗ Kyrios (1 Cor 8,6; cf. 1 Tim 2,5s.) y Juan en el concepto de la unidad –henchida de tensión y de ricas referencias– entre el «Padre» y el «Hijo» (Jn 10,30) que abarca todo tiempo y toda eternidad, la totalidad de la acción reveladora de Dios y la plenitud de la salvación escatológica (Jn 14-17), porque está enraizada en el amor del Padre al Hijo (3,35; 10,17; 17,24) y del Hijo al Padre (14,31) que se derrama sobre el mundo (Jn 3,16; 17,26). Los enunciados veterotestamentarios y del judaísmo temprano acerca de la unidad de acción teocéntrica entre Dios y el Mesías o el ↗ Hijo del hombre alcanza en la interpretación neotestamentaria de la figura y del destino de Jesús una elevación y acentuación cristológica. Juan indica que el predicado de Jesús como θεός (1,1 [¿1,18?]; 20,28) no afecta de ningún modo a la magnitud específica del Padre (10,29).

2. Pneumatología

Todos los evangelistas acentúan que el Jesús terreno es portador del Espíritu (Mc 1,9ss. par.; especialmente Lc 4,16-21 [Is 61,1s.]). La afirmación de que el Resucitado es el mediador por antonomasia del Espíritu es uno de los puntos comunes básicos de la cristología neotestamentaria, configurada de diversas maneras en los testigos principales, Pablo, Lucas y Juan. Como telón de fondo determinante se encuentra la pneumatología veterotestamentaria y del judaísmo temprano, según la cual Dios otorga su Espíritu, como poder creador primordial (Gn 2,7), purificador y santificador (Is 32,15-20), de tal modo que los hombres pueden conocerle (Ez 11,19; 36,26s.). Pablo ve en perspectiva escatológica, tanto de futuro como de presente (1 Cor 15,45; 2 Cor 3,17), una unidad dinámico-salvífica entre *Kyrios* y *Pneuma* en la que se refleja que, a través del Crucificado resucitado, Dios derrama sin reservas

toda su gracia, de tal modo que en ella se comunica a sí mismo y realiza la comunidad/comunión salvadora con Jesucristo (Rom 5,8). Para Juan, el Espíritu Santo es «el otro Paráclito» (14,6; cf. 1 Jn 2,1), que revela a los discípulos la unión entre el Padre y el Hijo de la que podemos participar por medio de la fe (14,16.26; 15,26; 16,7).

3. Fórmulas trinitarias

Tuvieron una singular importancia para la recepción neotestamentaria tardía las «fórmulas trinitarias». Desempeñó aquí una destacada función el «mandato bautismal» de Mt 28,19 («en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo»), que amplía deliberadamente la tradición más antigua –¿ya en la liturgia premarcana (de Siria)? – de un bautismo «en el nombre de Cristo» (Hch 2,38; 8,16; 10,48; 19,5), para mencionar al «Padre» como origen y meta del acontecimiento salvífico y al Espíritu como el medio de la gracia bautismal (cf. Did 7,3). Mt lanza además una mirada retrospectiva al bautismo de Jesús, en el que Dios ha revelado a su Hijo por medio del Espíritu (3,16s. par. Mc 1,9ss.). En su doctrina sobre los carismas, Pablo puede atribuir los dones de la gracia, con una acentuación deliberada, al Espíritu, al Kyrios y a Dios (1 Cor 12,4ss.). El deseo final de 2 Cor 13,13 presenta una terna litúrgicamente configurada bajo el aspecto de comunicación de la gracia (1 Jn 5,7 no forma parte del texto original). No todas las «fórmulas trinitarias» remiten a una teología de la Trinidad reelaborada, sino a exquisitas definiciones de relación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu que son desarrolladas en otros contextos temáticos.

◆ Bibliografía: A. W. Wainwright, *The Trinity in the New Testament,* Lo 1962; MySal 2, págs. 85-131 (trad. española, Ma 1969ss.); L. W. Hurtado, *One God. One Lord,* Fi 1988; M. Theobald, «Gott, Logos und Pneuma», en H.-J. Klauck (dir.), *Monotheismus und Christologie* (QD 138), Fr-Bs-V 1992, págs. 41-87 (Jn); L. Wehr, «Das Heilswirken von Vater, Sohn und Geist nach den Paulusbriefen und dem Johannes-Evangelium», MThZ 47 (1996), págs. 315-321; Th. Söding, «Gott ist Liebe», en ídem, *Der lebendige Gott,* Ms 1996, págs. 306-357; A. J. Köstenberger y S. R. Swain, *Father, Son and Spirit: The Trinity and Johns'Gospel,* Downer Grove 2008.

Thomas Söding

Tristeza

1. Antiguo Testamento

Los textos veterotestamentarios no permiten conocer si las concepciones acerca de la tristeza producida por una pérdida individual sufrieron una transformación radical en virtud de la evolución de la creencia en la ↗ resurrección. Las tristezas individuales no brotan únicamente a

causa del dolor de una pérdida, sino también debido al hecho de que el individuo superviviente se encuentra rezagado y solo. Y esto último no puede ser aliviado por la esperanza de la resurrección. El lenguaje apocalíptico-escatológico se ha apropiado rápidamente de la idea del duelo, en analogía con la experiencia humana que caracteriza el tiempo que precede al giro hacia el ↗ gozo, como tiempo de pesadumbre (Is 35,10; 51,11; 4 Esd 7,11). Habla a favor de una adecuada percepción de la tristeza humana el hecho de que el verbo hebreo אבל *[bl]* puede significar, en virtud de una metáfora tomada de la vegetación, «agostarse», «marchitarse». Los autores veterotestamentarios conocen bien el peligro de una tristeza capaz de destruir la vida (Prov 12,25; 15,13; 17,22; Si 30,22.24s.). Sirven aquí de ayuda el consuelo (Si 7,38; Jr 13,17) y la reanudación de las tareas cotidianas (Gn 38,12; 2 Sam 14,2). En las narraciones en torno a David se encuentran dos episodios centrados en el tema de la tristeza. En el primero (2 Sam 18,32-19,8) David, agobiado por la inmensa tristeza de la muerte de su hijo Absalón, corre el peligro de perder el trono recientemente recuperado. En el segundo (1 Re 12,15-23) se entristece *antes* de la muerte de su hijo primogénito, pero a continuación, y una vez que se produce el trágico desenlace, vuelve a sus actividades normales. Estos textos permiten descubrir que los ↗ ritos funerarios son totalmente incapaces de atajar toda la excitación emocional, aunque contribuyen mucho a que el hombre se encuentre consigo mismo. Además de la tristeza individual, el Antiguo Testamento conoce la tristeza colectiva del pueblo, que tienen su motivación en las catástrofes (Am 8,10; Jr 14,2). Debe dejarse sin respuesta la pregunta de si los eventuales ritos de duelo se sitúan aquí en la cercanía de los rituales de conjuro. Hay una alusión a la pérdida de confianza en la ↗ fidelidad de Dios y en la ↗ alianza fundada en la tristeza del pueblo por sus pecados (Esd 9,2; Neh 9,1.2). El ritual del ↗ Día de la Expiación está marcado por la idea de la tristeza. Aflora aquí una singular profundización teológica en la conexión de la tristeza individual con la colectiva y en su eliminación por Dios.

2. Nuevo Testamento

Los autores neotestamentarios tratan las concepciones de la tristeza de acuerdo con su identidad judía y la piensan desde la fe en la resurrección. La tristeza de los que creen en el Kyrios resucitado debe de ser radicalmente distinta de la del ↗ mundo, que sólo conduce a la muerte (2 Cor 7,10). La tristeza postpascual está orientada a la esperanza, que la hace soportable y le marca un punto final (1 Tes 4,13). No se niega, por consiguiente, la tristeza como constante antropológica, pero se rechaza un abandono total a ella, lo que la equipararía a una muerte contraria a la ↗ fe y a la ↗ esperanza. La fe

adquiere aquí inmediatamente el carácter de una aceptación de la vida y del consuelo en cuanto que, desde su mismo centro, ayuda a superar la pérdida. No hay aquí ninguna frívola minimización de la tristeza. Más bien, esta concepción expresa toda la grave seriedad del sufrimiento humano, que sólo puede ser entendido desde la fe en las promesas de Dios. El Nuevo Testamento espera la superación definitiva de la tristeza mediante la implantación del poder benévolo de Dios, que eliminará los motivos de la tristeza (Mt 5,4; Jn 16,20ss.; Ap 21,4).

◆ Bibliografía: EWNT 3, págs. 162s.; NBL 2, págs. 489-493 (bibliografía) (O. Fuchs). • K. Kertelge, «'Selig die Trauernden...' (Mt 5,4)», IKaZ 20 (1991), págs. 387-392.

Reiner Kampling

Tritoisaías

↗ Isaías.

Trono de Dios

a) Antiguo Testamento. La idea del trono de Dios (hebreo כִּסֵּא יהוה *[kissē' JHWH]*) hunde sus raíces en la tradición de la realeza de Yahveh (↗ reino de Dios), en la de ↗ Sión y en la concepción del monte de Dios. Se han asumido en ella y se han trasladado a Yahveh tradiciones cananeas. El templo, el palacio y el trono son insignias y manifestación de la realeza. Era, por consiguiente, necesario construir un palacio y alzar un trono a ↗ Baal en el monte Safón, el centro de su reino, con los que asegurar su dominio real. El trono de Yahveh es, pues, la síntesis de su realeza, de su santidad, de su gloria (Is 6,1ss.; Jr 17,2) y de su presencia. El trono de Dios fue erigido en los tiempos primigenios (Sal 93,2; Jr 17,12), se mantiene por toda la eternidad (Sal 93,2; Lam 5,19) y se fundamenta en la justicia y el derecho (Sal 89,15; 97,2). El epíteto «Yahveh Sebaot, que tiene su trono sobre los querubines» (Sal 80,2; 99,1s.; Is 37,16) está asociado a las dos figuras de querubines del ↗ Santísimo del templo de Jerusalén que sostienen el trono de Yahveh o le representan y fue trasladado secundariamente al ↗ arca de la alianza (1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2). En sus orígenes, el arca fue entendida como pedestal o soporte transportable del trono invisible de Dios, luego como escabel de sus pies (1 Cró 28,2) y finalmente como el trono mismo de Dios (Jr 3,16s.).

Dado que el santuario en el monte de Dios y el trono de Dios son lugares de la presencia de una divinidad y manifestaciones del reino y del dominio divinos, en la iconografía del Oriente Próximo los tronos de Dios pueden adquirir forma de santuarios o de montañas. Y por eso, Sión (Sal 9,12; 68,17; Jr 14,19.21) y el santuario de Jerusalén (Jr 17,12; Ez 43,7) pueden ser concebidos como trono de Dios o como escabel de sus pies. En el trono se hace presente el ámbito del dominio de

un soberano, sea humano o divino. De ahí que en los laterales de los tronos egipcios aparezca la señal de la unificación de los dos países y los tronos de los dioses del Oriente Próximo pueden ser modelados de acuerdo con el ámbito del dominio de la divinidad que se sienta en ellos (monte, agua, vegetación). La esfera del dominio de Yahveh abarca la totalidad de la creación. De donde se sigue que la conservación de la creación asegura el trono de Dios y que la firmeza del trono de Dios asegura la creación (Sal 93; cf. también Sal 89,9-15). Los cuatro seres vivientes bajo el trono de Yahveh (Ez 1; 10) representan los cuatro puntos cardinales y, con ello, el ámbito de la creación entera, presente en el trono de Dios. Aquí tiene su arranque la crítica postexílica al templo: como quiera que, al crear el cielo y la tierra, Yahveh establecía un trono y un escabel para sus pies, no existe ni la necesidad ni la posibilidad de construir un santuario terreno que represente el trono de Dios (Is 66,1s.). El trono de Dios en el cielo (Sal 11,4; 103,19; también 1 Re 8,49) es señal de la universalidad de su dominio. Y del mismo modo que el soberano terrestre concede audiencias en la sala del trono, es aquí donde se le rinde homenaje y donde imparte sus órdenes, así también recibe Yahveh en su trono la adoración de los seres celestes (Sal 103,19ss.; Is 6,1ss.), se manifiesta en la visión profética (Is 6,1ss.; 1 Re 22; Ez 1.ss; 10) y comunica sus disposiciones. El trono de Dios es el tribunal de justicia desde el que administra el justo derecho (Sal 9,5.8; Dn 7,9ss.). Según 1 Cró, el rey davídico se sienta en el trono de Yahveh como representante de Dios (28,5; 29,23).

◆ Bibliografía: O. KEEL, *Jahwe-Visionen und Siegelkunts,* St 1977; M. METZGER, *Königsthron und Gottesthron* (AOAT 15), Nk 1985: ÍDEM, «Der Thron als Manifestation der Herrschermacht...», en T. RENDTORFF (dir.), *Charisma als Institution,* Gt 1985, págs. 250-296.

Martin Metzger

b) Nuevo Testamento. Ap 4,2-8 ofrece una descripción del trono divino en la que es patente el trasfondo veterotestamentario judío: el trono de Dios está circuido por un arco iris; le preceden relámpagos y truenos; le rodean 24 ancianos, también sentados en sus tronos respectivos; siete espíritus –los ángeles del trono– están en pie ante él como luminarias (cf. Ap 1,4) y cuatro seres alados entonan el trisagio en honor del que está sentado en el trono. Delante del trono hay un altar (Ap 8,3). En conexión con Is 66,1, puede también identificarse el trono con el cielo (cf. Ap 7,49; Mt 5,34; 23,22).

Para expresar la dignidad del Señor exaltado, el Nuevo Testamento conoce también la idea de una asociación de Cristo al trono de Dios (Ap 3,21) o la de «Cristo sentado a la derecha de Dios» (cf. también la conexión de Rom 8,34; Hch 2,33s. con Sal 110,1).

◆ Bibliografía: EWNT 2, págs. 387-391 (D. SÄNGER); ThWNT 3, págs. 160-167 (O. SCHMITZ). • P. SCHÄFER, *Der verborgene und der offenbare Gott*, Tu 1991.

Beate Ego

UGARIT

Ciudad y reino en la costa mediterránea de Siria, descubierta incidentalmente por un campesino, el año 1928, en la bahía de Minet-el-Beida, cuando su arado tropezó con una sepultura.

Las excavaciones se centraron al principio en la zona portuaria de Minet-et-Beida y en las sepulturas (1929-1935), pero ya a partir de 1939, Schaeffer las trasladó a la colina de Ras Shamra, donde se habían descubierto en 1929-1937 algunas zonas de la ciudad y vestigios de la acrópolis. En esta última se sacaron a la luz dos templos y la casa del sumo sacerdote con una biblioteca. En 1932-1937 se excavaron zonas de viviendas en la ciudad baja al Este y el Oeste, y debajo de la acrópolis. En 1937-1939 se localizaron en la parte nororiental de la colina el palacio de la reina madre, el edifico de las cuatro columnas y el llamado templo hurrita. Por aquella misma época se sitúa también el inicio de las excavaciones del palacio real, que volvieron a reanudarse en 1948-1955 y llevaron al hallazgo de los archivos principales. Entre 1953 y 1974 se descubrieron en la zona urbana, al este del palacio, barrios residenciales con archivos y rica ornamentación. En esta misma sección se halló, entre 1968 y 1971, el gran palacio septentrional, el «palacio pequeño» y la «casa de Yabnina» (1964-65) con sus archivos.

El palacio de la ciudad mejor conocido a través de las excavaciones y de los textos es el del Bronce Reciente (siglos XV-XII a.C.). En conjunto, se distinguen las siguientes capas: Neolítico hacia 7500 a.C.; calcolítico después del 6000; hacia 5000, inicio del Cobre; hacia 3000, comienzo del Bronce; hacia 2200, abandono de la ciudad; a comienzos del II milenio, llegada de la población amorrea; hacia 1650, abandono de la ciudad y destrucción pasajera; hacia 1600, nuevo florecimiento urbano; hacia 1190-1185, destrucción y abandono, tal vez bajo los asaltos de los Pueblos del Mar.

A partir de cuatro textos silábicos (RS 94.2518; RS 88.2012; RS 94.2528; RS 94.2501) y de un alfabeto cuneiforme (RS 24.257), se obtiene una lista de 30 reyes ugaríticos de los siglos XVIII a XII que finaliza con el último monarca, Ammurapi II.

La historia de Ugarit estuvo marcada por las fluctuantes relaciones de poder del Oriente Anterior: amorreos, egipcios, hititas, asirios, ciudades portuarias fenicias, chipriotas y egeas. La ciudad portuaria de Ugarit constituía, con sus naves, un impor-

tante eje del comercio entre Egipto, el Egeo, Chipre, y Asia Menor, Siria y Mesopotamia. La cultura material tuvo un amplio desarrollo (cerámica, sellos, esculturas en piedra y metal, estelas, marfil, elaboraciones metálicas, loza fina, muebles, utensilios para el culto, armas) y testifica un intenso intercambio internacional. Fue también importante la arquitectura naval.

Los hallazgos de tablillas de arcilla despertaron gran sensación sobre todo porque, junto a textos acádicos, hititas, hurritas y minoico-chipriotas, a partir de 1929 se descubrió en la acrópolis una biblioteca con tablillas en una nueva escritura. Estas tablillas, además de utensilios de bronce con inscripciones, hicieron posible el desciframiento de la escritura cuneiforme el año 1930, merced a los trabajos de Hans Bauer, Édouard Dhorme y Charles Virolleaud. La nueva escritura, llamada alfabética cuneiforme, presenta una traslación de la escritura alfabética fenicia del papiro a la arcilla y estuvo difundida, bajo diversas formas, también fuera de Ugarit, desde Chipre hasta Palestina. La mejor definición de la lengua ugarítica es entenderla como una rama separada del grupo lingüístico semita noroccidental, cercana al cananeo.

Los textos en ugarítico abarcan los siguientes géneros: textos literarios (mitos, leyendas, conjuros), cultuales (rituales, listas de sacrificios y de divinidades, oráculos), cartas, textos jurídicos, textos económicos (administración, comercio, negocios), textos escolares y ejercicios de escritura, inscripciones en sellos, en hachas para el culto, en marfil, etcétera, columnas en ugarítico con listas lexicográficas en varias lenguas.

En el primer plano de la observación y de la investigación se situó al principio el ciclo de mitos sobre el dios de la tempestad ↗ Baal, que informa sobre el destino del dios, sobre su muerte al principio de los calores del verano y de su retorno del mundo de los muertos en la fiesta del Año Nuevo, al principio de la época de las lluvias, en el otoño, además de las dos epopeyas sobre los reyes Ceret y Danil (KTU 1, 14.1.19). A la epopeya de Danil o de Aqhat deben añadirse también los llamados textos *rāpi'ūma* (1,20-1.22). Pero la concentración en «textos clásicos» no debe inducir a una minusvaloración de la importancia de los textos restantes. Los textos alfabéticos cuneiformes descubiertos en Ugarit permitieron, por vez primera, un acceso inmediato a la literatura paleosirio-cananea, cuya existencia se sospechaba por alusiones del Antiguo Testamento, de las cartas de ↗ Amarna y otros documentos. Los textos literarios y religiosos, los mitos y otros géneros son importantes para la ciencia paleotestamentaria, tanto desde el punto de vista formal (colometría) como de contenido. Ilustran, en efecto, de excelente manera, no sólo sobre las recriminaciones que los escritos veterotestamentarios lanzan contra los cananeos, sino también sobre la he-

rencia religiosa y literaria que Israel recibió de la religión y de la cultura paleosiria-cananea, desarrolló, en parte criticó con gran aspereza y en parte también tabuizó e historificó.

◆ Bibliografía: DBS 9, págs. 1124-1466 (J. C. COURTOIS y otros); AncBD 6, págs. 695-706 (M. YON); 706-721 (D. PARDEE, P. BORDREUIL); *The Oxford Encyclopaedia in the Near East,* dir. por M. MEYERS, vol. 3, NY-O 1997, págs. 411ss. (A. BOUNNI, L. LAGARCE) (Ras Ibn Hani); vol. 5, págs. 255-262 (M. YON) (Ugarit). • É. DHORME, «Un nouvel alphabet sémitique», RB 39 (1930), págs. 571-577; P. FRONZAROLI, *La fonetica ugaritica,* R 1955; M. DIETRICH y O. LORETZ, *Ugarit Bibliographie 1928-66* (AOAT 20/1-4), Kevelaer-Nk 1973; ÍDEM, *Ugarit Bibliographie 1967-71* (AOAT 20/5), Kevelaer-Nk 1986; G. DEL OLMO LETE, *Mitos y leyendas de Canaán según la tradición de Ugarit,* Ma 1981; O. LORETZ, *Ugarit und die Bibel. Kanaanäische Götter und Religion im AT,* Da 1990; J. L. CUNCHILLOS *Manual de estudios ugaríticos,* Ma 1992; M. YON, *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra,* P 1997; D. ARNAUD, «Prolégomènes à la rédaction d'une histoire d'Óugarit II. Les bordereaux de rois divinisés», *Studi micenei ed egeo-anatolici* 41/2 (1999), págs. 153-173; W. G. E. WATSON y N. WYATT (dirs.), *Handbuch of Ugaritic Studies,* Le 1999 (con colaboraciones de I. SINGER, M. DIETRICH, O. LORETZ, K. J. CATHCART); J. TROPPER, *Ugarit.Grammatik,* Ms 2000; M. YON y D. ARNAUD (dirs.), *Études ougaritiques,* 1. *Travaux 1985-1995,* P 2001; J.-M. MICHAUD (dir.), *La Bible et l'héritage d'Ougarit,* Sherbroke 2005; M. YON, *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra,* Winona Lake 2006.

Oswald Loretz

ULTRATUMBA

Este concepto, utilizado con frecuencia en el sentido de una existencia «más allá» de la tumba, no tiene ningún equivalente en la Biblia, pero sí expresiones que se aproximan a su contenido en el ámbito de la escatología.

a) Los textos más antiguos sólo conocen un destino lastimoso como en sombras común a todos los muertos en el mundo subterráneo (cf. Sal 88,11s.; Is 38,18). En fechas relativamente tempranas empieza a perfilarse una suerte diferenciada (p. ej., Is 14,18-21) y más tarde se habla ya del castigo de los malvados y de lugares diferentes para los justos (p. ej., Henet 21-22; ↗ infierno).

b) Los *salmos* 49,16 y 73,24s. anhelan ser aceptados junto a Dios (cf. ↗ Henoc, ↗ Elías). Bajo la influencia persa, germina la expectativa de una ↗ resurrección de los justos para una vida en una tierra renovada ([presupuesta en Ez 37,1-14], Is 26,19; Dt 12,2; 2 Mac 7,14); en la ↗ Apocalíptica, la de todos los muertos para el juicio y la elevación a un más allá (AscMo 10,1-22;

cf. Jn 5,29). Se defiende además, bajo la influencia griega, la ↗ inmortalidad de las almas de los justos y la concesión de una vida después de la muerte junto a Dios (p. ej., Sab 3,1; cf. TestJob 39,13s.; 52,2.10ss.).

c) Jesús habla del infierno (p. ej., Mc 9,43; Mt 5,29) y del ↗ cielo (Mc 10,21; Lc 12,33s.; 6,22s. par.) en el mismo sentido que los judíos de su tiempo. Pero en ningún pasaje vincula directamente estas concepciones de ultratumba con sus anuncios del ↗ reino de Dios. Espera, como los fariseos, una resurrección de los cuerpos, peró corrige su concepción materialista (Mc 12,18-27 par.). Su alusión a Éx 3,6.15s. da por supuesto que los patriarcas viven ya en el Más Allá (cf. Lc 16,19-31). Mc 14,25 testifica que esperaba para sí una existencia más allá de la muerte. Aquí, las palabras acerca de una «nueva» comida en el reino de Dios despiertan la asociación del banquete con los patriarcas del que son excluidos otros, arrojados a las «tinieblas exteriores» (Mt 8,11s.). A esta idea responde, según Lc 23,43, su promesa al malhechor (↗ paraíso).

d) Pablo espera la pronta ↗ parusía del Señor que mora en el Más Allá (p. ej., 1 Tes 1,9s.; Flp 3,20) y una participación en él (1 Cor 1,9). Explica la resurrección de los muertos con diversas imágenes apocalípticas (1 Tes 4,14-17; 1 Cor 15,23-28.51-57). Del contexto se desprende que el «reino de Dios» de 1 Cor 15,50 señala, mediante la reinterpretación de un giro tradicional, un reino supraterrenal, situado más allá de la tumba (cf. las posteriores aclaraciones de 2 Tim 4,18; Hch 14,22; Ignacio Eph. 16,1s.). Pablo espera para sí, también después de la muerte (Flp 1,23, en sentido parecido 2 Cor 5,1s.8), aquel «estar siempre con el Señor» prometido en 1 Tes 4,16s a los «muertos en Cristo» resucitados en la parusía y a los que «queden» y serán arrebatados al encuentro del Señor. (El Nuevo Testamento no habla en ningún pasaje de un estadio intermedio del alma separada del cuerpo). Lo esencial para Pablo es la esperanza en la participación de los bautizados en la gloria de Cristo (cf. 1 Cor 15,44s.; Flp 3,20s.), que no tiene ninguna comparación con los padecimientos actuales (Rom 8,18).

e) En *Juan* (como en Col y respectivamente en Ef) se insiste en la idea de la participación ya ahora de los bautizados en la vida del Resucitado (p. ej., Jn 5,24; cf. 1 Jn 3,14). El concepto de ↗ «vida eterna» (Mc 10,30: «en el eón futuro»), ya testificado en Mc 10,17 como sinónimo de «reino de Dios», significa casi siempre en Jn la presencia actual de una vida que debe calificarse de escatológicamente «plena» (Jn 19,10), aunque ordenada a la futura comunión con Cristo en otro «lugar» (Jn 14,2s.; cf. 12,26; 17,24). Esta meta, ya prometida en otros pasajes (p. ej., 1 Tim 1,16; 6,12), se hará realidad, de acuerdo con el lenguaje figurativo de Ap, en la nueva Jerusalén (Ap 21,2-22,5).

f) La *Carta a los hebreos* ofrece su propia acuñación de la concepción básica con una amplia transposición de los bienes salvíficos futuros (cf. 6,5; 9,11) al ámbito de lo «celeste», lo «permanente», lo «eterno».

La pluralidad de los datos indica que la esperanza en una vida que supera este mundo (es decir, en el Más Allá, en ultratumba) tiene para los cristianos su fundamento en la vida del Resucitado junto a Dios y es, por consiguiente, un factor esencial de la fe en Cristo. Dada la trascendencia de la vida de ultratumba en el Más Allá, sólo puede hablarse de ella en el Más Acá de forma fragmentaria y metafórica.

◆ Bibliografía: C. BARTH, *Diesseits und Jenseits im Glauben des späten Israel* (SBS 72), St 1974; O. SCHWANKL, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12,18-27 parr.). Eine exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung* (BBB 66), F 1977; G. GRESHAKE, J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leib. Auferstehung,* Da [2]1992; J. SCHLOSSER, «Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu», en H. J. KLAUCK (dir.), *Weltgericht und Weltvollendung* (QD 150), Fr 1994, págs. 54-84; RAC 17, págs. 332-351; PH. S. JOHNSTON, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament,* Downers Grove 2003; J. CLARK-SOLES, *Death and the Afterlife in the New Testament,* Lo-NT 2006; M. RAHARIMANANTSOA, *Mort et Espérance selon la Bible Hébraïque,* Est 2006.

Jacob Kremer

UNCIÓN

a) Antiguo Testamento. El hebreo conoce dos sustantivos para el concepto de unción: מִשְׁחָה (*[mišḥā],* de *mšḥ,* «mojar», «rociar», «untar», «ungir») y תַּמְרוּק (*[tamrūq],* «fricción», «unción» (así Est 2,3.9.12) o «limpiar» (así Prov 20,30), de מרק *[mrq],* «frotar», «pulir», «limpiar»). La unción se hacía casi siempre con un ungüento a base de aceite (שֶׁמֶן הַמִּשְׁחָה *[šæmæn hammišḥā]*) que se empleaba asimismo para los cuidados higiénicos, el embellecimiento corporal (p. ej., Ez 16,9; Rut 3,3; Cant 1,3; 4,10) y como remedio medicinal (Is 1,6). Este gesto era expresión de alegría (Sal 45,8; Is 61,3; Qo 9,8) y generaba bienestar (Am 6,6; Prov 27,9); se prescindía, por tanto, de él en situaciones de tristeza (2 Sam 14,2). No existen testimonios de unción de los difuntos. Sólo está documentada la unción de algunos reyes de Israel y de Judá. La iniciativa partía del pueblo o de los ancianos (2 Sam 2,4.7; 2 Re 11,12; 23,30), sólo en el caso de ↗ Salomón la llevó a cabo el sacerdote ↗ Sadoc por orden de ↗ David (1 Re 1,39) (y el profeta ↗ Natán, vs. 34.35; otra versión en 1 Cró 29,22). Más tarde, el gesto adquirió categoría teológica como señal de la elección divina (p. ej., 1 Sam 9,16: Saúl; 1 Sam 16,3.12s.: David; 2 Re 9,3.6.12: Jehú). La unción por Yahveh estaba asociada a la idea de la efusión del espíritu (1 Sam 16,13; 2 Sam 23,1s.) y de su especial protección (p. ej., 1 Sam 24,7.11). Desde el

s. IV-II a.C. se ungía a los sumos sacerdotes (p. ej., Éx 29,7; Lv 4,3.5.16), pero es dudoso que esta práctica se extendiera a todos cuantos desempeñaban tareas sacerdotales (Éx 28,41; 30,30; 40,15). La unción servía para habilitar para el culto a Yahveh y para el servicio del santuario. Se ungían también los utensilios litúrgicos (Éx 29,36; 40,9ss.; Lv 8,10s.; Nm 7,1), los lugares del culto (Gn 28,18; 31,13), los escudos (2 Sam 1,21; Is 21,5). Apenas es posible documentar históricamente la unción por medio de profetas (1 Re 19,16; Is 61,1; Si 48,8: ↗ Elías ungió a reyes y profetas) y a Jazael de Aram (1 Re 19,15). Se califica de «ungidos» (מָשִׁיחַ *[māšîah]*, ↗ Mesías) a personajes que actúan en nombre o con autorización de Yahveh (Is 45,1: Ciro; Sal 105,15 = 1 Cró 16,22: los profetas), aunque no hayan recibido la unción física.

b) Nuevo Testamento. Con el término ἀλείφειν se expresa la unción del cuerpo con aceite de oliva (griego ἔλαιον) o con ungüento perfumado (μύρον), de la que se prescindía en momentos de tristeza o en tiempos de ayuno (en contra Mt 6,17). Se ungía la cabeza de los huéspedes (Lc 7,46) como gesto de respeto o para aumentar el sentimiento de bienestar. Según Mt 26,6s.; Mc 14,3, Jesús permitió que una mujer le ungiera la cabeza (según Lc 7,38; Jn 12,3 los pies), como anticipación –ya prevista, según Mc 16,1; Lc 23,56; Jn 19,40– de la unción de su cadáver. Mc 6,13 informa que las unciones realizadas por los Doce curaban a los enfermos; según Sant 5,14 esta curación se obtiene mediante la unción llevada a cabo por los ancianos, con acompañamiento de oraciones. En sentido trasladado, con el verbo χρίειν, la unción con ungüento (χρῖμα, χρῖσμα) expresa la donación de la fuerza y del espíritu de Dios y la promesa de una especial protección (para el desempeño de un cargo o de un ministerio concreto). Según Lc 4,18, Jesús se entendía a sí mismo como ungido de Dios (cf. Hch 4,27; 10,38) (Cristo, ↗ Mesías). En Heb 1,9 al Exaltado se le unge con el óleo de la alegría. Según 2 Cor 1,21 los cristianos son «ungidos» por Dios (en el bautismo); en 1 Jn 2,20.27 se da por supuesta la unción con el Espíritu Santo que confiere conocimiento.

◆ Bibliografía: BHH 3, págs. 1646s.; EWNT 3, págs. 1144s., 1145ss., 1147-1165, 1166-1169; KP 4, págs. 1507ss.; RGG³ 5, págs. 1330ss.; THAT 1, págs. 908-920, especialmente 913s.; ThWAT 1, págs. 230ss.; 9, págs. 482-576. • E. Kutsh, *Salbung als Rechtsakt im AT und im Alten Orient* (BZAW 87), B 1963; ídem, *Wie David König wurde. Beobachtungen zu 2. Sam 2,4a und 5,3: Textgemäss. FS E. Würthwein,* Go 1979, págs. 75-93; H. Cazelles, *El Mesías de la Biblia,* Ba 1981; M. Karrer, *Der Gesalbte* (FRLANT 151), Go 1991; G. S. Oegema, *Der Gesalbte und sein Volk,* Go 1994.

Bernd Willmes

Unción de los enfermos

En perspectiva histórico-religiosa, los ↗ enfermos, los impedidos o discapacitados han estado, tanto en la Antigüedad oriental como en todos los demás tiempos, amenazados por el aislamiento social. A esto opone la religión de Yahveh en Israel la oración de intercesión de la comunidad por los enfermos y una unción específica con aceite (Lv 14,30-31: una unción de los leprosos con la consiguiente purificación). Mientras que la comunidad de Qumrán excluía a los enfermos y los discapacitados (1QSa 2,5-8; 4QDam), la tradición rabínica del judaísmo temprano recomendaba y promovía la oración y los cuidados asistenciales por los enfermos (Bill 1, págs. 426ss., 475, 657; 2, pág. 441; 4, pág. 1228) y atribuía a la unción poder exorcizador para la expulsión de los demonios (VitAd 36; ApMo 9,13; Henesl 22,8s.; Josefo, ant. XVII, 172; bell Iud. 1, 657). La tradición postpascual confiesa a Jesús como el Mesías, es decir, como el Ungido que lleva a cabo la curación de enfermos y resucita a los muertos con el poder de Dios como señal perceptible del reino de Dios que se inicia. Este mismo poder divino se manifiesta en los milagros de los apóstoles (cf. Mc 6,13). En esta corriente de la tradición se sitúa Sant 5,13-16: en situaciones de ↗ sufrimiento, los miembros de la comunidad deben suplicar tanto la capacidad de resistencia como la liberación frente al dolor. El v. 14 se refiere al caso específico de la enfermedad: «¿Está alguien enfermo? Haga llamar a los ancianos...», es decir, a los dirigentes dotados de autoridad. Éstos oran para que el enfermo recupere la salud. Invocan sobre él el nombre de Jesús (cf. Hch 19,13; Jn 2,7), al tiempo que, o como conclusión, le ungen con aceite. No se piensa aquí en una instrucción específica del Jesús terreno, sino en la actualización del poder sanador y salvador de Dios por medio del Kyrios Jesús (Lc 10,17; Mc 9,30s.; Hch 3,6.16; 4,7.10; 9,34). En Sant 5,15 se subraya que la oración de la fe sanará al enfermo y le restablecerá. A todo ello se añade el perdón de los pecados por Dios. El v. 16 invita a «confesarse los pecados unos a otros» y a orar los unos por los otros, que debe interpretarse en el sentido de la reconciliación intracomunitaria. La concepción bíblica de la unción como «sacramento» de la transferencia de Dios se distingue claramente de las prácticas mágicas rituales de las religiones mistéricas, de la mántica y de la gnosis.

◆ Bibliografía: Cf. los *Comentarios* a Sant. • LThK² 6, págs. 585s.; DBS 6, págs. 701-731; TRE 19, págs. 680-686; PRE 1/2 A, págs. 1851-1866; 17, págs. 2454-2474; NBL 1, págs. 739-746 (G.-P. Müller). P. Humbert, RHPhR 44 (1964), págs. 1-29; J. Hempel, *Heilung als Symbol und Wirklichkeit im bib. Schriftum*, Go ²1965; J. Sailer, «Jak 5,14f. und die Krankensalbung», ThPQ 113 (1965), págs. 347-353;

B. Reikke, «L'onction des malades d'après S. Jacques», MD 13 (1973), págs. 50-56; J. Coppens, «Jac 5,13-15 et l'onction des malades», EThL 53 (1977), págs. 201-207; G. C. Bottini, «Confessione e intercessione in Gc 5,16», LASBF 33 (1983), págs. 193-226.

Paul-Gerhard Müller

Unidad de la Iglesia

1. Pluralidad y unidad como realidad histórica. 2. La fundamentación teológica de la unidad. 3. La preservación de la unidad.

El problema de la unidad de la Iglesia se plantea teológicamente desde una doble perspectiva: en qué consiste la unidad que el Nuevo Testamento da por supuesta en la expresión, relativamente frecuente, de ἐκκλησία en singular, sobre todo en los enunciados ἐκκλησία τοῦ Θεοῦ o respectivamente ἐκκλησία Ἰησοῦ Χριστοῦ y qué se quiere significar con esta unidad, expresamente confirmada en el símbolo del año 381, a la vista de la «pluralidad» de Iglesias que de hecho se han dado –y con distintas valoraciones– a lo largo de la historia. Los testimonios neotestamentarios alcanzan en este campo una importancia fundamental.

1. Pluralidad y unidad como realidad histórica

El término ἐκκλησία (= comunidad, iglesia) aparece, ya desde los inicios mismos de la cristiandad, tanto en singular como en plural. Pablo da por supuesto el uso lingüístico habitual cuando en Gál 1,13 habla de «la Iglesia de Dios» a la que persiguió con celo (1 Cor 15, 9; Flp 3,6), mientras que en 1,22 alude a las «iglesias (en el sentido de comunidades locales) de Cristo en Judea» (cf. también 1 Tes 2,14). La «Iglesia» existe como comunidad *única,* llamada a la existencia por el evangelio de Dios, de los que creen en Cristo y se manifiesta de forma concreta, y como tal, en cada una de las comunidades individuales que han ido surgiendo en diversos puntos en virtud de la proclamación protocristiana de la misión. Estas comunidades son «Iglesia de Dios en Corinto» (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1) y en los restantes lugares. La ↗ comunidad especifica el «ser-Iglesia» en cada lugar concreto frente a las restantes comunidades cristianas locales y, al mismo tiempo, está unida a ellas. Bajo este aspecto, a la «comunidad madre» protocristiana de Jerusalén le compete una significación que recuerda los orígenes y que tiene, por tanto, la función de orientación y de fundamentación de la unidad, una función especialmente bien acreditada, según Gál 2,1-10 y Hch 15,1-34, con ocasión de la controversia respecto de la libertad frente a la circuncisión y la ley mosaica. El hecho de que, según Gál 2,11-14, Pablo fundamente la unión de los judíos y los cristianos procedentes del paganismo en la comida del Señor en la que todos ellos

participan en común y que lo declare abiertamente incluso frente a Pedro confirma esta situación objetiva. La relación de judíos y cristianos procedentes del paganismo se convierte en la primera y la más grave de las pruebas de la unidad, vivida interna y externamente, de los ganados para la fe en Jesucristo, una unidad en virtud de la cual, y por encima de todas las diferencias de sus miembros en cuanto al origen y las expectativas, la Iglesia intenta conservar y garantizar la identidad de su fe.

Se convierten también, por tanto, en amenaza de la unidad todas aquellas fuerzas que intentan imponer su «conocimiento» sin tener en cuenta el consenso básico eclesial tal como se expresa en las numerosas fórmulas de confesión transmitidas por el Nuevo Testamento, que adquieren singular validez en los servicios litúrgicos. Pablo previene contra ellos como anunciadores «de otro evangelio» que no es tal (Gál 1,6-9; cf. 2 Cor 11,14). Se anuncia ya aquí la problemática de las falsas doctrinas de la era postapostólica, y más en particular las denunciadas en las cartas de Juan y en las Cartas pastorales. Recae con creciente intensidad sobre el ministerio eclesial, además de la proclamación del evangelio, la tarea de rechazar a los «falsos profetas y maestros» para preservar la unidad de la Iglesia. Cuando Ignacio, Smir 8,2, define a la Iglesia como «católica», no se refiere sólo a su universalidad sino también a su identidad, fundamentada en la tradición apostólica, dentro de la variedad de la explicación de lo transmitido.

La pluralidad y la diversidad de las tradiciones y de las formulaciones de fe protocristianas no es en el Nuevo Testamento expresión de una «multitud de diferentes confesiones» (Käsemann, pág. 131), sino que en ellas se refleja más bien la variabilidad, históricamente comprensible, que ha sido posibilitada y determinada por la acción del único Espíritu «que os guiará hasta la verdad plena» (Jn 16,13).

2. La fundamentación teológica de la unidad

Ni siquiera en los inicios del cristianismo primitivo le faltaron a la Iglesia tensiones y conflictos internos que pusieron a prueba su unidad, fundamentada en la fe. Para el Cristo joaneo, una de las preocupaciones más urgentes de su oración de despedida es la unidad de sus discípulos: Jn 17,11.21ss., pues conocía demasiado bien las amenazas con que tropezaría la comunidad de los discípulos a lo largo de su camino. Otros muchos textos neotestamentarios, por ejemplo en las cartas paulinas, sobre todo en 1 Cor 1,10-17 («... para que no haya divisiones entre vosotros»); 11,18s.; 12,25; Ef 2,11-22 testifican la preocupación por la unidad previamente dada desde Jesucristo. En la concepción neotestamentaria protocristiana no es necesario, por tanto, aportar ninguna especial demostración argumentativa en favor de la unidad, aunque sí debe insistirse en el

recuerdo de su fundamento esencial. Del mismo modo que hay «un *(solo)* evangelio de Cristo» (Gál 1,6s.), «un *(único)* Espíritu», «un *(único)* Señor, un *único* Dios y Padre de todos», así también hay una única Iglesia, que es el *único* cuerpo, el «cuerpo de Cristo» (Ef 4,3-6.12). La pluralidad y diversidad de las comunidades (incluidas las comunidades familiares) en nada cuestionan esta unidad, que es tan *esencial* para cada comunidad concreta como para la Iglesia universal.

Ya la simple e indiscutida denominación de ἐκκλησία, utilizada como definición de la agrupación de cuantos creen en Cristo (cf. 1 Cor 11,17-20), señala una cierta afinidad con la idea de unidad propia del concepto de pueblo de Dios de la tradición veterotestamentaria, con el que está profundamente vinculado el concepto de Iglesia en razón de su temprana introducción en el cristianismo primitivo (Merklein, págs. 308ss.; en otro sentido Berger, págs. 214s.). Del mismo modo que hay un solo pueblo de Dios, elegido y guiado por Dios, que justamente las impugnaciones de legitimidad por parte de la comunidad de Qumrán no hacen sino confirmar, así también hay una sola «Iglesia de Dios», llevada a cabo por Cristo como única nueva creación. El sintagma «Iglesia de Dios» debe, por consiguiente, ser entendido como formación analógica de motivación escatológica respecto del concepto de pueblo de Dios existente con anterioridad. Y así se explica que no se vea a la «Iglesia de Dios» como disolución o «sustitución» del pueblo de Dios de la alianza antigua, sino como la nueva forma escatológica del *único* pueblo de Dios compuesto de judíos *y* gentiles. Esta nueva unidad no debe ser interpretada como simple incremento y «elevación» del Israel histórico, sino como (común) participación en la «savia de la raíz» (Rom 11,17), es decir, en las promesas de Dios y en la fidelidad con que se atiene a ellas, en virtud de las cuales constituye a su pueblo. Esta nueva entidad escatológica se ha hecho realidad, según Ef 2,11-18, mediante el acto de reconciliación de Cristo. De esta reconciliación estaban (y están) necesitados ambos, judíos y gentiles, y ambos encuentran su reconciliación con Dios en el «*único* cuerpo» (v. 16).

No es, pues, suficiente, ver configurada la unidad en la metáfora del «cuerpo» y entenderla como únicamente referida al armonioso funcionamiento de los diversos miembros, es decir, de los múltiples «carismas» (según 1 Cor 12). Ya en este último pasaje, el discurso sobre el «cuerpo de Cristo» y sus miembros (v. 27) tiende a esta unidad portadora y sustentadora que reside en Cristo y en el «único Espíritu» (vs. 4.8.11.13). De acuerdo con estas ideas, Ef 4 habla, en un sentido teológicamente profundizado, de la unidad que expresa la Iglesia como «cuerpo de Cristo». Puesto que todos y cada uno están llamados a contribuir, cada uno con su propio carisma, a «la edificación del cuerpo de Cristo» (v. 12), la uni-

dad aparece no sólo como ya previamente dada en Cristo, sino también como tarea permanente que acompaña al proceso del crecimiento del cuerpo (v. 16).

3. La preservación de la unidad

La unidad de los creyentes, fundamentada en Cristo, es experimentada por ellos en primer lugar como comunión-comunidad *(koinonía)*. A partir de la «participación» de los muchos en un *único* Señor (1 Cor 1,9; 10,16) y en un *único* Espíritu (2 Cor 13,13; Flp 2,1), surge aquella vinculación que se da a conocer cuando todo se comparte y en las ayudas de unos a otros y con otros, y describe con pinceladas tan convincentes en Hch 2,42-47; 4,32-37 la imagen de la primera comunidad. Pero esta comunión y esta comunidad sólo tiene consistencia sobre el fundamento de la única fe, para lo que, ya en fechas tempranas, lo más tarde en la época postapostólica, se hacía necesaria la orientación a la «enseñanza de los apóstoles» (Hch 2,42). En este contexto adquiere también su significación y gana importancia el «ministerio de Pedro» de Mt 16,17ss. (cf. Jn 21,15-19). Justamente al ministerio eclesiástico le compete, en seguimiento de los apóstoles, la tarea de preservar la unidad de la Iglesia como expresión de la unidad en la fe. Es aquí donde tienen su *Sitz im Leben* las exhortaciones a los titulares de los ministerios de las Cartas pastorales y de las «católicas» y las advertencias frente a los falsos cristos y falsos profetas en el discurso sinóptico sobre el fin de los tiempos de Mc 13 par. Jn 10,1-18 introduce aquí la imagen del pastor que rechaza la amenaza de dispersión de su rebaño: y en este mismo sentido también 1 Pe 5,1-4 y Hch 20,28-32. A la conservación y preservación de la fe transmitida se le añade también el precepto del amor fraterno (Jn 13,34s.; 1 Jn 2,3-11; 4,7-12) como criterio de la unidad en la verdad.

Según el testimonio del Nuevo Testamento, la unidad no debe ser entendida como principio rígido y estático puesto al servicio del mantenimiento de la autoconservación de la Iglesia (de sus «estructuras de poder»). La unidad de la Iglesia está, como la Iglesia misma, fundada en el evangelio, por un lado, y a pesar de todas las apariencias, fuera del alcance de las pretensiones humanas y es, por otro lado, indispensable para el éxito de la obra de Dios en el mundo.

◆ Bibliografía: R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT* (QD 14), Fr 1961; J. Hainz, *Ekklesia* (BU 9), Rb 1972; F. Mussner, *Petrus und Paulus –Pole der Einheit* (QD 76), Fr 1976; F. Hahn, K. Kertelge y R. Schnackenburg, *Einheit der Kirche* (QD 84), Fr 1979; T. Holz, «Erwägungen zum Thema Einheit und Vielfalt der Kirche nach dem NT», *Die Zeichen der Zeit* 33 (1979), págs. 37-44; H. Schlier, «Über das Prinzip der kirchl. Einheit im NT», en ídem *Der Geist und die Kirche*, Fr 1980, págs. 179-200; EWNT 1,

págs. 998-1011 (J. Roloff); HÖ 2, págs. 51-87 (F. G. Untergassmair); H. Merklein, «Die Ekklesia Gottes», en ídem, *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tu 1987, págs. 296-318; K. Kertelge, «Koinonia und Ekklesia nach dem NT», en J. Schreiner y K. Wittstadt (dirs.), *Communio Sanctorum. FS W. Scheele,* Wu 1988, págs. 53-67; TRE 18, págs. 198-218 (K. Berger); H.-J. Klauck, «Gespaltene Gemeinde», en ídem *Gemeinde-Amt-Sakrament,* Wu 1989, págs. 59-68.

Karl Kertelge

Universalismo-Particularismo

a) Con este concepto, aclimatado en la historia de las religiones, se alude a la diferencia entre religiones nacionales (de una tribu, de un pueblo) y religiones universales y, con ello, también a la vez, a la situación de origen de la fundación de una religión y a sus objetivos. En este punto, el universalismo o el particularismo son clasificaciones fijadas en una etapa posterior mediante una reflexión acerca de las figuras históricas de los fundadores (Jesús, Buda, Mahoma).

◆ Bibliografía: RGG³ 6, págs. 1159-1164; H. Wandelfels, *Gottes Wort in der Fremde,* Bn 1997, págs. 110-128.

Hans Wandelfels

b) En el Antiguo Testamento y el judaísmo. Toda la Biblia está cruzada por una tensión radical entre el universalismo y el particularismo. Dios, en cuanto creador del cielo y de tierra, domina sobre la totalidad del cosmos. Pero esta perspectiva universal se va achicando cada vez más en el Génesis hasta quedar centrada en ↗ Abrahán y su descendencia. A través de la ↗ alianza, la ↗ elección y la entrega de la ↗ *torá,* Israel se convierte en el pueblo propio y la propiedad personal de Dios. No obstante, los textos bíblicos, sobre todo los más tardíos, amplían de nuevo el horizonte de la mirada para abarcar a los pueblos del mundo. Dios llama a Egipto pueblo suyo que, junto con Asur, que es obra de sus manos, se unirá a Israel (Is 19,24s.). Muchos pueblos se dirigirán a él y él será su Dios (Zac 2,15). Su voluntad salvífica se extiende a todos los pueblos (Jonás), que se ponen en marcha hacia ↗ Sión y son allí instruidos (Is 2,2-5). A través de la moabita ↗ Rut, una mujer extranjera se convierte en madre de la dinastía de David. Se presenta asimismo la figura de un extranjero, Job, como prototipo del hombre justo.

Esta tensión se prolonga en la tradición judía posterior, por ejemplo cuando en la liturgia la oración *alenu* del Año Nuevo rememora en la primera parte la singularidad de Israel, mientras que en la segunda se suplica que Dios lleve a todos los hombres a su conocimiento. Ya Filón de Alejandría acentuaba que la ley había sido proclamada en el «País de Nadie» del desierto para que todos los hombres tuvieran acceso a ella. También los textos rabínicos insis-

ten en que, en un primer momento, se ofreció la *torá* a todos los pueblos, pero que todos la rechazaron, salvo Israel, de modo que pasó a ser su propiedad en exclusiva. No obstante, los pueblos siguen siendo partícipes del mandamiento de Dios a través de las leyes de Noé, de tal modo que pueden mostrarse «justos entre los pueblos» y conseguir por esta vía participación en el mundo futuro. Según rabí Aschi (muerto en 422), también las estrellas de los futuros ↗ prosélitos estuvieron presentes en el Sinaí en la entrega de la *torá* (bShabbat, 146a), es decir, que ya desde el inicio estaba planificada la ampliación de sus receptores. El objetivo de la ↗ diáspora habría sido difundir por todo el mundo el conocimiento del Dios verdadero, tarea que, según muchos pensadores judíos, comparte el cristianismo con Israel.

◆ Bibliografía: DEB, págs. 1548-1550; P. E. Dion, «Dieu universel et peuple élu. L'universalisme religieux en Israël depuis les origines jusqu'à la veille des luttes maccabéennes», LD 83, 1975. • R. Martin-Achard, *Israël et les nations,* Neuchâtel 1959; R. Loewe (dir.), *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism,* Lo 1966; S. Talmon, «Partikularismus und Universalismus aus jüd. Sicht», *Freiburger Rundbrief* 28 (1976), págs. 33-36; R. Feldmaier y U. Heckel (dirs.), *Die Heiden, Juden und Christen und das Problem des Fremden,* Tu 1994; K. Müller, *Tora für alle Völker,* B 1994.

Günter Stemberger

c) Nuevo Testamento. A diferencia de las actividades de Jesús, la misión cristiana desborda las fronteras de Israel. Está ampliamente atestiguada la orientación universal, ya desde el principio, por ejemplo, Mc 13,10; Mt 28,18ss.; Jn 4,21ss.; 10,16; Hch 2,10; Gál 3,26-29; Ap 12,5; 14,6; 15,4. Para Pablo, la reclamación de universalidad, que abarca a todos los pueblos (paganos), es un rasgo esencial del evangelio: Rom 1,5.13; 11,13; 15,16; Gál 1,16; 2,2.8s.; 1 Tes 2,16, cf. 1 Tim 2,7; 2 Tim 4,7). Esta perspectiva universal se conceptualiza en imágenes cósmicas en Col (1,15-20.27) y Ef (2,1-18; 3,8-12). El universalismo cristiano presupone sociológicamente la amplia difusión del judaísmo de la diáspora y de sus simpatizantes paganos y se fundamenta teológicamente en la voluntad salvífica del *único* Dios (Rom 3,29). Abrahán, como «Padre de muchos pueblos» (Rom 4,18), es el testigo bíblico de la Iglesia universal. El acoplamiento particularista de la salvación a la fe en Cristo es la consecuencia de la pretensión de universalidad de esta fe y lleva a la valoración negativa de las religiones paganas, por ejemplo como impiedad, esclavización a través de los que no son dioses (Gál 4,8) o necedad culpable (Rom 1,23). En el evangelio de Juan, la fe cristiana consuma la tradición judía bíblica y excluye, por consiguiente, un camino salvífico que no sea judeo-cristiano. Moisés y Abrahán son testigos de Cristo

(Jn 1,45; 5,45ss.; 8,56), el camino único hacia Dios (Jn 14,6). A los Ἰουδαῖοι no cristianos se les niega, como hijos del diablo (Jn 8,44), la filiación abrahámica. Esta polémica, en sus orígenes *intra*judía (y en términos parecidos en la secta de Qumrán), se convirtió más tarde en el fundamento bíblico de movimientos y excesos antijudíos.

◆ **Bibliografía:** S. Bartina, «Universalismo y particularismo en la historia de la salvación», SemBEsp 26 (1969), págs. 105-111; J. Lambrecht, «Universalism in 1 Cor 8,1-11,1?», Gr 77 (1996), págs. 333-339; F. G. Downing, «A Cynic Preparation for Paul's Gospel for Jew and Greek, Slave and Free, Male and Female», NTS 42 (1996), págs. 454-462; M. Hengel, «Das früheste Christentum als eine jüdische mesianische und universalistische Bewegung», *Theologische Beiträge* 28 (1977), págs. 197-210; E. Lohse, «Die Juden zuerst und ebenso die Griechen», en *Eschatologie und Schöpfung,* B 1997, págs. 201-212; H. Niemand, «Mt 25,31-46 – universal oder exklusiv?; *Patrimonium fidei,* R 1997, págs. 287-326; É. Cuvillier, «Particularisme et universalisme chez Mt», Bib 78 (1997), págs. 481-502; F. Wilk, *Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker,* BZNW 109, B-NY 2002; D. Rhoads (dir.), *From Every People and Nation: The Book of Revelation in Intercultural Perspective,* Mn 2004; A. Kaumba Mufwata y M. Gourgues, *Jusqu'aux extrémités de la terre: La référence aux prophètes comme fondemant de l'ouverture universaliste aux chapitres 2 et 13 des Actes des Apôtres,* CahRB 67, P 2006; J. H. Hellerman, *Jesus and the Peoples of God: Reconfiguring Ethnic Identity,* Sheffield 2007; G. Holtz, *Damit sei alles in allem: Studien zum paulinischen und frühjüdischen Universalismus,* BZNW 149, B-NY 2007; M. Konrad, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium,* WUNT 215, Tu 2007; E. Mena Salas, *«También a los griegos» (Hch 11,20): factores del inicio de la misión a los gentiles en Antioquía de Siria,* Sa 2007.

Joachim Kügler

Uno

a) En el Antiguo Testamento. La fuente básica para la concepción del Uno en la Biblia (hebreo אֶחָד *['æḥad]*) son las múltiples experiencias de Israel con Dios tal como han cristalizado normativa y ejemplarmente para el judaísmo de todos los tiempos en la confesión preexílica de Dt 6,4 (= inicio de la *Shemá*: «Escucha, Israel, YHWH, nuestro Dios, YHWH (es) *uno*» o «(es) *un* YHWH» (para la traducción cf. ThWAT 1,213s.). Se discute si aquí se afirma la unidad de Yahveh frente a su dispersión cúltica en Israel o contra la multiplicidad de la religiosidad de Baal, o si, más bien, y de acuerdo con el mandamiento principal del amor del que

se hace mención (cf. Dt 5,10), debe entenderse en el sentido de que es *único para Israel,* de forma análoga al Cantar 8,6s., donde *'æḥad* designa a la amada como la «única». Zac 14,9 vuelve sobre este pasaje de Dt 6,4 (caso excepcional en el Antiguo Testamento) en la ilimitación del fin de los tiempos: «Aquel día Yahveh será único y único será su nombre». Aunque no puede aducirse este pasaje de Dt 6,4 como testimonio de un ↗ monoteísmo teórico, sobre todo porque este último estadio sólo alcanzó su irrupción plena en la época del exilio (cf. entre otros el Deuteroisaías, en cuyas fórmulas monoteístas el *'æḥad* no desempeña ningún papel), no es menos cierto que más tarde el judaísmo helenista sitúa la confesión en este horizonte, como demuestra la utilización, a modo de fórmula, del εἷς Θεός tanto en textos judíos (cf. por ejemplo Arístides, 132; Josefo, ant. V, 1,27; Filón, virt. 34; opif. 171; Sib 3,629) como del primitivo cristianismo (p. ej., 1 Cor 8,4.6; Ef 4,6; 1 Tim 2,5; Sant 2,19), pero también la reproducción en Mc 12,29 (= Dt 6,4), a través de 12,32 (= Dt 4,35). En el judaísmo rabínico, el «Uno» puede convertirse en la denominación plena y total de Dios (Bill 2,28; pero cf. ya Job 31,15; Mal 2,10), cuya unidad es contemplada bíblicamente a la luz de la diferencia ontológica entre el Creador y la creación.

Tras las experiencias de la dispersión y la escisión, en la predicación profética se convierte en tema importante el Uno o la unidad del pueblo bajo un solo y *único* Señor (Os 2,2; Ez 34,23; 37,15-28).

b) En el Nuevo Testamento. En el material de fórmulas neotestamentarias, la confesión del Dios *Uno* alcanza una nueva definición en la revelación histórica y en la soteriología en virtud de la correspondiente confesión del «*único* Kyrios Jesús» (1 Cor 8,6; cf. 1 Tim 2,5). En la «culminación» cristológica de Jn 10,30 se incluye incluso a Jesús en la unicidad de Dios, sin que por ello se vea afectada la confesión monoteísta (cf. Jn 5,18ss.; 14,28; 17,3). Según Rom 3,30, la unidad y la unicidad de Dios se corresponde hondamente con la fe en Cristo como el único camino de salvación para judíos y gentiles, que es también el fundamento de la igualdad de todos en la comunidad (Gál 3,28). La unidad en Cristo como don antecedente de la fe y como tarea del amor es una *nota ecclesiae* (Jn 17; 1 Cor 12,12s.; Gál 23,28; Ef 2,14-18; 4,4ss.). En este punto, especialmente Pablo establece una diferencia entre la unidad y la uniformidad cuando reflexiona sobre este tema en el contexto de la multiplicidad y la diversidad de los carismas (1 Cor 12; Rom 12) y propugna el respeto frente a las opiniones divergentes (Rom 14s.). En perspectiva bíblica, la unidad no significa mezcla ni eliminación de las diferencias individuales sino, como muestra ejemplarmen-

te la parénesis del matrimonio de Ef 5,12-33, su unificación en el signo del amor, «que es el vínculo de la perfección» (Col 3,14).

◆ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 432-440 (E. Stauffer); BHH 1, págs. 378s. (W. Schmauch); ThWAT 1, págs. 210-218 (N. Lohfink, J. Bergman); THAT 1, págs. 104-107 (G. Sauer); EWNT 1, págs. 969ss. (H. D. Betz); E. Peterson, *Εις Θεος*, Go 1926; S. S. Cohen, «The Unity of God: A Study in Hellenistic and Rabbinic Theology», HUCA 26 (1955), págs. 425-479; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StN 7), Gt 1972; M. L. Appold, *The Oneness Motiv in the Fourth Gospel* (WUNT 2/1), Tu 1976; O. Cullmann, *Einheit durch Vielfalt*, Tu ²1990. ↗ Monoteísmo.

Michael Theobald

Ur

(Hebreo אוּר כַּשְׂדִּים *['ūr kaśᵉddīm]*. «Ur de los caldeos»), ciudad antiquísima, cuya etapa de mayor florecimiento se sitúa en torno a mediados o finales del III milenio (periodo paleo o respectivamente neosumerio), identificada con las ruinas de *tell mukajjir*, en ↗ Mesopotamia meridional. Según Gn 11,31 P (cf. también Gn 11,28; 15,7* R^Pt?; Neh 9,7), patria de la familia de Téraj, padre de ↗ Abrahán, antes de su emigración hacia ↗ Harán. El lugar fue excavado en 1922-1934 por Charles L. Woolley: en el centro de una ciudad fortificada de 1 km de longitud y 700 m de anchura, en un brazo del ↗ Éufrates, salieron a la luz poderosas construcciones de templos del dios lunar con una pirámide escalonada (zigurat). Difícilmente puede considerarse histórico el dato de Ur como patria de Abrahán (aunque para de Vaux es *posible*). Lo pone bajo sospecha el gran rodeo por Harán para alcanzar Palestina (Gn 11,31 P), en lugar de una posible ruta más corta. Dado que, según la tradición más antigua (Gn 28,10; 29,4s. E), Harán fue la residencia de la familia de Abrahán, el rodeo por esta localidad está condicionado por la historia de la transmisión. El término «caldeos» designa sobre todo a los neobabilonios (cf. 2 Re 25,4s.13.24ss.; 50 testimonios en Jr). La tradición fue bien acogida por los judíos, porque concedía mayor antigüedad a la ciudad de Ur que a Babilonia, que vivió sus últimos días bajo Nabonid (555-539 a.C.). Este dato contribuía, en efecto, a resaltar la primacía de Israel frente a la potencia opresora de Babilonia.

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 766s.; BL², págs. 1800s.; IDB 4, págs. 735-738; RGG³ 6, págs. 1184s. • C. L. Woolley y otros, *Ur Excavations*, 10 vols., Lo 1927-1976; ídem, *Ur in Chaldäa*, Wi ²1957; H. W. F. Saggs, «Ur of the Chaldees. A Problem of Identification», *Iraq* 22 (1960), págs. 200-209; A. Parrot, *Abraham et son temps* (Cahiers

d'archéologie biblique 14), Neuchâtel 1962, págs. 14-35; M. Lambert, «Le destin d'Ur et les routes commerciales», RSO 39 (1964), págs. 89-109; C. Westermann, *Genesis* (BK.AT 1/2), Nk 1981, págs. 159s.; R. de Vaux, *Historia antigua de Israel,* Ma 1975; J. M. Sasson (dir.), *Civilizations of the Ancient Near East,* vol. 2, Lo y otros, 1995, págs. 808-812 (D. Charpin), 843-857 (J. Klein); J. Bright, *La historia de Israel,* Bilbao 2001.

Lothar Ruppert

Urartu

↗ Ararat.

Urim y tummim

Yuxtaposición de palabras, sólo documentada en el Antiguo Testamento en Éx 23,30; Lv 8,8; Dt 33,8; Esd 2,63; Neh 7,65, de contenido no aclarado, situada en el contexto de la consulta sacerdotal de los ↗ oráculos (↗ efod, ↗ suertes). Se discute si los *urim* y *tummim* designan una totalidad cualificadora («claridad total», en el sentido de una confirmación a través de los oráculos, a lo que alude la traducción de los LXX mediante abstractos), o se trata más bien de diversas partes de un procedimiento oracular por suertes, de acuerdo con textos hititas y asirios, ya fueran suertes alternativas («sí o no», «culpable o no culpable», «alef o tau») o de varios dados de la suerte con respuestas complejas (1 Sam 14,38-41 [LXX]). Con todo, del hecho de que también se encuentran solos los *urim* (Nm 27,21; 2 Sam 28,6), se ha concluido que sólo los *urim* tienen significación mántica, mientras que los *tummim* poseen significación jurídica. Son también controvertidas las opiniones acerca de la forma gramatical (plural numérico, plural intensivo, singular con mimación) y de la etimología (אור *['wr],* «iluminar», ארר *['rr],* «maldecir»; תמם *[tmm],* «ser entero»). La mayoría de los testimonios veterotestamentarios permiten conjeturar una utilización originaria de los *urim* y *tummim* como medios para los oráculos sacerdotales (flechas, piedras), en el marco de acciones militares. El dato de que, según Éx 28,27-30; Lv 8,8; (Si 45,10) eran un elemento constitutivo del pectoral del sumo sacerdote parece confirmar su origen mántico. En la posterior recepción de 4QpJes[d] 54,11, de Josefo, ant. III, 215 y del Talmud (bYoma 73b; yYoma 7,3) se unen las interpretaciones mánticas, jurídicas y metafóricas de los *urim* y *tummim,* que pasaron después al judaísmo tardío y al cristianismo.

◆ Bibliografía: RGG[3] 6, págs. 1193s. (K. Galling); ThWAT 1, págs. 995s.; 3, págs. 277ss. (W. Dommershausen); 8, pág. 695 (B. Kedar-Kopfstein); NBL 3, págs. 46-49 (K. Engelken); GB[18] 27; KBL[3], pág. 1612; AncB 3, págs. 507-511 (J. Milgrom). ◆ J. Maier «Urim und Tummim», *Kairos* 11 1969,

págs. 22-38; C. HOUTMAN, «The Urim and Thummim: A New suggestion», VT 40 (1990), págs. 229-232; F. CRYER, *Divination in Ancient Israel and Its Near-Eastern Environments* (JSOT.S 142), Sheffield 1994; A. M. KITZ, «The Plural Form of 'Urīm and Tummīm», JBL 116 (1997), págs. 401-410; C. VANDAM, *The Urim and Tummim,* Winona Lake 1997.

Theodor Seidl

URUC

(Hoy Warka, sumerio: *Unug;* hebreo: *Erec*), conjunto de ruinas al sur del actual Irak, a unos 40 km al este de la capital provincial Samawa y 64 km al noroeste de ↗ Ur. Aparece mencionada en la tabla de los pueblos (Gn 10,10) como parte del reino de Nimrod. Fue una de las primeras ciudades-Estado de ↗ Mesopotamia y figura en la lista de los reyes sumerios como sede, después del diluvio, de la II Dinastía, cuyo legendario rey ↗ Gilgames habría sido el constructor de la muralla de la ciudad, hacia el 2700 a.C. Los testimonios escritos más antiguos (tablillas de arcilla), los sellos cilíndricos, las artes plásticas, la estela de la caza del león, los vasos de Uruc y una arquitectura monumental atestiguan la existencia de un floreciente centro cultural ya a finales del IV milenio. Tras una etapa ascendente bajo la III Dinastía, hacia el 2000 a.C. la ciudad perdió importancia, aunque siguió estando habitada hasta el periodo parto. El complejo de templos Eanna («Casa del cielo») en el centro de la ciudad y el zigurat adyacente (Ur III) era el lugar del culto a la diosa Inanna/Istar, que ejerció una función esencial en la mitología sumeria y asirio-babilónica y en la ideología sobre la realeza. Al oeste de este emplazamiento se hallaba el santuario de Anu, dios del cielo, que contó con un templo en la primera etapa sumeria y cuyo culto (Bit Resh), junto con el de Istar (Irigal) conoció una nueva etapa de esplendor bajo los seléucidas. Para ambas divinidades está documentada la festividad del Año Nuevo.

◆ **Bibliografía:** R. M. BOEHMER (dir.), *The Oxford-Encyclopaedia of Achaeology in the Near East,* vol. 5, 1997, págs. 294-298; G. GOOSSENS, «Au déclin de la civilisation babylonienne: Uruk sous les Séleucides», BL 5/27 (1941), págs. 222-224; B. PONGRATZ-LEISTEN, *Ina Šulmi īrub. Die kulttopographische und ideologische Programmatik der akītu-Prozession in Babylonien und Assyrien im 1. Jh. vC.,* Mg 1994.

Beate Pongratz-Leisten

USURA

El hebreo no distingue entre la usura y el cobro de ↗ intereses y condena por igual ambas prácticas (p. ej., Éx 22,25; Dt 23,20s.).

◆ **Bibliografía:** StL[7] 5, págs. 1132ss.

Joachim Wiemeyer

V

VARÓN Y MUJER

Para la concepción del Antiguo Testamento acerca del enfrente y de la comunidad del varón y la mujer son de fundamental importancia las sentencias de la protohistoria de Gn 1-3 sobre la creación de la mujer (2,18-24), el ↗ pecado original (3,1-6) y sus consecuencias (3, 9-13.16) y sobre el linaje humano como imagen y semejanza de Dios (1, 26ss.). Así, ya la observación de Dios de que no es bueno para el varón estar solo y decidió, por tanto, «hacerle una ayuda adecuada a él» (Gn 2,18), ejerce una función programática, en cuanto que la diferenciación del ser humano en dos sexos tiende a la creación de varones y mujeres en la que ambos tienen idéntica naturaleza y un mismo valor. Se describe esta situación mediante la imagen de la formación de la mujer a partir de una costilla del *hombre* y la interpretación de este proceso con la fórmula del parentesco usada desde los primeros tiempos, según la cual la mujer es hueso de los huesos del hombre y carne de su carne (Gn 2,21-23a). La constatación anexa, fundamentada en la etimología popular, que se apoya en la similitud fonética de «varón» (אִישׁ *['īš]*) y «mujer» (אִשָּׁה *['iššā]*), según la cual a la mujer se la llama *'iššā* porque ha sido tomada del *'īš* (2,23b), no tiene ante la mirada una dependencia de la mujer respecto del varón, sino que, como indica más adelante la etimología asimismo popular del «hombre» (אָדָם *['ādām]*), derivada de «tierra (אֲדָמָה *[ᵃdāmā]*) (Gn 3,23), establece la conexión que señala la mutua referencia del varón y la mujer, valorada como esencial. La relación de comunión/comunidad del varón y la mujer en el ↗ matrimonio debe estar, por consiguiente, determinada no por criterios de superioridad/subordinación, sino de respeto mutuo y de amor (2,24). En sentido contrario, la descripción de la caída en el pecado y de sus consecuencias muestra cómo, en virtud de la perturbación de la función de la mujer creada como ayuda del varón (2,18), el poder del mal convierte al varón y a la mujer en pecadores (3,1-6), provoca una situación que pervierte su relación mutua (3,12) y desvía la orientación de la mujer al varón, que degenera en dependencia y sumisión (3,16). No obstante, a pesar de y por encima de todas las perturbaciones, se mantiene la imagen y la semejanza del varón y la mujer con Dios como expresión de la dignidad humana y de su vocación de representantes de Dios en la creación (1,26ss.). Esta tensión en la relación de varón y mujer descrita en la protohistoria se expresa en la tradición veterotestamentaria de múltiples maneras: mientras que, por un lado, el resquebrajamiento provocado por el pecado del inicio se prolonga estructural y personalmente a través del desigual trato otorgado a la mujer en el matrimonio y la familia (Éx 20,17; Dt 24,1-4; Esd 10,1-44), así como en las prescripciones cúlticas, por otro

lado la revelación de Dios, orientada a la recuperación del principio creador, quebranta la realidad constituida por el pecado, en cuanto que Dios hace por un igual al varón y a la mujer instrumentos de sus acciones salvadoras (Jue 4-5; Jdt 8-16) y de su revelación en la profecía (Éx 15,20; Jue 4,4; 2 Re 22,14; Is 8,3), y establece además nuevos criterios para el amor entre ambos (Os 2,4-17; 3,1-5; Mal 2,14ss.; Cant 1-8) y los llena, en fin, de una misma manera y con independencia de toda asignación de roles en la historia, con el don salvífico de su espíritu (Jl 3,1s.).

El punto de partida para la concepción del varón y la mujer del *Nuevo Testamento* es la recuperación del inicio puesto por Dios con la ↗ creación del linaje humano proclamada por Jesús como mediador del reino y del reinado eterno de Dios (Mc 10,6): un acontecimiento salvífico que, más allá de todas las diferencias sociológicamente importantes (Gál 3,28), confirma el igual valor y la misma dignidad del varón y la mujer en el círculo de los hijos y las hijas de Dios (1 Cor 5,17) y no tolera ya ninguna discriminación entre ambos, en cuanto que son por un igual herederos de la gracia de la vida (1 Pe 3,7). Pero en el encuentro y la yuxtaposición de esta nueva experiencia cristiana de la fe con las concepciones tradicionales acerca del orden del mundo antiguo surgieron conflictos en la Iglesia primitiva. Aunque se tenía en alta estima a las mujeres como colaboradoras de Dios (1 Cor 3,9) en Cristo Jesús (Rom 16,3), como «compañeras en la lucha por el evangelio» (Flp 4,3) y como dotadas del Espíritu (1 Cor 11,5), y a pesar de su igualdad ante Dios (1 Cor 11,11), se les impusieron, por el bien de la paz en la comunidad (1 Cor 14,33s.), limitaciones en los servicios litúrgicos (1 Cor 11,2-16; 14,34s.) y se esperaba de ellas –invocando una interpretación de la creación y de la caída en el pecado (Gn 2-3) historizante y con valoraciones ontológicas cuya existencia es comprobable ya en el Antiguo Testamento (Si 25,24) – una sumisión al varón en el matrimonio y la familia (1 Tim 2,9-15; Col 3,18), no sin una alusión expresa a la analogía en el enfrente de Cristo y la Iglesia (Ef 5,21-33). Es urgente la tarea de corregir teológicamente las instituciones condicionadas por una época determinada y de imponer, por encima de todas las resistencias, la norma determinante para el ordenamiento cristiano del matrimonio.

◆ Bibliografía: E. HAAG, *Der Mensch am Anfang,* Tréveris 1970; F. CRÜSEMANN y H. THYEN, *Als Mann und Frau geschaffen,* B 1978; E. S. GERSTENBERGER y W. SCHRAGE, *Frau und Mann,* St 1980; G. DAUTZENBERG, H. MERKLEIN y K. MÜLLER (dirs.), *Die Frau im Urchistentum* (QD 95), Fr 1983; TRE 9, págs. 422ss. (J. EBACH), págs. 431-436 (H. RINGELING); H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, *Die Frau am Anfang,* Fr 1989; NBL 1, págs. 693-699 (U. BECHMANN, H. GIESSEN); 2, pág. 704 (F. J. STENDEBACH); A. FEUILLET,

«L'homme 'gloire de Dieu' et la femme 'gloire de l'homme'», RB 81 (1974), págs. 161-182; J. M. AUBERT, *La mujer,* Ba 1976; M. DE MÉRODE-DE CROY, «Papel de la mujer en el Antiguo Testamento», CONC 154 (1980), págs. 85-92; P. GRELOT, *La condition de la femme d'après le Nouveau Testament,* P 1995; G. P. LUTTIKHUIZEN (dir.), *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions,* Le-NY-Co 2000; CH. B. ANDERSON, *Women, Ideology and Violence: Critical Theory and the Construction of Gender in the Book of the Covenant and the Deuteromic Law,* JSOT Sup 394, Lo-NY 2004; P. NIGH HOGAN, *No Longer Male und Female: Interpreting Galatians 3:28 in Early Christianity,* Lo-NY 2008.

Ernst Haag

VELO

Pieza de tela puesta sobre el cabello, que cubre la cabeza y, a veces, parte del cuerpo o incluso el cuerpo entero. Es, según las diferentes situaciones existenciales, expresión de duelo por los muertos, del sentimiento del pudor y del recato, de pertenencia a otra persona o de consagración a una determinada divinidad. En los textos bíblicos aparece reflejada la mayor parte de estos aspectos: ocultamiento ante los demás (Gn 24,65: Rebeca al llegar a la presencia de Isaac), encubrimiento de la identidad (Gn 38,14.19: Tamar; Rut, 3,15), el juego amoroso del alejamiento y la aproximación y el aumento del encanto frente al amado (Cant 4,1.3; 6,7), retirada hacia lo misterioso (en las profetisas: Ez 13,18.21), pero también protección frente a posibles daños (en Moisés: Éx 34,33-35) o expresión de lujo (Is 3,22). Quitar o quitarse el velo tiene, junto a las connotaciones habituales, otras negativas (1 Cor 11,5: quitarse el velo = raparse la cabeza) y en el Nuevo Testamento también en sentido positivo de «acceso al conocimiento» (2 Cor 3,7-18) o de «manifestación» (Mt 10,26 par. Lc). En 1 Cor 11,2-16 intenta Pablo convertir en obligatorio para las mujeres corintias el uso del velo «cuando oran y profetizan», «a causa de los ángeles» (cf. Gn 6,1-4 par. Hengr/Henet).

◆ Bibliografía: A. JEREMIAS, *Der Schleier von Sumer bis heute* (Der alte Orient 31,1-2), L 1931; R. DE VAUX, «Sur le voile des femmes dans l'Orient Ancien», RB 44 (1935), págs 397-412; G. PELLA, «Voile et soumissión?», *Hokhma* 30 (1985), págs. 3-20; M. KÜCHLER, *Schweigen, Schmuck und Schleier* (NTOA 1), Fri-Go 1986.

Max Küchler

VELO (O CORTINA) DE LA TIENDA (Y DEL TEMPLO)

Los relatos veterotestamentarios sobre la tienda del santuario mencio-

nan dos velos o cortinas: el velo de la entrada de la tienda y el velo delante del ↗ Santísimo, de gran importancia para el culto (Éx 26,31-37 y otros). Sólo el sumo sacerdote podía cruzar este segundo, y una sola vez al año, el gran Día de la Expiación (Lv 16). La existencia de ambos velos está testificada en Flavio Josefo tanto para el templo de Salomón como para el herodiano (ant. VIII, 75,90; bell. Iud. V, 212,219).

Cuando Mc 15,38 par. dice que en la muerte de Jesús se rasgó el velo ante el Santísimo tal vez pretende transmitir el mensaje de que, por medio de la muerte expiatoria de Jesús, se les ha abierto a los redimidos el acceso a Dios de una vez para siempre. En el velo delante del Santísimo ve Heb (9,3) el modelo de un velo que oculta en el cielo el ↗ trono de Dios (6,19; 10,20 [cf. 4Q 405 XVII, 3ss.]). En su interpretación tipológica del ritual de Lv 16, la Carta expone que, cruzando este velo, Jesús ha llegado con su sangre ante la presencia de Dios y ha purificado a los creyentes de todos sus pecados y, a una con ello, ha abierto una senda de acceso directo al trono de Dios (6,19s.; 9,11ss.24ss.; 10,19s.).

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 630ss.; S. Légasse, «Les voiles du temple de Jérusalem. Essai de parcours historique», RB 87 (1980), págs. 560-589. • O. Ofius, *Der Vorhang vor dem Thron Gottes,* Tu 1972.

Otfried Hofius

Venganza

En contra de un prejuicio muy extendido, que considera que el tema de la venganza (como acción humana o divina) es típica del Antiguo Testamento, mientras que el tema del ↗ amor lo sería del Nuevo Testamento, debe constatarse que los testimonios del campo semántico de la venganza están, en lo concerniente a la venganza, simétricamente repartidos entre ambos Testamentos. Con esta palabra –casi siempre mal entendida en el lenguaje moderno y más bien marginada en la teología bíblica– se expresa en el conjunto de la Biblia un aspecto realmente importante del reino y del dominio escatológico universal de Dios. Para su correcta intelección son irrenunciables las siguientes consideraciones: *a)* A diferencia del uso lingüístico actual, según el cual la venganza es una reacción frente a una injusticia, real o supuesta, guiada de ordinario por instintos desmesurados, ajena al derecho y, por consiguiente, ilícita y, en definitiva, inmoral, que, en todo caso, frente a las actuales instituciones estatales, sociales y eclesiales, reguladoras del derecho, son siempre juzgadas como contrarias a la ley, en el lenguaje bíblico la venganza es precisamente un concepto perteneciente al mundo de la justicia que designa la intervención de la autoridad competente para la preservación del ordenamiento jurídico, que pone fin a una conducta injusta no sólo impidiendo las acciones del malhechor,

sino imponiéndole un «justo» castigo, ayudando a la víctima a recuperar sus derechos (véase la frecuente conexión del campo semántico de venganza con el de «juzgar», ↗ justicia y otros parecidos, por ejemplo 1 Sam 24,13; Jr 11,20; Sal 58,11s.; 94,1s.), y restableciendo finalmente el orden jurídico perturbado. – *b)* La meta de la venganza es la protección activa de la vida y de la libertad, y más en especial la liberación de los débiles y de los amenazados (Sal 58,11; 94,1). De acuerdo con ello, el discurso sobre la venganza de Dios está con frecuencia inserto en un contexto teológico de redención, liberación y salvación (Is 35,4; 61,2). – *c)* El sujeto de la acción vengadora es, en la gran mayoría de los testimonios bíblicos, Dios mismo. Tal como indican los contextos y los universos de imágenes en las que se describe o se conjura a Dios como «vengador», las acciones vengadoras divinas se inscriben en el ejercicio y la implantación de su reino y su dominio, en cuanto que impone el derecho y la justicia en su pueblo Israel (Lv 26,25; Is 1,24; 59,17), le libera del poder de los pueblos enemigos (Dt 32,35.41.43: Is 34,8; 47,3; 63,4; Jr 50-51; Ez 25; Miq 5,14; Nah 1,2), otorga la justicia y la salvación a los pobres y a los débiles, y reduce a la impotencia a sus opresores (Jr 5,9.29; 9,8; Ez 24,8), en cuanto que lleva a su plenitud a la creación como morada de la vida y aniquila todos los males y todo mal (Is 66; Ap 20,7-15). En este sentido, la venganza alude sobre todo al aspecto judicial (justicia que castiga *y* salva) y bélico (lucha contra todas las formas y todas las violencias del caos) del reinado divino (Sal 149-150). – *d)* Es presupuesto del discurso bíblico sobre la venganza de Dios la aceptación de un ordenamiento del cosmos y de la vida establecido por Dios mismo (conexión del principio de acción-resultado, justicia «conectiva»), cuyo quebrantamiento afecta a este mismo Dios, razón por la cual no puede sencillamente tolerar los atentados contra este orden fundamental ni en razón de su ser divino ni en razón de la vida de las víctimas (teodicea). En este sentido, los deseos de venganza de los salmos («salmos de justicia»: ↗ salmos de maldición) y los oráculos de venganza de los profetas o de la apocalíptica deben ser interpretados como la firme implantación de la omnipotencia divina creadora de justicia. – *e)* Los enunciados sobre la venganza de Dios no deben vincularse tan sólo con la ↗ ira de Dios (expresión de su «celo»), sino también, y con igual intensidad, con su misericordia y su disposición al perdón (Sal 99,8; Nah 1,2s.); desde aquí, la venganza de Dios es un modo de actuar relacional y relativo (no una afirmación sobre su «esencia»). – *f)* En varias ocasiones, del *theolegumenon* de la venganza de Dios se extrae la conclusión expresa de la renuncia a la venganza humana (1 Sam 24,13; Rom 12,19). La prohibición de la venganza formulada ya en Lv 19,17s.

y el precepto de superar al mal con el bien fueron expresamente asumidos por Jesús y vinculados al centro de su mensaje de Dios.

◆ **Bibliografía:** W. Dietrich, «Rache», EvTh 36 (1976), págs. 450-472; H. G. I. Peels, *The Vengeance of God,* Le 1995; E. Zemger, *Ein Gott der Rache?* Fr [2]1988.

Erich Zenger

Venganza de sangre

Se entiende, bajo este concepto, la muerte de un asesino a manos de un familiar del asesinado o de una persona cercana a él. Como en Israel no existía una instancia judicial central competente para las sanciones por homicidio y asesinato, en estos casos –y según Gn 34 y 2 Sam 13,1-37 en los de violación– era la tribu o el clan ofendido el que castigaba el crimen con la muerte del agresor (Éx 21,12; Lv 24,17; Dt 19,11s.; Nm 35,16-21; Jue 8,18-21; 2 Sam 3,27.30; 21,1-14; 1 Re 2,5-6.28-36; 2 Re 9,24ss.; 14,5s.; 2 Cró 24,20-27). En cuanto forma típica de la sanción de un delito en el ámbito del derecho privado, la venganza de sangre es expresión de la solidaridad tribal y contribuye así –no en último término en virtud del principio de la disuasión– al mantenimiento de una situación jurídica inter-gentes y, con ello, a la protección de la vida humana –según Éx 21,20 aplicable también a los esclavos– (cf. Gn 9,5s.). En el caso de las personas no amparadas por la solidaridad tribal o en las que el clan o la tribu no eran capaces de ejecutar la venganza de sangre, es Yahveh mismo quien asume la función de vengador (Gn 4,10.15s.; Jue 9,16s.; 2 Sam 3,39; 16,8; 2 Mac 8,3). La tendencia a la desmesura inherente a la venganza (cf. Gn 4,23s.; 2 Sam 2,26; 14,11), es mantenida dentro de sus justos límites por el *ius talionis* ↗ ley del talión (Éx 21,23ss.; Dt 19,21; Lv 24,18ss.). Para los casos de homicidio involuntario, el ↗ asilo (Éx 21,13; Dt 4,14ss.; 19,1-10; Nm 35,6.9-15.22-29; Jos 20,1-9) ofrecía al infractor protección frente al vengador de la sangre.

◆ **Bibliografía:** NBL 1, pág. 311 (bibliografía) (K.-H. Singer).

Ludger Schwienhorst-Schönberger

Verdad

1. La palabra y el concepto. 2. Antiguo Testamento. 3. Nuevo Testamento.

1. La palabra y el concepto

El concepto de verdad se expresa en la Biblia hebrea con el término אֱמֶת *[ᵆmæt],* en griego, entre otros, con ἀλήθεια y sus formaciones lingüísticas afines ἀληθεύω, ἀληθής, ἀληθῶς, ἀληθινός. Aunque en *ᵆmæt* puede percibirse la significación básica de «seguro», «digno de fe», de la raíz אמן (Jepsen), se trata siempre de algo que puede ser conocido y que se manifiesta a los hombres de manera adecuada y fiable. En la Biblia, el concepto de ↗ fidelidad como actitud personal se define más bien con

אֱמוּנָה [ʾᵆmūnā], traducido sólo en el Salterio de los LXX por ἀλήθεια. Hoy día no se admite la diferenciación, propuesta por R. Bultmann, entre el hebreo ʾᵆmæt como «fidelidad» (personal) y el griego ἀλήθεια como (objetivamente) «al descubierto», «patente», «no oculto».

2. Antiguo Testamento

Destacan cuatro modalidades de utilización en las que aparece en el Antiguo Testamento el término ʾᵆmæt: *a)* Se le atribuyen a ʾᵆmæt valores: lo que un nombre merece o en lo que se puede fiar (contrapuesto a inauténtico, no fiable): un camino que lleva exactamente a la meta (Gn 24,48), una señal segura (Jos 2,12), un crecimiento correcto (Jr 2,21). Es teológicamente importante su aplicación a Dios: «Durante mucho tiempo estuvo Israel sin verdadero Dios» (2 Cró 15,3), pero ahora se manifiesta a su pueblo y a los pueblos tal cual es (Jr 10,10). – *b)* ʾᵆmæt como designación de lo que es verdadero, en oposición al error o la ignorancia. La verdad atañe aquí al pensamiento. Aunque se aborda pocas veces el error como tema, el conocimiento o la comunicación de la verdad para superar la ignorancia desempeña una importante función en el Antiguo Testamento. Se llega a la verdad a través de la enseñanza sapiencial (Prov 23,23; Qo 12,10) o de la revelación divina. Esta revelación puede referirse al camino recto en presencia de Dios (Sal 43,3), al conocimiento de Dios en la muerte del justo (Sab 3,9 ἀλήθεια), o al descubrimiento del conocimiento sobre el fin de los tiempos (Dn 10,21; 11,2). – *c)* ʾᵆmæt se aplica al discurso o la palabra en las que se tiene confianza, en oposición a la mentira o el engaño. Por un lado, la verdad concierne a la comunicación interhumana: en contextos narrativos (Gn 42,16; 1 Re 10,6 = 2 Cró 9,5), en la administración de la justicia (Éx 18,21; Dt 22,20; Jr 9,4; Ez 18,8; Zac 7,9; 8,16; Sal 15,2; Prov 8,7) o en la proclamación religiosa (1 Re 17,24; 22,16; Mal 2,6). Por otro lado, es la verdad lo que caracteriza la relación entre Dios y el hombre. Así, el suplicante debe servir a Dios con corazón puro (Sal 51,8) y debe invocarle «con corazón sincero» (Sal 145,18). La palabra de Dios está cualificada ya de antemano como verdad y es, por tanto, fiable. Así lo experimenta y lo confiesa el suplicante (2 Sam 7,28; Sal 19, 10) y también el vidente (Dn 8,26 de una visión; 10,1.21). – *d)* ʾᵆmæt equivale a lealtad y, en este sentido, califica la «verdad» de las relaciones interpersonales. Define, pues, la actitud y la conducta. El comportamiento sincero ante Dios sólo se dice directamente de David (1 Re 3,6) y de Ezequías (2 Re 20,3 = Is 38,2; 2 Cró 31,20), lo que proporcionó, en el curso de sus vidas, «seguridad» para su pueblo (1 Re 20,19; Is 9,8). De ordinario, falta la verdad y la rectitud entre los hombres (Is 59,14s.; Os 4,1). Se exhorta a ella (Prov 3,3; Zac 8,19) o se la promete para el fin los tiempos (Is 16,5), al igual que a la

fidelidad a la alianza frente a Yahveh (Jos 24,14; 1 Sam 12,24; 1 Re 2,4; Is 10,20; Zac 8,3). En definitiva, sólo Dios es veraz, «rico en amor y fidelidad», como se dice en una fórmula sólidamente afianzada (Éx 34,6). Se canta así, sobre todo en el Salterio (Sal 57,11; 85,11 y otros) la fidelidad de Dios a las promesas anunciadas por los profetas (Is 61,8; Jr 32,41; 33,6; Miq 7,20; Zac 8,8).

◆ Bibliografía: F. V. Reiterer, *«Alle Wahrheit stammt von Herrn...». Gesammelte Studien zu Ben Sira,* BZAW 375, B-NY 2007.

3. Nuevo Testamento

Al igual que en el Antiguo Testamento el hebreo *ʾæmæt,* también el griego ἀλήθεια (adjetivo ἀληθής) designa en el Nuevo Testamento realidades o circunstancias verdaderas, pensamientos verdaderos, palabras veraces. Para referirse a realidades «auténticas» se emplea el adjetivo ἀληθινός. – *a) Los sinópticos.* Los saduceos saben que Jesús es «sincero» («veraz») y «enseña realmente [verdaderamente] el camino de Dios» (Mc 12,14 par.; cf. 12, 32). Jesús mismo habla con autoridad indiscutible, a menudo acentuada con el precedente ↗ «Amén» (Lc 4,24; en Jn reduplicado: 3,3.5.11 y otros). – *b)* Según *Pablo,* también los gentiles pueden llegar a conocer, a partir del mundo visible (Rom 1,18), la verdad que a los judíos se les manifiesta en la ley (2,20) y se les revela a los creyentes en la palabra del evangelio (Gál 2,5.14; cf. 2 Cor 4,2; 6,7). – *c)* La *escuela* paulina recurre a esta expresión e introduce variaciones en ella. Así, Col 1,5s. habla de «el mensaje de la verdad del evangelio»; en términos parecidos Ef 1,13 y además 4,24; 5,9; 6,14, la verdad como meta y característica de la conducta cristiana. En las Cartas pastorales se contrapone el «conocimiento de la verdad» (1 Tim 2,4; 2 Tim 2,25; Tit 1,1; cf. Heb 10,26) al engaño de los que enseñan errores (1 Tim 4,3; 6,5; 2 Tim 3,8; 4,4; Tit 1,14; cf. Sant 5,19; 2 Pe 2,2). – *d)* Según *Juan,* con Jesús llega el tiempo de la adoración a Dios «en espíritu y en verdad» (4,21.24). Quien acepta su palabra, encuentra el conocimiento de la verdad (8,32; cf. 2 Jn 1) y en ella la libertad. Jesús mismo es «el camino, la verdad y la vida» (14,6), la «luz verdadera» (1,9; 1 Jn 2,8), «el verdadero pan del cielo» (6,32; cf. 6,55), «la vid verdadera» (15,1). Del mismo modo que el Bautista da testimonio de la verdad, es decir, de la misión verdadera de Jesús (5,33), también lo da el mismo Jesús (18,37). Aquí el contexto es jurídico. Frente a esta verdad, el romano Poncio ↗ Pilato se muestra desamparado y, en definitiva, incapaz (18,38). Hay que practicar la verdad (Jn 3,21; 1 Jn 1,6; cf. 1QS 1,5; para el concepto de «verdad» en Qumrán cf. Schnackenburg). A los discípulos les promete Jesús «el Espíritu de la verdad» que permanecerá junto a ellos (14,17) y «los guiará hasta la verdad plena» (16,13). En 1 Jn 4,6 se contrapone el «espíritu de la verdad» al «espíritu del error» y se le convier-

te en el criterio de la pertenencia a la comunidad de la fe.

◆ Bibliografía: ThWNT 1, págs. 233-251 (G. Quell, G. Kittel y R. Bultmann); RGG³ 6, págs. 1515ss.; LThK² 10, págs. 912ss. (R. Schnackenburg); ThAT 1, págs. 313-348 (A. Jepsen); EWNT 1, págs. 139-149 (H. Hübner). • J. Barr, *Bibelexegese und moderne Semantik,* M 1965; pág. 190-206; D. Michel, «'ämät. Untersuchung über "Wahrheit"» im Hebräischen», ABG 12 (1968), págs. 30-57; H. Schlier, «Méditations sur la notion johannique de vérité. Essais sur le N.T.», LD 46 (1968), págs. 317-324; J. Giblet, «Aspectos de la verdad en el Nuevo Testamento», Conc 83 (1973), págs. 338-347; I. de la Potterie, *La verité dans Saint Jean,* 2 vols., R 1977; E. Kellenberger, *häsäd waamat als Ausdruck einer Glaubenserfahrung,* Z 1982; P. Gisel, *Iniciación a la práctica de la teología,* 5 vols., Ma 1984-1986; Ch. Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff ntl. Wissenschaft,* Tu 1999.

Johannes Beutler

Vicios

↗ Catálogo de vicios.

Vida

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

El hebreo posee tres palabras básicas para designar la vida: חַיִּים (*[hajjīm];* griego ζωή) señala la vida en oposición a la ↗ muerte; נֶפֶשׁ (*[næpæš],* griego ψυχή) alude a la fuerza vital propia de cada individuo o al ↗ alma como portadora o sustentadora de la vida; el griego βίος se refiere a la duración de la vida (hebreo יָמִים *[jāmīm]*), la vida en sus manifestaciones externas, los cambios en la vida. Cada uno de estos términos se inserta en un círculo específico y propio de enunciados y concepciones, con escasas interferencias. La siguiente síntesis global se refiere a los contenidos vinculados a: חַיִּים/ζωή.

1. Antiguo Testamento

Las múltiples manifestaciones de la vida se describen con formas de la radical *hjh.* Hay un tono enfático cuando se expresa la contraposición con la ↗ muerte (Gn 42,2; Dt 33,6; Sal 89,49; 118,17), cuando se rechaza o se supera la esfera de la muerte que se manifiesta en las situaciones de angustia o de enfermedad (Gn 45,27; Nm 21,8s.; Jos 5,8; Jue 15,19; Is 38,9.21 - 1 Re 17,22; 2 Re 13,21). La vida significa a menudo no el simple hecho de estar físicamente vivo, sino la vida sana, la vida llena, cumplida. De ahí también los traslados a objetos inanimados: a ruinas (1 Cró 11,8; Neh 3,34) y, de manera especial, al agua (ritual: Lv 14,13; Nm 19,17; en sentido simbólico: Jr 2,13; 17,13; transmisora de vida: Zac 14,8). El término חַיִּים implica, a diferencia del «órgano de la vida» נֶפֶשׁ, el carácter de don (salvífico) (Mal 2,5 con שָׁלוֹם *[šalōm],* «sal-

vación», Dt 30,19 con «bendición») de Dios (Job 10,12; Sal 30,4; 41,3). Esta vida se adquiere mediante la observancia de los mandamientos (Dt 4,1; 5,33; 8,1), el esfuerzo por las enseñanzas de la sabiduría (Prov 8,35; 14,27; 21,21). Dios es la «fuente de la vida» (Sal 36,10); cuando se habla de él como del «viviente» se piensa en su actividad, sus intervenciones, su presencia eficaz (Dt 5,26; 1 Sam 17,6; 2 Re 19,4.16; Sal 42,3; 84,3; Jr 10,10; 23,36; Os 2,1). La incipiente fe en la ↗ resurrección acentúa aún más la contraposición entre muerte y vida (Is 26,14.19). La ↗ vida eterna no habla únicamente de duración, sino que incluye también la salvación y la bendición (Dn 12,2, contraposición: «eterna ignominia»).

2. Nuevo Testamento

En el Nuevo Testamento se sigue entendiendo la vida como don salvífico de Dios (Mt 4,4; Lc 12,15; Jn 6,33; Hch 17,25; 1 Tim 6,13; Sant 4,15), que para los piadosos tiene una duración eterna (Mc 12,27; Lc 20,38; Hch 2,28; Rom 2,7; con sentido intensivo: Jn 3,15.36; 4,14). En Jn (1,4b; 5,40; 6,33; 8,12; 12,50; 17,2; 1 Jn 3,15; 5,11.16) por vida eterna se entiende el don de la salvación por antonomasia. Con sentido metonímico, la vida señala el ámbito de la salvación más allá de la tumba en el que entran los que han sido agraciados con la vida (como destino final: Mc 9,43.45; Mt 7,14; 25,46; Jn 3,36b; Rom 5,17, ya ahora presente: Jn 5,24; 1 Jn 3,14; la vida como designación de la esfera de la salvación: Sant 1,12; Ap 2,10; 7,17; 21,6; 22,1.17). A la palabra de la proclamación que lleva a la vida eterna se la denomina a veces «palabra de la vida» (Flp 2,16; cf. Jn 6,68). Se redescubre en el contexto de las sentencias de castigo el lenguaje veterotestamentario del «Dios vivo» (Rom 14,11; Heb 10,31; Ap 15,7) a través de la aceptación de la terminología misional del judaísmo temprano (Hch 14,15; 1 Tes 1,9; Heb 9,14) como afirmación del poder eficaz de Dios (Rom 9,26; 2 Cor 3,3; 6,16). El evangelio de Juan subraya que el poder de la vida que le compete originariamente al «Padre» (5,26a) le ha sido entregado al Hijo (5,26b), de modo que en cuanto enviado de Dios transmite la vida (6,57) y puede llevar a cabo el juicio en lugar de Dios (5,25ss.). La coordinación positiva de ley y vida ha sido asumida, en sus valores fundamentales, en la tradición del judeocristianismo helenista (Mc 10,17ss.; Lc 10,25.28; 18,8; 1 Pe 3,10). La fe en la actuación salvífica de Dios en Jesucristo se convierte en la auténtica condición de la salvación (Mc 1,14; Rom 10,9) o respectivamente de la «vida eterna» (Hch 13,48; 1 Tim 1,16; Tit 1,1s.). En la estela de una reinterpretación revolucionaria de Hab 2,4, Pablo pone la fe como la condición única de la vida eterna (Rom 1,17; Gál 3,11), que ahora es entendida, además, como la condición exclusiva frente a la promesa de Lv 18,5 (Gál 3,12;

Rom 10,5). Mientras que Pablo se atiene al carácter escatológico futuro de la vida prometida a los creyentes y los justificados, Juan sitúa la obtención plena de la salvación, es decir, la transición a la vida eterna, ya en el presente (3,36; 5,24; 6,40.47; 11,24ss.; 20,31; cf. 1 Jn 5,13).

✦ Bibliografía: ThWNT 2, págs. 833-877; NBL, págs. 595-599; BThW, págs. 392-395; THAT 1, págs. 549-557; ThWAT 2, págs. 874-898; EWNT 1, págs. 261-271; TRE 20, págs. 520-530. • E. Dürr, *Die Wertung des Lebens im AT und im antiken Orient,* Ms 1926; F. Mussner, *ZOE. Die Anschauung von Leben in vierten Evangelium* (MThS. H 5), M 1952; W. Zimmerli, «Leben und Tod im Buche des Propheten Ezechiels», ThZ 13 (1957), págs. 494-508; A. Feuillet, «Le règne de la mort et le règne de la vie (Rom. V, 12-21)», RB 77 (1970), págs. 481-521; R. Schnackenburg, *Das Johannes-Evangelium,* vol. 2 (HThK 4), Fr 1971, págs. 434-455; E. Schmitt, *Leben in den Weisheitsbüchern Ijob, Spr und Sir,* Fr 1974; O. Kaiser y E. Lohse, *Tod und Leben* (Biblische Konfrontationen 1001), St 1977; S. Kreuzer, *Der lebendige Gott* (BWANT 116), St 1983; G. Klein, «Aspekte ewigens Lebens in NT», ZThK 82 (1985); I. Broer, «Auferstehung und ewiges Leben im Joh», en ídem y J. Werbick, *«Auf Hoffnung sind wir erlöst»,* (SBS 128), St 1987, págs. 67-94; W. Stenger, «Die Gottes-Bezeichnung 'lebendiger Got' im NT», TThZ 87 (1987), págs. 61-69; M. Stare, *Durch ihn leben: Die Lebensthematik in Joh 6,* NTA, n.s. 19, Ms 2004.

Gerhard Dautzenberg

Vida eterna

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

Según las concepciones del antiguo Israel, los muertos siguen viviendo, pero con una existencia acusadamente disminuida. El lugar de reunión de los muertos es el *seol* (significado: «¿lugar yermo?» o «¿lugar del vacío?»), parecido al hades de los griegos (↗ mundo subterráneo). No vive aquí el alma como una parte del hombre en sentido platónico, sino el hombre entero, que mantiene, como una sombra, la forma que tenía en el momento de su muerte (1 Sam 28,14; Is 14,9s.; Ez 32,27). Estas sombrías perspectivas postmortuorias fueron en un primer momento sólo en contadas ocasiones superadas: Henoc (Gn 5,21-24) y Elías (2 Re 2,11s.; cf. Si 48,9-12; 1 Mac 2,58) son arrebatados. A partir de estas afirmaciones de arrebatamientos y de la confianza en la acción salvadora de Dios en la angustia y el peligro, brota con el paso del tiempo la esperanza de los piadosos individuales de que serán preservados del *seol* y de que alcanzarán una comunidad eterna con Dios después de la muerte (Sal 49,16; 73,24). Esta convicción pudo imponerse con ma-

yor facilidad debido a que en la vida real a menudo a los buenos les va mal y a los malos les va bien (problema de la teodicea). De la conciencia de una justicia todavía pendiente para las acciones buenas y malas surge también aquella fe temprana en la resurrección de los muertos (Dn 12,1ss.; 2 Mac 7,1-42). Según Dn 12,1ss. (s. II a.C.), al irrumpir el reino eterno de Dios, los muertos –piadosos e impíos– «despertarán» y retornarán como hombres enteros (no sólo como «almas»), en una existencia transformada de duración eterna (↗ resurrección de los muertos). Con un punto de vista contrario al de Dn 12,1ss., en 2 Mac 7,1-42 (s. II a.C.) no se habla de una resurrección terrena al fin de los tiempos, sino de la aceptación o la asunción en el cielo inmediatamente después de la muerte. En Sab 1,1-6,21 se presenta, en fin, en proyección dramática, el destino final de los justos y de los perversos. Los justos reciben por medio de Dios la vida eterna y la participación en su reino (5,15s.), mientras que sobre los perversos se abate el castigo y la perdición (5,17-23). Así pues, el autor de Sab está convencido de la existencia de una vida feliz y eterna de los justos junto a Dios e intenta despertar y consolidar esta misma fe en sus lectores.

◆ **Bibliografía:** CH. BART, *Die Erretung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern*, Z 1947, ^{2}1987; L. WÄCHTER, *Der Tod im AT*, St 1967; A. SCHMITT, *Entrückung-Aufnahme-Himmelfahrt: Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im AT*, St ^{2}1976; ÍDEM, «Psalm 16, 8-11 als Zeugnis der Auferstehung in der Apg», BZ 17 (1973), págs. 229-248; O. KAISER y E. LOHSE, *Tod und Leben*, St 1977; U. KELLERMANN, «Auferstanden in den Himmel. 2 Makk 7 und die Auferstehung der Märtyrer im AT», BZ 26 (1982), págs. 34-49; ÍDEM, *Kommentarium zum Buch der Weisheit*, Wu 1989; ÍDEM, «Zur dramat. Form von Weisheit 1,1-6,21», BZ 37 (1993), págs. 236-258.

Armin Schmitt

2. NUEVO TESTAMENTO

a) Concepto. El Nuevo Testamento muestra una tendencia fundamental a distinguir entre el concepto salvífico escatológico ζωή (la vida eterna indestructible –donada por Dios– de los creyentes: 135 veces en el Nuevo Testamento), ψυχή (la capacidad física vital de los «vivientes» amenazada por la muerte: 103 veces) y βίος (todo cuanto está vinculado a los cambios vitales naturales de la vida terrena: 10 veces). De acuerdo con el contexto, se utilizan también los verbos ζῆν («vivir»: 140 veces en el Nuevo Testamento) y ζωοποιεῖν («hacer vivir», «dar vida»: 12 veces), cuyo contenido es el don de la salvación que procede de Dios o de Cristo. Se explica así que el atributo «eterno» (αἰώνιος: 70 veces en el Nuevo Testamento) no tenga una vinculación necesaria con ζωή. «Eterno» no es un concepto tempo-

ral que deba ser referido a la idea de «seguir viviendo» (en línea de continuidad con la existencia terrena), sino que es un concepto cualitativo que expresa el carácter trascendental de «la vida con y junto a Dios».

b) Trasfondo. El proceso de formación, prolongado durante decenios, de los escritos del protocristianismo no permite extraer un significado unitario –exclusivamente orientado a la ↗ apocalíptica– del sintagma «vida eterna». Pero empalmando con Dn 12,2, debe contarse con la intervención soberana de Dios en la historia de la humanidad en virtud de la cual la situación catastrófica del mundo actual (sometido al dominio del pecado, la enfermedad, las guerras, etcétera), «será transformada». Dios crea la «salvación» al alcanzar su plenitud el futuro salvífico del ↗ reino de Dios que se inicia en los hechos y palabras de Jesús. Lo escatológicamente «nuevo» (Ap 21,1-22,5; 2 Cor 5,17) es inconciliable con lo antiguo y no puede ya ser valorado según baremos intramundanos.

c) Testimonios textuales. La vida en su plenitud es atributo exclusivo del Dios «vivo» (1 Tes 1,9; Mt 16,16; 26,63), en contraposición a los ídolos muertos. De Dios procede el don salvífico de la vida (Mt 4,4; 10,28). Para *Pablo*, Cristo crucificado-resucitado es la cifra y síntesis del poder de la vida que vence a la muerte y resucita a los muertos (1 Cor 15,4; Rom 14,9), del que participan los creyentes y bautizados (Rom 6,1-14) en virtud del ↗ Espíritu (= el principio vivificador y donador de vida, Rom 6,22; 8,11; Gál 6,8; 2 Cor 4,14; 13,4; Flp 3,10-14). En el modo existencial terreno, la comunidad cristiana está todavía amenazada (1 Tes 4,17; 5,10; Gál 2,20; 1 Cor 15,35-58); en cambio, con la ↗ resurrección de los muertos se inicia para los creyentes en Cristo una relación ilimitada e indeleble con Dios (1 Cor 15,20-28) que recibe la denominación de «vida eterna». El lenguaje humano sólo es capaz de transmitir fragmentariamente (en analogía) esta inmortalidad del hombre (1 Cor 13,12). – La esperanza en la vida futura está vinculada en la *tradición sinóptica* (ya premarcana) a condiciones de admisión (Mc 10,17 par.; Mt 7,14; Lc 10,25) que destacan el comportamiento frente a la voluntad de Dios como criterio en el ↗ juicio de Dios (Mt 13,41; 25,31-46). Esta proclamación de la salvación de cuño parenético cuenta siempre, no obstante, con motivaciones cristológicas (Hch 3,15: Cristo es «el autor de la vida»; cf. Heb 5,9). – En la *teología joanea* a los creyentes (a los que se atienen a la palabra de la revelación de Jesús: Jn 5,24; 8,51s. y otros), y a los que aman, se les promete ya *ahora,* el «cambio de lugar» del reino de la muerte al de la vida, en virtud del cual pierde su importancia la muerte biológica (Jn 11,25s.). La comunicación de la plenitud de la vida está exclusivamente vinculada a la relación personal (Jn 6,25-51b: discurso sobre el pan de vida), sacramentalmente transmitida (Jn 3,5;

6,51c-58), con Cristo (Jn 20,31). Las metáforas sobre el árbol de la vida (Ap 2,7; 22,2.14; cf. Gn 2,9), el libro de la vida (Ap 13,8; 17,8; 20,12; 21,27) y el agua de la vida (Ap 7,17; 21,6; 22,1.17) llevan a los creyentes probados en el sufrimiento a la «ventana de la trascendencia» para estimularlos, con la visión de la salvación futura, a dar buena prueba de sí en el presente.

◆ Bibliografía: F. Mussner, *ZΩH. Die Anschauung von «Leben» in vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Joh-Brife,* M 1952; G. Dautzenberg, *Sein Leben bewahren,* M 1966; J. Becker, «Ich bin die Auferstehung und das Leben», ThZ 39 (1983), págs. 138-151; G. Klein, «Aspekte des ewigen Lebens in NT», ZThK 82 (1985), págs. 48-70; J. Wagner, *Auferstehung und Leben,* Rb 1988; J. G. Van der Watt, «The use of αἰώνιος...», NT 31 (1989), págs. 217-228; R. Schnackenburg, *Das Joh.-Evangelium,* vol. 2 (HThK 4/2), Fr [5]1990, págs. 123-148, 434-445; EWNT 2, págs. 261-271; TRE 2, págs. 526-530; NBL 2, págs. 596-599.

Hubert Ritt

Vino, Viña

El cultivo de la vid y la producción de vino fueron tareas habituales en Israel desde la época de la monarquía. La producción de vino tinto (Prov 23,31) usual en el país, también llamado, a causa de su color, «sangre de la uva» (Dt 32,14; 1 Mac 6,34; Si 50,15), se hacía de tal suerte que el mosto (Os 4,11) obtenido en el ↗ lagar mediante trituración de la uva con los pies (Is 16,10), una vez fermentado y retiradas las heces (Sal 75,9), era trasvasado a tinajas (Jr 13,12) o a odres de piel de cordero o de cabrito (Jos 9,4.13), que se depositaban a continuación en bodegas adecuadas (1 Cró 27,27). Para aumentar la calidad del sabor se le añadían especias (Prov 9,2.5; 23,30) y para aplacar la sed se rebajaba con agua (2 Mac 15,39). En Samaria (Jr 31,5), en ↗ Transjordania (Is 16,8s.; Jr 48,32), en ↗ Engadí (Cant 1,14) y, sobre todo, en ↗ Hebrón (Nm 13,23) se cultivaban viñedos muy apreciados. Había importaciones de vino del ↗ Líbano (Os 14,8; Ez 27,18). En los banquetes no podían faltar el pan y el vino (Gn 14,18; 1 Sam 16,20; 25,18) como alimentos básicos (Gn 27,25; Jue 19,19; Si 39,26). Como producto agradable y estimulante que alegra el corazón de los dioses y de los hombres (Jue 9,13; Sal 104,15; Qo 10,19; Si 31,27), su consumo resultaba indispensable en las ocasiones solemnes (Jue 14,10; 1 Cró 12,40; 1 Mac 16,15). Se le atribuían propiedades medicinales (Lc 10,34) y era adecuado para superar los momentos de tristeza (Qo 2,3) y para el olvido de los sinsabores y las preocupaciones (2 Sam 16,2; Prov 31,6s.). Como la ebriedad abría la puerta a situaciones escandalosas (Gn 9,21; 19,30-38; 1 Sam 25,36-39; Jdt 12,20) y provocaba rechazo, no faltan las ex-

hortaciones que desaprueban su consumo (Tob 4,15) y alusiones a sus nocivas consecuencias (Is 28,8; Os 4,11; Prov 23,29-35; Si 31,30). Abstenerse de beber vino era obligatorio para los sacerdotes en el ejercicio de sus funciones (Lv 10,8-11; Ez 44,21) y para los ↗ nazireos (Nm 6,3). La abstinencia podía practicarse también por fidelidad a la tradición (Jr 31,1-19) y por razones ascéticas (Dn 10,2s.; Lc 1,15; 7,33). En el culto era un complemento de las ofrendas (Éx 29,40; Lv 23,13; Os 9,4). Se derramaba al pie del altar (Si 50,15) o se rociaba con él el sacrificio calmante pasado por el fuego (Nm 15,7). Con la mirada puesta en los aspectos tanto positivos como negativos del consumo de vino habla la literatura profética por un lado de la copa (del juicio) de vino en manos de Dios como imagen del castigo de su ira (Sal 75,9; Jr 25,15s.; Hab 2,16; Ap 14,8; 18,3) y aclara, por otra parte, con la imagen de una sobreabundancia de vino (Gn 49,11; Jl 4,18; Is 25,6; Jn 2,1-11), la plenitud de la bendición de la época salvífica. Lo mismo ocurre con la vid, altamente apreciada en Canaán (Jue 9,12s.), utilizada como imagen tanto de la lírica amorosa para referirse a la amada (Cant 7,13;8,11s.), como en la profecía para caracterizar a los elegidos por Dios (Is 5,1s.; Jr 2,21; Ez 15,1-8; 17,5-8; 19,10-14; Os 10,1; Sal 80,9-12). Aplicada, en fin, a Cristo, la vid expresa la plenitud de la salvación revelada en él por Dios y comunicada a los hombres (Jn 15,1-8).

◆ Bibliografía: BRL, págs. 362s. (G. Kalling); ThWAT 3, págs. 614-620 (W. Dommershausen); DEB, págs. 1555-1556 • R. Schnackenburg, *Das Johannes-Evangelium*, vol. 3 (HThK 4/3), Fr 1975, págs. 118-123.

Ernst Haag

Violencia / No violencia

El concepto de violencia es semánticamente ambivalente, porque su significación depende de si se entiende la violencia como un empleo del poder o de la fuerza ajustado a derecho *(potestas)* o no ajustado *(violentia)*. Con este segundo sentido, negativo, con el que se coordina, como concepto contrario, el de la no-violencia, está vinculada, en la teología bíblica, al problema y al fenómeno de la violencia pecaminosa. La protohistoria bíblica (Gn 1-11) ofrece un punto de partida para una exposición de las sentencias del Antiguo y del Nuevo Testamento sobre el origen, la naturaleza, la difusión y la superación de este tipo de violencia, porque aquí, sobre la base del hecho de que ontológicamente todos los seres disponen desde su origen de un poder cuya utilización, en perspectiva teológica, sólo está bien configurada cuando asume su responsabilidad ante Dios, el ↗ pecado original aparece como abuso del poder creado o como violencia en sentido negativo que, dado que acontece bajo la influencia del poder del mal, lleva el sello de lo

opuesto a la divinidad. Esta violencia, en cuanto expresión del pecado original es, en general, rebelión contra Dios y contra el inicio puesto por él en la creación (Gn 6,11.13), pero de modo más especial el odio, el homicidio y el fratricidio (4,1-16) y entrega del mundo al caos (6,5-8,22). La circunstancia de que, tras la caída en el pecado, Dios, al imponer el correspondiente castigo, haya ciertamente maldecido de manera absoluta y definitiva al poder del mal, pero haya dejado al linaje humano expuesto a su hostilidad, que pugna por perturbar la igualdad de los sexos en virtud de la opresión y la degradación de la mujer y proyecta una amenaza sobre la existencia humana en un mundo maldecido por un destino de muerte (3,14-19), arrastra consigo la consecuencia de que en el seno de la historia humana, y desde los presupuestos de lo creado, no se alcance a poner, en su pleno sentido, fin a esta violencia pecaminosa y que esta violencia, en cuanto realidad existencial constitutiva, no haya dejado de ejercer su influencia también en el ámbito de la revelación histórico-salvífica de Dios testificada en el Antiguo y en el Nuevo Testamento, en la praxis religiosa de Israel y en la Iglesia (guerras de Yahveh y anatemas, amenazas de maldición y persecuciones punitivas). Con todo, el desenmascaramiento y la superación de la violencia pecaminosa mediante la revelación histórico-salvífica de Dios, en la que éste se manifiesta como amor en persona (Os 11,8s.; 1 Jn 4,8.16), bajo la renuncia absoluta a la violencia, en la muerte y resurrección de su Hijo abre la puerta de acceso a su reino portador de la paz escatológica (Is 2,22s.) y mediante la comunicación de sí mismo (Rom 5,8; J 3,16) hace posible, ya ahora, a los redimidos, esta misma renuncia. Es cierto que Dios concede al hombre el derecho a recurrir eficazmente al poder que le compete como criatura para su autodefensa y para la protección de los bienes morales (Rom 13,1-7), pero este ejercicio legítimo de la violencia no debe provocar una reacción en cadena de violencia y contraviolencia (Mt 5,38s.), sino que debe más bien permitir conocer que, en definitiva, toda venganza está sujeta a la reserva del juicio de Dios (Rom 12,18-21). El ejercicio legítimo de la violencia *(potestas)* se lleva, pues, a cabo, como configuración creadora del mundo y de la vida y –con Mc 10,42-45– como servicio según el ejemplo de Jesús, cuya apuesta por la vida abarcaba también su autoentrega expiatoria (y bajo ningún concepto impotente) «por (los) muchos» y encontró en ella su culminación.

◆ Bibliografía: N. Lohfink (dir.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT* (QD 96), Fr 1983; TRE 13, pág. 168 (H. H. Schrey); E. Spiegel, *Gewalt-Verzicht. Grundlagen einer bibl. Friedens-Theology,* Kassel 1987; E. Haag, «Die Ursünde un das Erbe der Gewalt im Licht der bibl. Ur-Geschichte», TThZ 98 (1989), págs. 21-38; E. Zenger, *Ein Gott der Rache? Feindpsalmen ver-*

stehen, Fr 1994; CH. A. KIRK-DUGGAN (dir.), *Pregnant Passion: Gender, Sex, and Violence in the Bible,* Atlanta 2003; W. WINK, *Jesus and Non-violence: A Third Way,* Mn 2003; A. PUIG I TÀRREC, *La violència en la Bíblia,* Montserrat 2009.

Ernst Haag

VIRGINIDAD

a) Antiguo Testamento. La elección libre y voluntaria del ↗ celibato por motivaciones religiosas es un concepto ajeno al Antiguo Testamento. Permanecer soltera era para la mujer veterotestamentaria una gran desdicha (Jue 11,37s.) y una humillación, frente a la que era preferible vivir en un matrimonio polígamo (Is 4,1). Dado que los hijos ilegítimos atentan contra el orden social, se exige la virginidad prematrimonial. Quien quebranta este principio es castigado con la muerte (Dt 22,21). Una virgen violada no puede ya contar con la posibilidad del matrimonio (2 Sam 13,20). El hombre que viola a una virgen aún no prometida deberá casarse con ella (Éx 22,15s.; Dt 22,28s.) Tanto el sumo sacerdote como los restantes sacerdotes sólo pueden casarse con mujeres vírgenes de Israel (Lv 21,13s.). En el judaísmo temprano se consideraba honroso que una viuda no volviera a casarse por fidelidad a su marido difunto (Jdt 16,22). La impresión transmitida por Josefo (bell. Iud. II, 119, 160; ant XVIII, 21; cf. Plinio, *Naturalis historia* V, 17) de la existencia de una rama de esenios célibes (Qumrán) tiene probablemente su fundamento en el elevado porcentaje de viudas y divorciadas a quienes, en virtud de la prohibición qumránica de la poligamia sucesiva, les estaba vedado un nuevo matrimonio.

b) Nuevo Testamento. Según el Nuevo Testamento, Jesús, nacido de una virgen (Mt 1,18-25; Lc 1,26-38), fue célibe, al igual que Juan Bautista. La «sentencia sobre los eunucos» (Mt 19,10ss.) legitima la existencia de célibes voluntarios por el reino de los cielos y los protege frente a posibles reprobaciones. Pablo aconseja a los solteros y a las viudas a mantenerse en este estado, si han recibido este don (1 Cor 7,6-9), no sólo porque están a la espera de la venida del Señor, sino también para poder dedicarse por entero al servicio de Cristo en un tiempo ya decisivamente marcado por la escatología (7,32.34). Pero no hay aquí una desvalorización del matrimonio (cf. 1 Tim 4,3). Pablo exhorta a los casados, en medio de todos «los cuidados por las cosas del mundo» (1 Cor 7,33s.) inherentes a su estado, a una «digna y solícita dedicación a Dios» (7,35). Los célibes, en cuanto que «se preocupan por las cosas del Señor», son una señal también para los casados: todos deben agradar al Señor. Las motivaciones escatológicas y la entrega a Cristo son determinantes también para el discurso metafórico sobre la virginidad. Así ocurre en la parábola de las diez vírgenes de Mt 25,1-13 y para

la comunidad a la que Pablo llama «virgen» (2 Cor 11,2), así como para los cristianos que salen al encuentro de Cristo en la consumación como «vírgenes», porque no se han contaminado con los cultos idolátricos (Ap 14,4). La exigencia de un único matrimonio para los epíscopos (1 Tim 3,2; cf. 3,12; Tit 1,6) implica una valoración positiva del matrimonio y, con menos probabilidad, una prohibición de nuevo matrimonio tras la muerte de la esposa. Las cuatro hijas de Felipe eran «vírgenes», es decir, jóvenes en edad de contraer matrimonio (Hch 21,9).

◆ Bibliografía: EWNT 3, págs. 93ss. (J. Fitzmyer); NBL 2, págs. 416-419 (K. Engelken). • L. Legrand, «La virginité dans la Bible», LD 39 (1964); O. Němeček, *Die Wertschätzung der Jungfräulichkeit,* V 1953; A. Sand, *Reich Gottes und Eheverzicht im Evangelium nach Matthäus,* St 1983; N. Baumert, *Ehelosigkeit und Ehe im Herrn,* Wu 1984.

Heinz Giesen

Virtudes

↗ Catálogo de virtudes.

Visión

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

La visión es una forma específica de la recepción de revelaciones proféticas. La matizada terminología hebrea y aramea refleja una historia compleja, sólo en parte conocida. Los testimonios más antiguos aluden a los videntes preproféticos (Nm 22ss.). Pueden enumerarse como características: el profeta tiene la conciencia despierta cuando recibe la visión, lo que la distingue del ↗ sueño o del éxtasis. La visión es causada por Dios (Nm 23,2). Es Yahveh quien abre los ojos (Nm 22,31; cf. 2 Re 6,17.20), de tal modo que el vidente conoce el plan de Yahveh (24,1); en caso contrario, sus ojos están retenidos/cerrados (Nm 22,22-35). El vidente sintetiza la realidad contemplada con palabras propias, cf. la fórmula de legitimación «oráculo del que oye los dichos de Dios, del que ve la visión de Sadday, del que obtiene la respuesta y se le abren los ojos» (Nm 24,4.16); para una utilización secundaria, cf. 2 Sam 23,1; Prov 30,1; Sal 36,2.

En la llamada profecía clásica predomina el acontecimiento verbal, lo que introduce la correspondiente variación en la fórmula de legitimación: «oráculo de Yahveh» o bien «palabra(s) del profeta». Con todo, también se mantiene la tradición del vidente; hay residuos de oráculos de videntes en Am 1,1*; 9,1*; Miq 1-1-6*. Am (7,2.14) e Isaías (30,10) se entienden a sí mismos como videntes. La visión tiene una importancia determinante para su vocación y su misión (Am 7,1-9; 8,1ss.; Is 6), lo mismo que más tarde para Jeremías (1,11s.13ss.) y Ezequiel (1ss.). Las narraciones en primera

persona presentan el yo del vidente (entre otros Is 6,1; Ez 1,1s.) o del autor divino (p. ej., Am 7,1: 8,1). El diálogo entre Yahveh y el profeta se estiliza según un esquema de pregunta-respuesta que se mantiene inalterado desde Amós hasta Zacarías.

Contenido de las visiones: ↗ teofanías (Is 6; Ez 1,ss.; cf. Éx 3s.) y/o símbolos de la realidad que se debe proclamar, imágenes de la vida cotidiana (rama de almendro, horno y otros) o representaciones mitológicas (fuego divino, abismo primordial y otros).

En Ez figuran, junto a los relatos de visiones, amplias experiencias redactadas al estilo de visiones (p. ej., 8-11; 40-48), que se acercan al tipo de visiones apocalípticas para el que las visiones y los sueños son sólo medios descriptivos para la transformación de depósitos de imágenes mitológicas en nuevos contenidos simbólicos cuya misión es interpretar ya por adelantado el tiempo del fin, cf. la «visión nocturna» de Zac 1,7; 8,6. Hay imitaciones de la descripción de visiones en Dn 8,1ss.; 9,21ss. y otros.

◆ Bibliografía: THAT 1, págs. 533-537 (D. Vetter); 2, págs. 692-701 (D. Vetter); ThWAT 2, págs. 822-835 (A. Jepsen); 7, págs. 225-266 (H. F. Fuhs); ThWNT 5, págs. 315-381 (W. Michaelis); RGG³ 6, págs. 1409s. (V. Maag). • H. F. Fuhs, *Sehen und Schauen. Die Wurzel 'hzh' im Alten Orient und im AT,* Wu 1978; M. Weippert, *Aspekte israelit. Proophetie im Lichte verwandter Erscheinungen im Alten Orient: Ad bene et fideliter seminandum. FS K. Deller,* Nk 1988, págs. 287-319.

Hans F. Fuhs

2. Nuevo Testamento

Lo visionario puede ser entendido como comunicación óptica entre el hombre y el mundo celeste. Las visiones actualizan y modifican las tradiciones. Jesús de Nazaret interpreta un fenómeno celeste como caída de Satanás desde el cielo provocada por Dios (Lc 10,18). Por lo demás, los relatos de visiones desempeñan un modesto papel en los evangelios: por ejemplo las visiones con ocasión del bautismo (Mc 1,10s. par.). – 1 Cor 15,3ss. quiere otorgar credibilidad a la resurrección de Jesús aduciendo sus subsiguientes ↗ apariciones (a Cefas y a los Doce). Aquí el elemento visual ὤφθη permite sacar la conclusión de que la fe en la ↗ resurrección de Cristo presenta un conocimiento transmitido mediante visión (cf. en 1 Cor 15,8; 9,1 la revelación pascual de Pablo descrita a modo de una visión). Por lo demás, el apóstol dispone de otras formas visionarias de comunicación: viajes celestes (2 Cor 12,2ss.) y éxtasis (2 Cor 5,13). – En la exposición de Hch se estiliza a Pablo hasta la categoría de «supervisionario». Junto a la forma de diálogo de aparición con el Resucitado (Hch 9; 22; 26) se encuentra una serie de visiones nocturnas o visiones en sueños:

Hch 16,9s.; 18,9s.; 23,11; 27,33s., una forma de comunicación visionaria que falta en las cartas del apóstol. El Apocalipsis ha sido calificado como libro de visiones.

◆ Bibliografía: U. B. Müller, «Vision und Botschaft», ZThK 74 (1977), págs. 416-448; C. Rowland, *The Open Heaven,* Lo 1982; S. Vollenweider, «'Ich sah den Satan wie einen Blitz von Himmel fallen' (Lk 10,18)», ZNW 79 (1988), págs. 187-203; ídem, «Ostern – der denkwürdige Ausgang einer Krisenerfahrung», ThZ 49 (1993), págs. 34-53; M. Frenschkowski, *Offenbarung und Epiphanie,* 2 vols. Tu 1995-1997; B. Heininger, *Paulus als Visionär,* Fr 1996; U. B. Müller, *Die Entstehung des Glaubens an die Auferstehung,* St 1998; J. J. Pilch, *Visions and Healings in the Acts of the Apostles: How the Early Believers Experienced God,* Collegeville 2004; K. Huber, *Einer gleich einem Menschensohn: Die Christusvisionen in Offb 1,9-20 und Offb 14,14-20 und die Christologie der Johannesoffenbarung,* Ms 2007.

Ulrich B. Müller

Visión de Dios

a) En el *Antiguo Testamento* se designa con el concepto רָאָה *[rā'āh],* «ver», «contemplar» (a Dios) una percepción y un encuentro total que sitúa al sujeto humano en *relación personal* con su «enfrente» divino y así es como reacciona el creyente a la benigna autoapertura de Dios. En las tradiciones más antiguas, se presenta este proceso (que sigue el modelo de los encuentros con Dios del Oriente Próximo), *a través de una narración,* como la percepción sensible de Dios, de su rostro o de su mensajero (Gn 12,7; 16,13; 17,1; 18; 32,21; 33,10; Éx 24,9ss.; Nm 12,8; Jos 5,13; Jue 6,22 y otros). En un lenguaje posterior, con mayor acuñación cúltica (p. ej., Dt 16,16), la expresión «ver el rostro de Dios» significa «visitar el templo, entrar en el santuario» (H. J. Fuhs, pág. 251). Así como en los cultos politeístas de su entorno se veía o se veneraba la imagen de la divinidad, así también los creyentes invocaban en el culto sin imágenes de Israel el nombre de Yahveh en el templo de Jerusalén para actualizar la presencia salvadora aquí garantizada (p. ej., Sal 27,4; 42,3.6.12; 43,5; Is 38,11; Job 33,26; 45,2). En otras tradiciones teológicas posteriores se registran evidentes *correcciones* de este lenguaje narrativo o cultual. En conexión con las prescripciones tabú conocidas en la historia de las religiones, se insiste en la idea de que ningún hombre puede ver a Dios sin morir (Éx 19,21s.; 33,20.23; Is 6,5). De ahí que en el lenguaje sacerdotal se subraye con más energía la כָּבוֹד *[kābōd]* de Yahveh y su imponente «majestad», por encima de la naturaleza y de la historia. Se espera esta visión de Dios, casi siempre vinculada a una experiencia de salvación, sobre todo para los tiempos salvíficos *escatológicos:* en ella se les participará

a los redimidos la cercanía inmediata y patente de Dios (Is 17,7; 30,20; 33,17). En ella irradia visiblemente ante el universo entero la majestad de Dios, tanto a consecuencia de una reunificación definitiva de su pueblo (Is 40,5; 60; 66,18s.) como también en virtud del juicio y la sentencia sobre los pueblos (Ez 39,21), en el que se mostrará la unicidad de Dios y su soberanía universal.

b) En el *Nuevo Testamento* aparecen ὁράω y sus sinónimos preferentemente en el contexto de la percepción personal-interhumana, en la que se trata de ver o de comprender la significación existencial de lo contemplado. Este «ver» se refiere, por tanto, a menudo a la persona o a las acciones simbólicas de Jesús, que pueden ser percibidas con fe o con incredulidad (Lc 10,24; Mt 9,8; 12,38; 21,15; Mc 2,12; Jn 4,48; 9,37; 20,8.29). La visión creyente puede –según Jn– percibir ya en el Jesús terreno a *Dios mismo:* el Padre se deja conocer en el Hijo (Jn 14,7.9; 1 Jn 1,1-4), en el que resplandece la «gloria» de Dios (Jn 1,14.18; 11,4.40), sobre todo en la «hora» de su pasión en la que la amorosa autoenajenación de Dios al mundo (Jn 1,14) alcanza su plenitud (Jn 12,21-33; 13,31s.; 17,1.5; de modo parecido también Pablo en 2 Cor 3,6-18; 4,4ss.). Empalmando con el término técnico utilizado por los LXX para las ↗ teofanías o angelofanías, el Nuevo Testamento denomina la nueva presencia del *Resucitado* como «aparición» del Kyrios acogido en el ámbito del poder vivificador de Dios (1 Cor 15,5-8; Lc 24,34; Mc 16,7 par.; Jn 20,18.25-29), una aparición en la que el Señor se revela y se deja ver. Esta «aparición» es esperada, en toda su universal capacidad de manifestación, en la ↗ parusía del Hijo del hombre (Mc 13,26; 14,62). Al igual que en las tradiciones judeo-helenistas, también en el Nuevo Testamento Dios es básicamente en sí mismo «el Invisible» (Col 1,15; 1 Tim 1,17; Heb 11,27; Rom 1,20; Jn 1,18; 1 Jn 4,20; 1 Tim 6,16). Únicamente en perspectiva *escatológica* se vuelve, en algunos pasajes, sobre la esperanza apocalíptica del judaísmo temprano según la cual, en la consumación del reino de Dios, los «justos» podrán contemplar a Dios mismo (Mt 5,8; 1 Cor 13,12; 1 Jn 3,2; Ap 22,4). Aquí alcanzan su plenitud última tanto la búsqueda del rostro de Dios del suplicante en el templo como el encuentro, ya anticipado en Jesús, del creyente con Dios. «Ver a Dios» figura, por tanto, como *pars pro toto* de la vida en la presencia oculta e imperecedera de Dios.

◆ Bibliografía: W. Graf von Baudissin, «'Gott schauen' in der alt. Religion», ARW 18 (1915), págs. 173-239; F. Nötscher, *«Das Angesicht Gottes schauen» nach bibl. und babylon. Auffassung,* Wu 1925, reimpresión 1969 (en Apéndice la citada contribución de Baudissin); W. Michaelis, ὁράω, ThWNT 5, págs. 315-381; W. Zimmerli, «'Offenbaren' im AT», EvTh 22 (1962), págs.

15-31; J. Kremer, «ὁράω», EWNT 2, págs. 1287-1293; H. J. Fuhs, רָאָה [rā'āh], ThWAT 7, págs. 225-266.

Medard Kehl

Viuda

Este concepto (hebreo אַלְמָנָה ['almānā]) designa en el Antiguo Testamento a una mujer cuyo marido ha muerto, con independencia de que tenga, o no, parientes varones que le ofrezcan protección. Si la viuda era joven, se esperaba que volviera a casarse, a menudo con el hermano de su difunto marido, según el matrimonio del ↗ levirato (Rut), aunque sin título jurídico (Gn 38; Dt 25,5-10). Pero eran muchas las viudas que tenían que salir adelante solas, incluso con niños pequeños. Aunque hubo viudas ricas (cf. Jue 17,1-4; Jdt 8,7), para la mayoría la situación económica y legal era insegura como consecuencia de la en general restringida capacidad jurídica de las mujeres israelitas. Incluso en el caso de que la viuda fuera propietaria de una casa o de un terreno, tenía que contar con los ataques arbitrarios contra su propiedad, tal como indican las amonestaciones, y no sólo las proféticas (Dt 27,19; Prov 15,25; Is 1,17.23 y otros). Por eso se consideraba a Yahveh de manera especial como abogado y defensor de las viudas (Dt 10,18; Sal 68,6). A ellas a menudo no les quedaba otro recurso que la súplica incesante, oportuna e inoportuna, para que se les hiciera justicia (Lc 18,1-8). De todos modos, hubo siempre para ellas y para otras personas socialmente débiles un derecho de los pobres, que les concedía, por ejemplo, la rebusca (Lv 19,9s.; 23,22; Dt 24,19-22).

Se aplicaba también la denominación de viudas a las ciudades y las regiones devastadas por las guerras, porque, de acuerdo con las concepciones veterotestamentarias, Dios las ha abandonado (Lam 1,1; Is 47,8).

El *Nuevo Testamento* asume la concepción veterotestamentaria de la pobreza de la χήρα y de su dependencia de la protección de otros (p. ej., Mc 12,40) y la amplía en la línea de la figura de Judit: la viuda se convierte en modelo de la piedad activa y de la confianza en Dios (Lc 2,36ss.; 18,1-8; 21,1-4) y establece así la base de un ministerio carismático-profético de las viudas en el que la oración y el estilo de vida ascético pasan a ser elementos típicos. En 1 Tim 5,3-16 se da ya por supuesta una forma institucionalizada del ministerio, con normas de selección y de remuneración (5,9.16), pero se intenta al mismo tiempo modificar su carácter para convertirlo en un servicio más acorde con la función tradicional de la mujer en la casa antigua.

◆ Bibliografía: ThWAT 1, págs. 308-313; THAT 1, págs. 169-173; ThWNT 9, págs. 428-448. • A. Tosato, «Sul significato dei termini biblici 'almana, 'almanût ('vedova', 'vedovanza')», BbbOr 25 (1983), págs. 193-214; W. Schottroff, *Die Armut der Witwen: Schuld und Schulden»,* ed. por M. Crüsemann, en

ÍDEM, M 1992, págs. 54-89; W. WAGENER, *Die Ordnung des 'Hauses Gottes'. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe,* Tu 1994.

Angelika Strotmann

VOCACIÓN

1. ANTIGUO TESTAMENTO. 2. NUEVO TESTAMENTO.

1. ANTIGUO TESTAMENTO

La vocación sólo aparece en el Antiguo Testamento en el contexto de una relación en la que Dios reclama al hombre y le libera. En cuanto iniciativa concreta de la autoridad del Dios de Israel, sirve para hacer visible, en la singular relación con Dios del distinguido con la vocación, el dominio divino universal. No existe un vocablo hebreo específico que cubra la multitud de significados de la concepción veterotestamentaria de la vocación (puede, a lo sumo, entenderse como término técnico, el verbo שָׁלַח *[šlḥ]*, en el sentido de «enviar», cf. por ejemplo Éx 3,10-15). Se narra más bien el proceso de la vocación. Son elegidos y comisionados para una tarea individuos concretos, como Moisés, Gedeón, Samuel, Jeremías, Ezequiel y otros, para un periodo de tiempo más menos corto o para toda la vida. Con este procedimiento, las narraciones de vocación o de llamada se convierten en relatos de misión. Lo fundamental en todos ellos es una palabra divina expresa.

Las narraciones de vocación más destacadas se hallan en la primera persona del singular (para profetas: Is 6,1-13; Jr 1,1-10; Ez 1,1-3,15), o en tercera persona también del singular (para figuras de libertadores: Éx 2,23-5,5; Jue 6,11-24; 1 Sam 9,1-10,16; cf. también Gn 12,1-4; Jue 4,6-9; 1 Sam 3,1ss.; 16,12s.; 1 Re 19,19ss.; Am 7,15; Jon 1,1s.). Son elementos típicos de los relatos de vocaciones: la alusión a una precedente situación de necesidad (exposición de las causas que explican el ejercicio de la vocación), encargo o misión (para actuar como juez o para la proclamación en el caso de los profetas), objeción, seguridad de ayuda, señal. Todos estos elementos se modelan para configurar un esquema literario bajo el que no fluye el curso histórico de los hechos sino una reflexión sobre esta experiencia. En el contexto del cuestionamiento de la autoridad del enviado, encabezado por la oposición político-religiosa, sus actividades deben contar por un lado con el respaldo de la confirmación divina, mientras que, por otro lado, los escritos de los profetas necesitan legitimación divina, que es aportada, precisamente, por la tradición del esquema. Bajo el esquema subyace asimismo el problema, de gran importancia para la actuación de la persona que recibe la llamada, de situaciones de convulsión total. La reflexión teológica procedente de los círculos proféticos y sapienciales insiste con firmeza en el enunciado de que estas crisis sólo

pueden superarse con la ayuda del Dios vivo.

La vocación no es, pues, cuestión de la propia voluntad ni fantasía personal, sino que significa una transformación (dolorosa) en mensajero de Yahveh. Y aquí se incluye escuchar la palabra, aguantar con firmeza en el sufrimiento, concordancia entre el mensaje y el género de vida y una transparencia siempre renovada frente al que llama. A partir de aquí se amplió en la época postexílica el concepto de vocación para abarcar a todo el pueblo de Israel (Gn 12,1-4; Is 43,1-7; 48,12; 51,2; 54,6ss.).

◆ Bibliografía: M. B. Meeus, «L'appel divin chez les prophètes», BVieChr 45 (1962), págs. 36-43: W. Richter, *Die sogennante vorprophet. Berufung.-Berichte* (FRLANT 101), Go 1970; G. del Olmo Lete, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación,* Sa 1973; J. Luzarraga, «La vocación-elección en la Sagrada Escritura», *Manresa* 45 (1973), págs. 111-130; P. Weimar, *Die Berufung des Mose* (OBO 32), Fri 1980; TRE 5, págs. 676-684; H. Ch. Schmitt, «Das sogenannte vorprophet. Berufung-Schema», ZAW 104 (1992), págs. 202-216.

2. Nuevo Testamento

En los escritos neotestamentarios no se habla de una llamada o vocación a propósito de la persona de Jesús, pero sí se pone de relieve su autoridad de enviado fundamentada en su singular relación con Dios (Mc 1,9-11 par.; 9,2-10 par.). Jesús actúa como el que llama. La llamada se dirige a personas concretas, a los discípulos, a los Doce, a los apóstoles, si bien el mensaje del reino de Dios afecta a todos. En este mensaje hunden sus raíces la autoridad y la iniciativa de Jesús respecto de la llamada que en los evangelios, y en concordancia y radicalización de 1 Re 19,19s., se configura con los siguientes elementos: Jesús sale al encuentro de los que quiere llamar cuando están desarrollando sus tareas profesionales (Mc 1,16.19; 2,14; Lc 5,2); la llamada se produce en virtud de la palabra de quien transmite con autoridad el reino de Dios (Mc 1,20; 2,14); los llamados le siguen «al instante» (Mc 1,18.20; 2,14). Debe contemplarse la vocación en toda su radical significación teológica: su motivación es el reino de Dios. Por eso es llamada al seguimiento mediante una vinculación definitiva a Jesús y a su mensaje. La llamada al seguimiento está relacionada con un encargo de proclamación y de misión basado en la fe en el evangelio, de modo que puede así participar en y llevar adelante la acción de Jesús. Recordando el nuevo ser creado con la vocación, los llamados pueden asumir en su propia realidad existencial la imagen fundamental y las consignas de Jesús y hacer posible, a lo largo de y a una con su servicio misional, que también otros se sumen a esta tarea. Porque la vocación alcanza a todos mediante la palabra de la proclamación (Mt 20,1-16; 22,1-14).

En Pablo y en los restantes escritos neotestamentarios, el sujeto que llama es el Dios de Jesucristo o respectivamente su gracia (cf. Rom 8,30; 9,12.24; 1 Cor 1,9; Gál 1,15; Flp 3,14; 1 Tes 2,12; 1 Tim 1,9). La vocación brota como una llama cuando se oye o se experimenta el evangelio y se propone como objetivo la pertenencia a Cristo. El presupuesto único de la vocación es la elección de la gracia, no la aportación humana. Por eso la vocación es irrevocable (Rom 11,29). Se dirige a todos los hombres (Rom 1,5). Son justamente los que viven su vocación quienes muestran la apertura de Dios para todos. Pablo considera juntas e inseparables su llamada a la fe y su llamada al apostolado. Esta estructura básica, según la cual a una con la llamada a la fe se recibe la llamada al servicio, tiene una validez esencial: de la llamada a la comunión con Jesucristo (1 Cor 1,9) y con la comunidad de los «santos llamados» se sigue como consecuencia la conducta acorde con la vocación que los llamados deben observar para la salvación (Flp 3,14; 1 Tes 4,7; 5,24; 1 Pe 1,15; 2,21). Una de las preocupaciones más apremiantes del apóstol es que la vocación necesita ser convertida en realidad práctica y debe dar buena prueba de sí (Gál 5,8; 2 Tim 4,7; Heb 13,20s.; 2 Pe 1,10).

◆ Bibliografía: ThWNT 3, págs. 488-497; RAC 2, págs. 141-156; W. Bieder, *Die Berufung im NT* (AThANT 38), Bs-Z 1961; D. Wiederkehr, *Die Theologie der Berufung in den Pualusbriefen* (Studia Friburgensia 36), Fri 1963; H. Merklein, *Die Gottesherrsachaft als Handlungsprinzip* (FzB 34), St-Wu [2]1981; TRE 5, págs. 684-688; K. Scholtissek, *Die Vollmacht Jesu* (NTA NF 25), Ms 1992; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi* (HThK Suppl. 4), Fr 1993.

Paul Deselaers

Voluntad de Dios

1. Antiguo Testamento. 2. Nuevo Testamento.

1. Antiguo Testamento

En el Antiguo Testamento aparece la voluntad de Dios como exigencia que afecta al pueblo de Israel en su conjunto y a cada individuo concreto y como poder que determina el destino de cada persona y configura la historia según un proyecto divino. Esta voluntad puede ser conocida a través del orden inserto en la creación, que abarca el cosmos y el *ethos* y que el hombre debe descubrir y realizar (Gn 2,15). En el Sinaí, Dios impone al pueblo el deber de someterse a su voluntad sintetizada en el decálogo (Éx 20,1-17). Son sobre todo los profetas los encargados de transmitir esta voluntad que, en la época preexílica, se revela fundamentalmente como voluntad de juicio y de castigo y, en la escatología profética de la época exílica y postexílica como ↗ voluntad salvífica y proyecto de salvación. Para la teología deuteronomista, de im-

portantes repercusiones históricas, es el menosprecio de la voluntad de Dios, revelada en el decálogo y el Deuteronomio y proclamada por los profetas (Jos 23,6; 2 Re 17,13) lo que justifica el castigo divino, mientras que el acatamiento futuro de esta voluntad abre, por el contrario, la puerta a la esperanza en el porvenir.

◆ Bibliografía: ThWAT 7, págs. 640-651 (H. M. Barstad); THAT 2, págs. 810-813 (G. Gerleman). ◆ W. Werner, *Studium zur alt. Vorstellung von Plan Jahwes,* B-NY 1988.

Wolfgang Werner

2. Nuevo Testamento

La frecuente expresión voluntad de Dios (θέλημα τοῦ θεοῦ) tiene dos significados: la ↗ voluntad salvífica de Dios para el mundo y la acción que esta voluntad exige al hombre. Dado que la acción de Dios se fundamenta en su voluntad, el contenido del concepto supera con mucho sus manifestaciones concretas. Pero la distinción sólo es posible en un plan ideal, porque la acción de Dios implica consecuencias para la acción humana (Mt 6,10; Gál 1,4) y la exigencia no es nunca mera exigencia (Flp 2,13; cf. la tarea encomendada a Pablo a una con su llamada en 1 Cor 1,1; Gál 1,15s. y la autoridad concedida por Dios para llevarla a cabo en 1 Cor 15,10; 9,16s.: también la doctrina sobre los carismas en 12,11).

a) El plan salvífico de Dios. La voluntad de Dios inmutable (Heb 6, 17), ya enunciada desde el principio (Ef 1,3-12), determina la creación (Ap 4,11), la redención (1 Cor 1,21; Ef 1,5.9; Col 1,19s.27; 1 Tim 2,4; Sant 1,18; Mt 18,14; Jn 6,38ss.) y la forma concreta del mundo (1 Cor 12,18; 15,38; cf. Hch 17,26), así como la historia, sobre todo la referida al destino de Jesucristo (Hch 2,23; 4,28; 5,38s.; 13,36s.; Jn 6,38s.). Es sobre todo en Rom 9,15-23 (y metafóricamente en Mt 20,14s.) donde más se insiste en la voluntad *libre* de Dios. También en los proyectos de viajes de Pablo actúa la voluntad de Dios (Rom 1,10; 15,32; cf. también 1 Tes 2,18), aunque no por ello queda eliminada la libertad del apóstol (cf. 2 Cor 2,12s.). La fórmula «si Dios quiere» aparece pocas veces en el Nuevo Testamento, por ejemplo en Hch 18,21; Sant 4,5.

b) La voluntad de Dios como exigencia. El Jesús de los *evangelios* cumple perfectamente la voluntad de Dios, la expone con autoridad y actúa según ella (Mt 9,13; 12,7.50; 18,14; Jn 4,34; 5,30; 6,38ss.). Actuar de acuerdo con esta voluntad es requisito indispensable para la salvación (Mt 7,21; cf. 1 Jn 2,17). La singular unión del Revelador con Dios en Jn incluye el cumplimiento de la voluntad divina (4,34; 5,30), sin exceptuar ni tan siquiera las experiencias en el límite de Getsemaní (Mc 14,36; cf. Jn 12,27s.; Heb 5,7s.).

Pablo describe la voluntad de Dios, al igual que Jesús en los evangelios, en parte en términos muy concretos (1 Tes 4,3-6; 5,18) y en la acusación contra los judíos en Rom 2 la identifica con la ley (cf. 2,18). No siem-

pre la voluntad de Dios aparece de forma manifiesta ni consiste tampoco simplemente en la ejecución de una norma, sino que necesita cuidadosa comprobación (Rom 12,2; Flp 1,9s.; Ef 5,17; Col 1,9), siempre en virtud de la mentalidad renovada por Cristo. Lo bueno, lo perfecto, lo agradable a Dios se concreta a menudo en Pablo, al igual que en los evangelios, en el amor, y es fruto del Espíritu (Gál 5,22s.; Mt 9,13; 12,7). La voluntad de Dios puede incluir también el sufrimiento (1 Pe 3,17; 4,19). Nuestras súplicas se hallan bajo la reserva de su voluntad (1 Jn 5,14).

◆ Bibliografía: V. P. Furnish, *Der 'Wille Gottes' in pln. Sicht: Jesu Rede von Gott und ihre Nach-Geschichte im frühen Christentum. FS W. Marxsen,* Gt 1989, págs. 208-221 (bibliografía); A. Wouters, *«... wer den Willen meines Vaters tut»* (BU 23) Rb 1992 (bibliografía).

Ingo Broer

Voluntad salvífica de Dios

La idea de la voluntad salvífica de Dios se deriva de la autorrevelación de Dios en la historia de su encuentro con la humanidad. En este encuentro se descubre que Dios quiere la redención y la consumación de la creación libremente llamada por él a la existencia. La revelación de esta meta de salvación universal alcanza su punto culminante en la vida, muerte y resurrección de Jesucristo. Con todo, ya en la experiencia de fe del Antiguo Testamento puede percibirse, por encima de la concentración en el pueblo de Israel, en virtud de la insistencia en la unicidad y la singularidad de Yahveh en conexión con su posición como juez y redentor único de *todos* los pueblos (p. ej., Sal 96 y 98), la voluntad salvífica (universal). Así se desprende claramente de su alianza con Noé (Gn 9,8-17) y con Abrahán (Gn 12,3; 18,18) y en las sentencias de los profetas Is, Jr, Ez, Déutero y Tritoisaías, que anuncian la salvación escatológica que abarca a todos los pueblos (Is 2,2-5; 25,6-8; Jr 16,19ss.; Ez 37,37s.; Is 45,20ss.; 51,5; 55,1.6s.; 56,6ss.). Aunque la actuación de Jesús se redujo sólo a Israel (Mt 15,24), en su praxis de amor que desborda todas las fronteras (p. ej., Mc 2,14; 3,1-6) y en su proclamación de la βασιλεία τοῦ Θεοῦ (↗ reino de Dios) se hace palpable el amor singular de Dios válido para todos. En la proclamación apostólica, en la literatura epistolar postpascual y en los evangelios se testifica que la muerte de Jesús ha acontecido para la salvación de todos los hombres (Mt 26,28 par.; Mc 10,45; Hch 4,12; Rom 5,8; 1 Cor 15,3; 2 Cor 5,15; 1 Tim 2,6; 1 Jn 2,2). La luz del amor liberador de Dios ilumina a todos (Jn 1,9) y quitará el pecado de todo el mundo (1,29). En 1 Tim 2,4ss. (cf. 4,10) se ofrece una síntesis de la experiencia de la fe neotestamentaria. La mediación salvífica universal de Jesucristo hace brotar de sí misma la

misión universal de los que creen en él (Mc 16,15; Mt 28,19s.; Hch 1,8; cf. 1 Cor 9,16).

◆ Bibliografía: E. KLINGER (QD 73), Fr 1976; E. ZENGER, «Jahwe, Abraham und das Heil der Völker: Absolutheit des Christentums», en W. KASPER (dir.) (QD 79), Fr 1977, págs. 39-62; G. LOHFINK, «Universalismus und Exklusivität des Heils im NT», ibídem págs. 63-82; H. DÖRING, «Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Ist Christus der einzige Weg zum Heil?», dir. por K. MÜLLER y W. PRAWDZIK, Nettetal 1991, págs. 89-130.

Bernhard Dörr

VOTO

Los votos son, en la Biblia, una de las expresiones más apreciadas de la veneración de Yahveh (Is 19,21; Sal 50,14; 65,2; 76,12). Israel sólo puede ofrecer votos a Yahveh, de modo que se convierten en confesiones de su Dios.

a) Contenido del voto es todo cuanto puede agradar a Dios: sacrificios (Dt 12,6; Jon 1,16), alabanza de su nombre (Sal 116,17), fundación de un santuario (Gn 28,21s.; 31,13; Sal 132,2-5), entrega de un diezmo en favor del mismo (Gn 28,21s.), o la consagración de una persona (1 Sam 1,11). Lv 27 enumera lo que puede ser transferido a Yahveh como voto (personas, animales, casas, propiedades rústicas). Queda excluido del voto todo lo que desagrada a la divinidad (Dt 23,19; Mal 1,14; Mc 7 11-13 par.), pues sería ofensivo. En Jue 11,29-40 se censura un voto, porque su contenido no sólo no era agradable a Yahveh sino que corría el peligro de oponerse a él.

b) Los votos son *promesas* en virtud de las cuales los que los emiten se vinculan frente a Dios, en el mismo sentido en que se comprometen quienes pronuncian un ↗ juramento. Pero a diferencia de este último, en el que los juramentados adquieren en presencia de Dios determinados deberes respecto a sus compañeros o socios humanos, quienes formulan un voto no se comprometen sólo en presencia de Dios sino también, a la vez, frente a Dios. El contenido de los juramentos son contratos humanos, el de los votos son prestaciones de tipo religioso, es decir, destinadas a Dios. *Es seguro* que Dios los acepta (Gn 28,20ss. 31,13; Job 22,27). Al igual que los juramentos, también los votos tienen carácter «sacramental», en cuanto que estas promesas humanas vinculan a Dios como garante y como destinatario (Dt 23,22; Sal 50,14s.; 132,2.11): de ahí las reticencias frente a los votos y juramentos, sobre todo en la literatura sapiencial, que previene ante la posibilidad de votos y juramentos precipitados (Prov 20,25; Qo 5,3s.; Si 18,22s.; Dt 23,23s.). La actitud reservada frente a los votos es una actitud característica del judaísmo (bNedarim, bNazir), que se explica no sólo por el temor al castigo si no se cumplen, sino por el recelo de

vincular a Dios mediante la palabra empeñada. Los votos pueden ser *condicionados,* es decir, vinculados a la escucha de la oración por Dios (liberación de la necesidad, curación, etcétera) (Gn 28,20-23; 2 Sam 15,8s.; Sal 65,13s.; 116). Aunque existe controversia acerca de los *votos incondicionados,* están claramente atestiguados en el Antiguo Testamento (Jon 1,16; Sal 132,2; el voto del nazireato de Nm 6; cf. Jue 13,4.7.13s.), que eran también conocidos en el Oriente Antiguo.

c) Clases de votos: *votos de súplica y votos de agradecimiento* (condicionados) (en los que, tras haber recibido un favor divino excepcional, el agraciado se obliga a una especial obra de gratitud: Jon 1,16). *Votos de consagración* (se consagran unas determinadas personas: voto del nazireato, Nm 6; 1 Sam 1,11.26-28; cf. Prov 31,2; Hch 18,18; 21,23-27). *Votos de abstinencia* (se renuncia a funciones de vital importancia, véanse las huelgas de hambre en el ámbito profano: Sal 132,2ss.: renuncia al sueño; 1 Sam 14,24-45: renuncia al alimento). *Votos individuales* (privados) y *votos colectivos* (Nm 21,2s.). Los votos son también a veces sustitutivos de una obligación que debe ser cumplida pero que, de momento, no puede llevarse a cabo (Gn 28,20ss.). Pueden también expresar la voluntad de cumplir por libre decisión deberes permanentes (Sal 40,7ss.). En el Antiguo Testamento, Éx 24,3-8 ofrece un ejemplo de este tipo de votos cuando Israel promete a Yahveh que cumplirá por siempre sus disposiciones. Los votos son *públicos* (Sal 22,26; 16,14.18s.). En cuanto promesas dirigidas a Yahveh, los votos son oraciones (Sal 65,2). Su cumplimiento acontece en los ritos litúrgicos (Dt 12,6; 1 Sam 1,21; 2 Sam 15,7ss.; Nah 2,1; Sal 116,13s.17ss.). Los votos de sacrificio forman una clase propia de los sacrificios de comunión שְׁלָמִים *[šᵉlāmîm]* (Lv 7,16). También otras clases de sacrificios pueden ser objeto de un voto (Lv 21,18-23).

d) En el campo de la *terminología,* el voto de alabanza corresponde a la raíz נדר *[ndr].* Hay en el Antiguo Testamento promesas a Yahveh que, en perspectiva histórico-religiosa, deben entenderse como votos, auque falta el término *ndr* (1 Sam 14,24-45; Sal 40,7-9). En los LXX y en el Nuevo Testamento la base es εὐχ- y a veces ὁμολογ- (función de confesión de voto).

e) Casuística del voto. En Nm 30 se habla de votos hechos por personas (mujeres) dependientes de otros. Se destaca así la libertad personal como condición imprescindible para formular votos. En Lv 27 se prevén acciones o prestaciones sustitutivas de los votos. Cuando resulta imposible su cumplimiento, pueden ser realizados, por la misericordia divina, de alguna otra forma, para que no se conviertan en maldición.

◆ Bibliografía: DB(V) 5, págs. 2443ss.; J. PEDERSEN, *Der Eid bei den Semiten,* Es 1914, págs. 119-127; I. GOLD, *Das Gelübde nach Bibel und Talmud,* B 1926; JL 4, págs. 443-446; A. WEN-

DEL, *Das israelitisch-jüd. Gelübde,* B 1931; DTHC 15, págs. 3187-3198; RGG³ 2, págs. 1322s.; EJ 16, págs. 227s.; THAT 2, págs. 39-43; RAC 9, págs. 1055-66; TRE 12, págs. 302-305; THWAT 5, págs. 261-274; ENCREL(E) 13, págs. 301-305 (E. KLINGER) • A. SCHENKER, «Gelübde im AT, unbeachtete Aspekte», VT 29 (1989), págs. 79-91; J. D. BERLINERBLAU, *The Israelite Vow and the so-Called «Popular Religion»,* NY 1991; NBL 1, págs. 775ss.; T. W. CARTLEDGE, *Vows in the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (JSOT.S 147), Sheffield 1992 (bibliografía).

Adrian Schenker

VULGATA

↗ Biblia, 6. Ediciones, β.

Y

YABNÉ

(Griego Ἰάμνεα, hebreo יַבְנֶה *[jabnæ],* 2 Cró 26,6 y así también en la literatura rabínica), lugar que debe identificarse con Yabnel (Jos 15,11), 20 km al sur de Jope, en la llanura costera, con población mayoritariamente no judía (2 Mac 12,40). Fue muy importante el puerto de Yabné-Yam, plaza comercial de gran valor estratégico (Plinio, *Naturalis historia* 5, 68), destruido por Judas Macabeo, que entregó a las llamas su flota (2 Mac 12,8s.). Pero hasta ↗ Alejandro Janeo no fue posible la conquista de la ciudad (Josefo, ant. 13,395). Pompeyo la agregó el año 63 a.C. a la provincia de Siria y Augusto se la entregó a Herodes (Josefo, ant. 16,189), aunque más adelante volvió de nuevo al dominio romano. Entre el 70 y el 132 d.C. fue sede del sanedrín, cuyas decisiones marcaron constitutivamente la ↗ *halaká,* y centro de la erudición rabínica. No puede acreditarse con documentación histórica la tesis, muchas veces defendida, de que fue en Yabné donde se fijó, en el s. I d.C., el canon judío contra corrientes heréticas.

• Bibliografía: LTHK² 5, pág. 830; EJ 9, pág. 1175; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ,* vol. 2 corregido y editado por G. VERMES - F. MILLAR, E 1979, págs. 109s.; G. REEG, *Die Ortsnamen Israel,* Wi 1989, págs. 281ss.

Giuseppe Veltri

YABOC

(Hebreo יַבֹּק *[jabboq],* de la raíz *bqq,* «él escinde», a saber, la meseta de ↗ Transjordania septentrional entre el Yarmuc y el Arnón; hoy Nahr ez-Zerga' [Río Azul]). El Yaboc nace al este de Ammán y desemboca junto a Sucot, en el ↗ Jordán. Dado que en la Antigüedad sólo podía ser cruzado por vados en su curso inferior (Gn 32,23s.), se da por supuesto que era más caudaloso que en la actualidad. A su curso superior se

le consideraba «río de los amonitas» (cf. Dt 2,37, aunque nunca «frontera de los amonitas», en contra de lo que se afirma en Dt 3,16 y Jos 12,2), mientras que el curso inferior recibía la denominación de «río [o torrente] de Galaad» (cf. Jos 12,2).

◆ Bibliografía: Abel, I, págs. 485s.; U. Hübner, *Die Ammoniter,* Wi 1992, págs. 138s., 145, 167 nota 55.

Ernst Axel Knauf-Belleri

Yaffá

↗ Jope.

Yahveh, YHWH

Éx 3,14 (6,3) explica la continuidad de la acción de Dios en la historia de los padres y del pueblo de Israel a la luz de la revelación de su nombre. El «Dios de los padres» promete a Israel ser, en cuanto Yahveh, su guía en la historia. Este nuevo nombre de Dios, testificado en las inscripciones bajo una forma larga y otra corta, aparece escrito casi siempre como ↗ tetragrama: יהוה o respectivamente YHWH. Se encuentra también, bajo una forma parecida, en documentos extrabíblicos de los siglos IX a VI a.C. Figuran además, como formas secundarias (no como abreviaciones) *yahu/yeho, yo* y *yah,* que se presentan casi exclusivamente como parte constitutiva de nombres teóforos (*Yeho*-yakin, Yeša-*yahu*) o en la exclamación cultual hallelu-*yah* (aleluya). Como forma corta independiente, el nombre de Dios figura casi sólo en documentos extrabíblicos (p. ej., los papiros de Elefantina) (con las únicas excepciones de Éx 15,2 y algunas secciones de Is y de los Salmos). Se discute si la forma nominal originaria es la breve, de modo que el tetragrama sería debido a una ampliación de la reforma deuteronómica bajo Josías (639-609 a.C.) (así M. Rose) o si es a la forma ampliada a quien le corresponde la prioridad. En el texto masorético, con la finalidad de evitar el abuso del nombre de Yahveh (Lv 18,21; Éx 20,7), se le asignaron a las consonantes del tetragrama los signos vocálicos de Adonai: יְהוָֹה (y al precedente Adonai los del apelativo de Elohim: יְהוִֹה), con la significación de «mi(s) señor(es), mi dominio» (plural intensivo con sufijo en pausa) o «Señor universal» (sustantivo *adon* con la forma aumentativa *aj/ai*), que los LXX traducen por κύριος. Frente a esta ortografía, se advierte bien que la locución «Jehová» (habitual desde el s. XIV d.C.), es una errónea intelección. La puntuación más reciente de יְהוָה en el Códice de Leningrado (= BHK³ y BHS) se apoya en el arameo שְׁמָא *[šᵉmā']* «el Nombre». Consideraciones filológicas y transcripciones griegas (p. ej., Ἰαβε, Ἰαουε) en los Padres de la Iglesia Teodoreto y Clemente de Alejandría parecen sugerir que la pronunciación originaria del tetragrama es la lectura יַהְוֶה *yahveh.*

La primera mención de la veneración de Yahveh entre los queni-

tas, subgrupo de los madianitas (Gn 4,17s.26), y las relaciones de parentesco de Moisés con estos últimos (Éx 2,16ss.), en cuyo territorio tuvo su encuentro decisivo con Dios (Éx 3,1s.), añaden mayor probabilidad a la hipótesis de que Moisés conocía ya desde antes el nombre de Yahveh y lo había aprendido entre los madianitas. La suposición de que Yahveh era una divinidad establecida en las zonas esteparias meridionales (Jue 5,4; Hab 3,3; Sal 68,9) podría contar con apoyo extrabíblico mediante textos egipcios del s. XIV a.C. que junto a *jh³* mencionan a los beduinos *shasu.* Pero no es seguro que la secuencia de jeroglíficos *jh³* pueda ser considerada como una huella del nombre de Yahveh, porque no se sabe bien si *jh³* se refiere a un dios, a una montaña, a una región o a una persona. A partir de Éx 3,14, la forma YHWH es considerada de ordinario como la formación de imperfecto de la raíz *hwh/hjh,* «ser», «existir», «manifestarse». Dado que, frente a la formación radical causativa «él deja ser», o «él llama a la existencia», no aparece testificado un *hifil* de *hjh,* la mayoría de los comentaristas se inclinan por entenderlo en el sentido de un soporte prefijado «él es» o «el se manifiesta». Las derivaciones etimológicas de *hwh* «caer», «ondear» y diversas raíces árabes que, en conexión con determinadas concepciones histórico-religiosas, dan significados como «el que ondea [como el viento]» o «el lanzador de rayos», están perdiendo cada vez más terreno. Están sujetas a discusión algunas asociaciones con formas egipcias (*h³j,* «descender» como caracterización de un dios epifánico) (Görg). Más allá de las consideraciones meramente históricas y de analítica del lenguaje, debe también tenerse en cuenta, para la comprensión del nombre de Yahveh, la reflexión de fe de Israel. En este sentido, el nombre de Yahveh en Éx 3,14 proporciona ocasión para confirmar la experiencia de la presencia de Dios (cf. la afirmación contrastante de Os 1,9) como uno de los elementos constitutivos de la acuñación histórico-salvífica de la fe en Yahveh: «Yo soy el que estoy aquí». La traducción de los LXX «Yo soy el que es» perfila la superioridad absolutamente íntima de la presencia, del ser-y-estar-aquí-con de Dios frente a todos los poderes de este mundo.

En el Nuevo Testamento, el lugar del nombre de Yahveh es ocupado por el griego κύριος (cf. LXX). La autoapertura de Dios en su nombre es completada aquí por su revelación en Jesucristo, en quien la presencia, el ser-y-estar-aquí prometido en el nombre de Yahveh se ha hecho carne y el nombre de Dios se ha convertido en persona. ↗ Nombres de Dios, 1.

◆ Bibliografía: ThWAT 3, págs. 533-554 (bibliografía) (D. N. Freedman, P. O'Connor); TRE 16, págs. 438-441 (bibliografía) (M. Rose); NBL 2, págs. 260-266 (bibliografía) (M. Görg); DEB, págs. 1613-1617

• L. VIGANO, *Nomi e titoli di YHWH alla luce del semitico del Nord-ovest,* R 1976.

Renate Brandscheidt

YAHVISTA

Denominación artificial (tomada del nombre de Dios ↗ Yahveh o YHWH) empleada en la investigación del Pentateuco para designar al o a los autores de la más antigua de las fuentes (sigla J, del alemán *Jahwist*). Su inicio se sitúa en Gn 2,4b; su final es controvertido (¿ha desaparecido tal vez de forma secundaria?). Según la concepción «clásica» de la teoría (sobre todo G. von Rad), en J se encuentra la primera gran obra histórica israelita, desde la creación hasta la conquista de Canaán, surgida en el Sur, en la época del reino davídico-salomónico (o hacia los siglos IX/VIII a.C.), unida redaccionalmente, en la época final de la monarquía, con textos del ↗ elohísta («yehovista» [JE]). Desde aproximadamente la década de 1970, este modelo clásico viene suscitando crecientes dudas (ausencia de presupuestos histórico-culturales políticos y teológicos en el s. X a.C.; escepticismo frente a las reconstrucciones crítico-literarias; insistencia en la relativa independencia de los temas). Ante la multiplicidad de los nuevos enfoques actuales, la hipótesis del yahvista ha sufrido profundas transformaciones o ha sido incluso abandonada: reducción de su alcance; modificaciones en las fechas (siglos VI/V a.C.); J como pórtico de la obra deuteronomista; JE como el peldaño antiguo más aproximado; J como síntesis de un multiforme proceso de reelaboración; rechazo de fuentes con relato seguido; origen del Pentateuco mediante la combinación de complejos narrativos. No se percibe la posibilidad un consenso.

• Bibliografía: TRE 16, págs. 441-451; NBL 2, págs. 268-271; AncBD 6, págs. 1012-20; F. GARCÍA LÓPEZ, «Del 'Yahvista' al 'Deuteronomista'. Estudio crítico de Gn 24», RB 87 (1980), págs. 242-273, 350-393, 514-559 • CH. LEVIN, *Der Jawist* (FRLANT 157), Go 1993, págs. 11-34; G. VON RAD, *El libro del Génesis,* Sa ³1988; E. ZENGER y otros, *Einleitung in das AT,* St 1995, págs. 108-123 (bibliografía); R. M. WRIGHT, *Linguistic Evidence for the Pre-exilic Date of the Yahwistic Source,* Lo-NY 2005.

Georg Steins

YEHOVISTA

↗ Elohísta, ↗ Pentateuco.

YHWH

↗ Yahveh, ↗ Tetragrama.

YIZREEL

(Hebreo יִזְרְעֶאל *[jizrᵉʿæ'l]*, «Dios siembra»; Vulgata *Jezrael* o *Esdre-*

lón). *a)* Ciudad en el territorio de la tribu de Isacar (Jos 19,18), en la estribación noroccidental de la montaña de Gelboé. En la residencia de los omridas (1 Re 18,46) se cometió el asesinato legal de ↗ Nabot (1 Re 21,1-19). Aquí se inició la sangrienta revolución de ↗ Jehú (2 Re 8,29; 9,15-37). En la época helenista-romana se registraron algunas variantes del nombre: Esdrelón (Jdt 1,8; 3,9; 4,6; 7,3), Izara (Josefo, ant. VIII, 13,8), Esdraela (Eusebio, onomast. 267) y Stradela (Peregrino de Burdeos). El lugar se identifica con *ḫirbet zer'in*.

b) La llanura de Yizreel está situada entre la Galilea Inferior por el norte, el ↗ Carmelo por el oeste, Samaria por el sur y el monte Gelboé por el este. Fue el granero de Palestina (cf. Os 2,24). Estuvo durante mucho tiempo bajo el dominio de los cananeos (Jos 17,16). Con ellos se enfrentaron en esta región los israelitas (Jue 4,7), a través de ella avanzaron los madianitas (Jue 6,33), por esta llanura cruzaron los filisteos (1 Sam 28,4; 29,11). Convertida en provincia bajo Salomón (1 Re 4,12), cayó en poder de los asirios el año 733 a.C.

c) Ajinoán, una de las mujeres de David (1 Sam 25,43), era originaria de Yizreel, en la sefelá (Jos 15,56).

◆ Bibliografía: BHH 2, págs. 857s. (E. Jenni); NBL 2, págs. 319s. (M. Görg).

Georg Hentschel

Z

Zacarías

Nombre de varios personajes bíblicos.
a) Zacarías profeta, ↗ Zacarías, libro de.

b) Padre de Juan Bautista. Lc 1 menciona un sacerdote de este nombre (זְכַרְיָה *[zecharjā]*, «Yahveh recuerda»; Ζαχαρίας, Vulgata *Zacharias*), del turno de Abías, el octavo de los 24 grupos del ministerio sacerdotal (1 Cró 24,10) que dos veces al año se ocupaban durante una semana del servicio del templo de Jerusalén (1 Cró 9,25; 2 Cró 23,4.8). Durante el honroso ofrecimiento del sacrificio ante el altar del incienso delante del Santísimo que le cayó en suerte, se le apareció ↗ Gabriel como mensajero del Señor y le anunció el nacimiento de un hijo, a pesar de su avanzada edad y de que su mujer ↗ Isabel era estéril. Como Zacarías se resistía a creerlo, le castigó con la mudez, de la que fue curado en el momento de la circuncisión y de la imposición del nombre a su hijo, ↗ Juan Bautista, de modo que pudo entonar el ↗ *Benedictus*.

◆ Bibliografía: M. Noth, *Die israelit. Personennamen in Rahmen des gemeinsemit. Namengebung*, St 1928; J. D. Fowler, *Personal Names in Ancient Hebrew* (JSOT.S 49), Sheffield 1988; Th. Kaut, *Befreier und Befreites Volk*, F 1990; U. Mittmann-Richert, *Magnificat und Benedictus*, Tu 1996.

Thomas Kaut

c) Zacarías, hijo de Baraquías. El nombre del padre de este Zacarías, sólo mencionado en Mt 23,35, se apoya en la precisión mateana del *logion* de Q Lc 11,49ss. par. Mt 23,34ss. Mt identifica erróneamente al Zacarías aquí mencionado con el profeta escritor bíblico, que era hijo de Berequías (Zac 1,1.7) y que, según la tradición, no sufrió una muerte violenta (cf. *Vitae prophetarum* 15). No puede demostrarse que la corrección mateana fuera introducida bajo la impresión del asesinato de un cierto Zacarías, hijo de Bareis, en el templo de Jerusalén, hacia el año 67 d.C. (Josefo, bell. Iud. IV, 334-344). El Zacarías mencionado en el *logion* Q es hijo de Joadá, asesinado por orden del rey Joás en el patio del templo (2 Cró 24,20s.). En la secuencia del canon hebreo pone fin a la lista de los testigos de sangre iniciada con Abel. En la tradición judía, a Zacarías, hijo de Joadá, se le consideraba profeta (*Vitae prophetarum,* 23; cf. 2 Cró 24,19).

◆ Bibliografía: S. H. Blank, «The Death of Zechariah in Rabbinic Literatur», HUCA 12/13 (1937/1938), págs. 327-346; H.-J. Schoeps, *Aus früh-chr. Zeit,* Tu 1950, págs. 126-143; L. Baeck, *Aus drei Jahrtausenden,* Tu 1958, págs. 215-221; H. von Campenhausen, *Aus der Frühzeit des Christentums,* Tu 1963, págs. 302-307; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle,* M 1972, págs. 164-171.

Jürgen Wehnert

Zacarías, libro de

a) El autor. Zacarías (זְכַרְיָה *[zᵉkarjā(hu)],* «Yahveh ha recordado»; en el Nuevo Testamento Ζαχαρίας) desarrolló sus actividades durante el reinado del rey persa ↗ Darío I (520-518 a.C. [Zac 1,1: Esd 5,1; 6,14]) y exhortó, junto con ↗ Ageo, a la reconstrucción del destruido templo de Jerusalén. Es probable que sólo se hayan conservado sentencias históricas del profeta en los caps. 1-8 del libro conocido por su nombre.

b) El libro. De modo análogo a ↗ Isaías, las tres partes (1-8; 9ss. y 12ss.), separadas entre sí por encabezamientos, son denominadas a menudo como Proto, Déutero y Trito-Zacarías. La trabazón obtenida mediante los encabezamientos (1,1.7; 7,1; 9,1; 12,1) de los caps. 1-8 «hacia adelante» con el libro de Ageo y de los caps. 9-14 «hacia atrás» con ↗ Malaquías (¿tal vez Mal como anónimo continuador, sólo secundariamente separado de Zac?) señala la juntura principal entre los caps. 8 y 9. – α) *Origen.* Zac 1-8 se compone de un ciclo concéntrico de 7 visiones originales («visiones nocturnas» 1,7-6,15), con 1,1-6 y cap. 7s. como marco. Son secundarios la visión 3,1-7 y el relato sobre acciones simbólicas de 6,9-15a, así como las palabras comentadoras del profeta 1,16s.; 2,10-13.14ss.; 3,8ss.; 4,6aβ-10a. La primera de las secciones principales constituye también, desde la perspectiva del origen, el fundamento de las partes que han

ido aumentando, mediante reescrituras actualizadoras, en la estela de la incorporación de Zac 1-8 al libro de los Doce profetas. Entre los caps. 1-8 y los siguientes complejos de textos se dan numerosas conexiones (teología de Sión [de forma continuada]; regreso a la patria [8,7; 10,9s.]; efusión del espíritu [4,6; 12,10]; Mesías [3,8; 9,9s.]; obediencia a la *torá* [8,8; 13,9]; los ojos de Dios [4,1-14; 9,1-8; 12,4] y otros). – β) *Teología.* Zac bosqueja un cuadro profético del proyecto divino para su pueblo por medio de los pueblos: las expectativas contemplan una Jerusalén renovada, con el templo como «centro de una creación paradisíaca y de un mundo de los pueblos en paz» (Zenger). La acentuada conexión con las señas de identidad tradicionales de Israel (templo; tradición religiosa, cf. los «profetas antiguos» en 1,4; 7,7.12; 8,16s.; el giro salvífico al cabo de 70 años) y la espera de la implantación, ya a las puertas, del gobierno universal divino contra los poderes exteriores y las amenazas del pecado y de la impureza en el interior, permiten concluir, al menos en lo que respecta a las redacciones más recientes del libro, una extremada opresión, como, la que se iba abriendo paso en torno al 200 a.C. a causa de la creciente presión de la helenización. Motivos como la revelación en visiones complejas, el ángel intérprete, la salvación de Israel frente al masivo asalto final de los pueblos, fueron aceptadas y ampliadas en posteriores concepciones apocalípticas. Algunos temas concretos de este libro, que Jerónimo calificaba de *obscurissimus,* como, por ejemplo, la función asignada al davídida ↗ Zorobabel en Zac 12,10 (la identificación del «traspasado») o los trasfondos históricos de caps. 9s. fueron y siguen siendo controvertidos. – En el Nuevo Testamento aparecen numerosas citas y alusiones, sobre todo en la historia de la pasión de Mt (Zac 9,9ss. en Mt 21,4s.; Jn 12,11s.) y el Apocalipsis de Juan.

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 1057-68; EKL[3] 4, págs. 7ss.; NBL 3, págs. 396ss. P. Lamarche, *Zacharie IX-XIV. Structure littéraire et messianisme,* P 1961; E. Lipiński, «Recherches sur le livre de Zacharie», VT 20 (1970), págs. 25-55, 494-495; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture,* Lo 1979; A. Deissler, *Zwölfpropheten* 3 (NEB), Wu 1988; O. H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im AT* (BThSt 17), Nk 1991; H. Gf. Reventlow, *Die Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi* (ATD 25/2), Go 1993; J. M. O'Brien, *Habakuk, Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi,* Nashville 2004; B. G. Curtis, *Up the Steep and Stony Road: The Book of Zechariah Social Location Trajectory Analysis,* Society of Biblical Literature, 25, Atlanta 2006.

Georg Steins

Zaqueo

(Del hebreo זַכַּי *[zakkaj],* «puro», forma abreviada de זְכַרְיָה *[zekarejā]*), nombre

de un recaudador de impuestos que, según Lc 19,1-10, cuando Jesús entró en Jericó, se subió a un sicómoro para poder ver mejor. Hospedó con gran alegría a Jesús en su casa. El relato está marcado por el perfil de la conversión de un pecador, con la secuela de una gran generosidad en la ayuda a los pobres y la mención de un hijo de Abrahán.

◆ Bibliografía: ThWNT 7, págs. 88-106, especialmente 105 (O. Michel). • W. P. Loewe, «Toward an Interpretation of Lk 19,1-10», CBQ 36 (1974), págs. 321-331; R. C. White, «Vindication for Zacchaeus?», ET 91 (1979/80), pág. 21; J. O'Hanlon, «The Story of Zacchaeus and the Lukan Ethic», JSNT 12 (1981), págs. 2-26; Bill[3] 2, pág. 249; P. Kariamadan, *The Zacchaeus Story (Lk 19,1-10),* Kerala 1985.

Josef Ernst

Zaratustra

↗ Persia, 1.

Zebedeo

(Griego Ζεβεδαῖος, del arameo זַבְדַּי *[zab^e ddaj],* «don de Dios»), padre de los apóstoles ↗ Juan y ↗ Santiago el Mayor (Mc 1,19s. par.; 3,17 par.; 10,35 par.; Mt 26,37; 27,56; Jn 21,2). Ejercía el oficio de pescador en el lago ↗ Genesaret (Mc 1,19s. par.). En el *Evangelio de los nazareos* se le califica de «pescador pobre», pero según Mc 1,20 tenía asalariados a su servicio. Mt menciona también a su mujer («la madre de los hijos del Zebedeo»: Mt 20,20; 27,56). Este nombre personal está testificado también fuera de la Biblia (p. ej., Josefo, ant. V, 33).

◆ Bibliografía: AncBD 6, págs. 1055s.; Bauer, 682; DB(H), 4, pág. 964. • Bill 1, pág. 188.

Lothar Wehr

Zelotas

(Del griego ζῆλος, «celo», ζηλωταί, «celosos»). Se designa con este nombre a un grupo de rebeldes judíos del s. I d.C. La mayoría los remite, con el apoyo de Josefo, a la llamada cuarta «secta filosófica» que Judas el Galileo desgajó, como ala radical, del partido de los ↗ fariseos (Josefo, bell. Iud. II, 117s.; ant. XVIII, 23). Reclamaban la soberanía única y exclusiva de Dios y defendían una interpretación rigurosa de ley. Convencidos de que la liberación escatológica se obtendría por medio de la lucha armada, estaban dispuestos al martirio. Sus modelos eran ↗ Pinjás y ↗ Elías. En el inicio de la rebelión contra Roma, el grupo rebelde, que contaba con el apoyo de los ↗ sicarios, estuvo capitaneado por Eleazar ben Simon y Menajem, hijo de Judas el Galileo. Tras el asesinato de Menajem, los zelotas se escindieron. Juan de Gishala se apoderó del monte del templo y Simón ben Giora de la ciudad de Jerusalén y

de la campiña. Su última fortaleza fue ↗ Masadá. A este cuadro, dibujado fundamentalmente por Hengel, se oponen en parte algunos investigadores, como Smith y Hopsley, que rechazan la vinculación de los zelotas con «partidos religiosos» y con los sicarios. El origen de los zelotas se situaría, según ellos, en la población campesina del noroeste de Galilea. Pequeñas partidas de rebeldes habrían llegado a formar, hacia el 67-68, coaliciones en Jerusalén conocidas bajo el nombre de zelotas. Combatieron, entre otros, a la capa dirigente herodiana e intentaron establecer un contragobierno sobre una base teocrática paritaria (sorteo del cargo de sumo sacerdote).

◆ **Bibliografía:** M. SMITH, «Zealots and Sicarii», HTHR 64 (1971), págs. 1-9; O. CULLMANN, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo,* Ba 1973; M. HENGEL, *Die Zeloten* (AGJU 1), Le ²1976; ÍDEM, *Jesús y la violencia revolucionaria,* Sa 1973; R. A. HORSLEY, «The Zealots», NT 28 (1986), págs. 159-192.

Gerhard Bodendorfer-Langer

ZOROBABEL

(Hebreo זְרֻבָּבֶל *[zerubbābæl]*, «germen de Babel», es decir, nacido en el exilio), nieto del rey Jeconías, desterrado el año 598/597 a.C. (cf. 1 Cró 3,19) e hijo de Pedayas (cf. 1 Cró 3,19) y no de Soaltiel como dicen Esd 3,2.8; Neh 12,1; Ag 1,1.12.14; 2,2.23. Llegó a Jerusalén hacia el año 520 a.C. en calidad de *pēḥa* (Ag 1,1.14; 2,2.21), es decir, como gobernador de la provincia o comisionado para una misión específica, por encargo del rey persa ↗ Darío I (522-486 a.C.), junto con otros exiliados. En colaboración con el sacerdote Josué, organizó la reconstrucción del ↗ templo (Ag 1,14; 2,4; Zac 4,6-10). No se sabe si vivió hasta la finalización de las obras o si murió en una fecha anterior.

Su compromiso en favor del templo y su ascendencia davídica le convirtieron en el portador de las esperanzas en la Jerusalén de los primeros años postexílicos: él es el siervo elegido por Yahveh y, por consiguiente, el apoderado (Ag 2,23; cf. Jr 22,24); es el «germen» (cf. Jr 23,5) que se sienta en el trono de David y desde allí gobierna (Zac 3,8; 6,12).

Celebran la importancia de Zorobabel como constructor del templo Si 49,11s. y la sección del apócrifo 3 Esd 3,1-5,6. Mt 1,12s. y Lc 3,27 le mencionan en el árbol genealógico de Jesús.

◆ **Bibliografía:** ANCBD 6, págs. 1086-1089. • S. JAPHET, «Sheshbazzar and Zerubbabel», ZAW 94 (1982), págs. 66-98; 95 (1983), págs. 218-229; H. W. WOLFF, *Haggai* (BK.AT 14/6), Nk 1991 (bibliografía); P. L. REDDIT, «Zerubbabel, Joshua and the Nigth Visions of Zecharja», CBQ 54 (1992), págs. 249-259; A. LEMAIRE, «Zorobabel et la Judée», RB 103 (1996), págs. 48-57.

Arnold Stiglmair